

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Jian Carlos Frare

**O DIÁLOGO COM O CÉTICO MORAL NA
FUNDAMENTAÇÃO DA ÉTICA DISCURSIVA DE
JÜRGEN HABERMAS**

Santa Maria, RS
2017

Jian Carlos Frare

**O DIÁLOGO COM O CÉTICO MORAL NA
FUNDAMENTAÇÃO DA ÉTICA DISCURSIVA DE
JÜRGEN HABERMAS**

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Área de Conhecimento em Ética Normativa e Metaética, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS) como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Filosofia**.

Orientador: Prof. Dr. Jair Antônio Krassuski (UFSM)

Santa Maria, RS
2017

Ficha catalográfica elaborada através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Central da UFSM, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Frare, Jian Carlos
O diálogo com o cético moral na fundamentação da
ética discursiva de Jürgen Habermas / Jian Carlos Frare.-
2017.
73 p.; 30 cm

Orientador: Jair Antônio Krassuski
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa
Maria, Centro de Ciências Sociais e Humanas, Programa de
Pós-Graduação em Filosofia, RS, 2017

1. Ética do Discurso 2. Jürgen Habermas 3. Argumento
Cético Moral 4. Princípio de Universalização I.
Krassuski, Jair Antônio II. Título.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

A comissão examinadora, abaixo assinada, aprova a defesa da

Dissertação de Mestrado

**O diálogo com o cético moral na fundamentação da ética discursiva de Jürgen
Habermas**

Elaborada por

Jian Carlos Frare

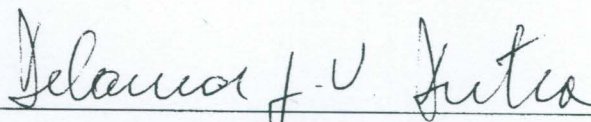
Como requisito parcial para a obtenção do grau de

Mestre em Filosofia

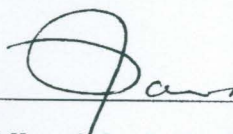
Comissão examinadora:



Prof. Dr. Jair Antônio Krassuski (UFSM)



Prof. Dr. Delamar José Volpato Dutra (UFSC) - videoconferência



Prof. Dr. Albertinho Luiz Gallina (UFSM)

Santa Maria, 2017

À Marieli Zanotto

AGRADECIMENTOS

A minha família, pelo apoio e esforço incansável para garantir que eu concluísse este mestrado.

A minha amada esposa Marieli Zanotto, pela paciência e dedicação durante o processo de escrita desta dissertação.

Aos amigos Itamar Antonio Belebom, Elias Fochesatto e Allan Josué Vieira, pelo apoio na elaboração do projeto e durante os dois anos do mestrado.

Ao professor Dr. Elsio José Corá, pelas inúmeras contribuições em minha carreira acadêmica e pelo carinho que carrega pela UFSM, o que me levou a cursar o mestrado nesta instituição.

Ao professor Dr. Jair Antônio Krassuski, pela paciência e dedicação na orientação para a escrita deste texto.

A banca examinadora composta pelos professores Dr. Albertinho Gallina, Dr. Christian Viktor Hamm e Dr. Delamar José Volpato Dutra, por aceitar participar da defesa e pelas importantes contribuições realizadas.

Ao programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria, pela oportunidade de cursar o mestrado.

A Capes pelo financiamento da pesquisa.

“No princípio era a ação”.
(Goethe, *Fausto*)

RESUMO

O DIÁLOGO COM O CÉTICO MORAL NA FUNDAMENTAÇÃO DA ÉTICA DISCURSIVA DE JÜRGEN HABERMAS

AUTOR: Jian Carlos Frare
ORIENTADOR: Dr. Jair Antônio Krassuski

O presente trabalho tem por objetivo dissertar sobre o diálogo estabelecido entre o filósofo Jürgen Habermas e o argumento cético moral durante a fundamentação da Ética do Discurso. Habermas, juntamente com Karl-Otto Apel, desenvolve uma teoria moral “pós-kantiana” fundada sob a reconstrução de pressupostos universais inegáveis para qualquer interação. Tal proposta parte de conteúdos encontrados já no cotidiano dos indivíduos, conteúdos estes que são levados a um Discurso prático buscando o assentimento de todos em sentido universal. Por desenvolver-se como uma moral *cognitivista, deontológica, formalista e universalista*, a teoria da ética discursiva enfrenta críticas como a da impossibilidade de fundamentar normas morais validas. Contudo, Habermas desenvolve uma teoria que é baseada em um *ponto de vista moral*, o qual garante a imparcialidade do julgamento de normas morais e, ao mesmo tempo, assegura a universalidade por meio do *Princípio de Universalização*. Esta construção busca superar a abstração da historicidade, característica das éticas procedimentais, considerando as consequências de sua aplicação ainda na fundamentação.

Palavras-chave: Universalização. Fundamentação. Discurso prático. Cético moral.

ABSTRACT

THE DIALOG WITH THE MORAL SKEPTIC IN THE GROUND OF DISCURSIVE ETHICS OF JÜRGEN HABERMAS

AUTHOR: Jian Carlos Frare
ADVISER: Dr. Jair Antonio Krassuski

The present work has for objective to discourse on the dialogue established between the philosopher Jürgen Habermas and the moral skeptic argument during the recital of the Ethics of the Speech. Habermas, together with Karl-Otto Apel, develops an established moral theory “after-kantiana” under the reconstruction of universal presuppositions undeniable for any interaction. Such a proposal leaves from contents found already in the everyday of the individuals, these contents that are taken to a practical Discourse searched for the agreement of all in universal sense. For of being developed like a moral cognitivist, deontological, formalistic and universalist, the theory of the discursive ethics faces criticism as that of the impossibility of foundation moral norms valid. However, Habermas develops a theory that is based on a moral point of view, which guarantees the impartiality of the judgement of moral norms and, at the same time, it secures the universality through the principle of Universalization. This construction looks to surpass the abstraction of the historicity, characteristic of the proceduralist ethics, considering the consequences of his application still in the foundation.

Keywords: Universalization. Foundation. Practical discourse. Moral skeptic

SUMÁRIO

1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS	9
2 PRAGMÁTICA UNIVERSAL E A RACIONALIDADE COMUNICATIVA	12
2.1 DOIS TIPOS DE AÇÃO SOCIAL.....	14
2.2 O CONCEITO DE ENTENDIMENTO.....	16
2.3 A CLASSIFICAÇÃO DOS ATOS DE FALA.....	18
2.4 MUNDO DA VIDA	24
3 O DIÁLOGO COM O ARGUMENTO CÉTICO E A FUNDAMENTAÇÃO DA ÉTICA DISCURSIVA	29
3.1 A FUNDAMENTAÇÃO DO PRINCÍPIO DE UNIVERSALIZAÇÃO	35
3.2 O ARGUMENTO APELIANO E A REFUTAÇÃO DO RACIONALISMO CRÍTICO..	38
3.3 A DIVERGÊNCIA ENTRE APEL E HABERMAS E A FUNDAMENTAÇÃO DO PRINCÍPIO DE UNIVERSALIZAÇÃO.....	43
4 A REFUTAÇÃO DO CÉTICO MORAL E A FUNDAMENTAÇÃO DA ÉTICA DISCURSIVA	50
4.1 A CRÍTICA DE HEGEL AO FORMALISMO MORAL DE KANT.....	51
4.2 A CRÍTICA AO FORMALISMO KANTIANO APLICA-SE A ÉTICA DO DISCURSO?	55
4.3 MORALIDADE E ETICIDADE.....	61
4.4 O DISCURSO DE APLICAÇÃO	65
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	68
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	72

1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

O avanço científico e tecnológico propiciou à história um caráter universalizado. O processo de informatização e a globalização do trabalho provocaram uma sistematização do mundo da vida e, conseqüentemente, revelaram grandes desafios para a humanidade. Com o desenvolvimento de uma cultura da razão, fruto da teorização das esferas da vida, exige-se uma responsabilidade a nível mundial, ou seja, devemos nos responsabilizar pelas conseqüências desta racionalização das esferas sociais e pelo resultado da globalização das ações. Neste sentido, as ações humanas transcendem o âmbito do bem-estar e das relações locais dos indivíduos, transformando questões como “o que devo fazer?” em “o que devemos fazer?”, assumindo, assim, uma esfera intersubjetiva.

O avanço da instrumentalização do mundo da vida carrega consigo a perda de valores éticos e culturais, revelando, cada vez mais, a necessidade de serem fundamentados princípios morais que destaquem o agir correto do incorreto em nível universal, pois, a individualização que esta sistematização propõe, distancia ainda mais os interesses particulares e as preocupações com as ações globais. Frente a isso, filósofos contemporâneos consideram que as teorias morais desenvolvidas até hoje, com foco no sujeito, são ineficazes para responder problemas deste âmbito. Seria necessária uma proposta moral que pudesse partir das relações entre os indivíduos em um mundo da vida, fundamentada com base em razões que possam ser aceitas por todos os possíveis concernidos em um discurso prático.

Esta proposta, denominada “ética do discurso”, surge a partir do pensamento de Jürgen Habermas¹ e Karl-Otto Apel no fim dos anos 1960 e início dos anos 1970. Situando-se no nível pós-convencional do desenvolvimento da consciência moral, propõem, a partir da linguagem, um critério procedimentalista para a fundamentação racional de normas morais. Esta construção tem sua gênese na teoria kantiana e se desenvolve como uma ética *universalista, formalista, cognitivista e deontológica*. No decorrer da construção de sua proposta, Habermas distancia-se de Kant e opera importantes mudanças na ideia de um *imperativo categórico*, saindo do âmbito monológico para a resolução de questões morais, e passando a uma fundamentação dialógica, na qual estas questões são resolvidas a partir de uma comunidade de comunicação, e que, como aponta Pinzani (2009, p. 126), “se deixam resolver oferecendo-se razões universalmente

¹ O filósofo contemporâneo Jürgen Habermas nasceu em Düsseldorf no ano de 1929 e pode ser considerado um dos últimos remanescentes da escola de Frankfurt. Com uma obra que compreende quase quarenta livros, seu pensamento estende-se por diversas áreas da filosofia como a epistemologia, filosofia da linguagem, filosofia moral e política, filosofia da história e teoria social, tendo como obra principal Teoria do Agir Comunicativo apresentada em 1981.

válidas”, ou seja, razões que possam ser aceitas por todos. Certamente, as discussões levantadas por Habermas são de grande valia para uma filosofia pós-kantiana, especialmente no âmbito da fundamentação moral, podendo ser considerada a ética discursiva uma das grandes teorias filosóficas do nosso tempo.

Durante quase cinco décadas, Habermas realizou importantes contribuições para o campo da filosofia moral, tais como os esforços por refutar as críticas acerca da impossibilidade de fundamentação de uma moral universalista levantadas pelas correntes do ceticismo moral, também chamadas pelo filósofo de “não-cognitivistas”. A discussão com estas correntes se estendem por toda a construção da ética do discurso. No presente trabalho teremos por objetivo dissertar sobre a posição assumida por Habermas frente aos argumentos do não-cognitismo, buscando chegar à resposta apresentada pelo autor diante da acusação de impossibilidade de fundamentar uma moral universalista. Para tal, o texto que segue foi desenvolvido em três partes principais, buscando apresentar todos os elementos importantes para a proposta da ética do discurso, desde a formação de bases universais, até a crítica de um formalismo vazio e a aplicação das normas fundamentadas.

O primeiro capítulo, passo inicial da dissertação, orienta-se pelo argumento de que o projeto de fundamentação racional da ética do discurso está alojado na *teoria do agir comunicativo* e na fundamentação de uma pragmática universal. Buscará tratar das bases constituídas por Habermas para uma proposta universalista da moral. Desta forma, partimos da aproximação feita pelo filósofo das ciências reconstrutivas, na medida que busca reconstruir as condições universais da compreensão possível, ou seja, aqueles pressupostos que intuitivamente, qualquer um de nós tem de cumprir quando buscamos participar seriamente de uma argumentação. Posteriormente, mediante a teoria da ação comunicativa habermasiana, traçamos a diferenciação entre os dois principais tipos de ação social: a ação estratégica e a ação comunicativa. Buscamos destacar a primazia da ação comunicativa sobre a ação instrumental, mediante a tese do *parasitismo*. Tal argumentação é necessária para considerarmos as condições de possibilidade do entendimento por meio da explicitação de uma racionalidade comunicativa.

No segundo capítulo buscamos desenvolver a fundamentação da ética discursiva e apontar as mudanças realizadas por Habermas no imperativo categórico de Kant para a superação do etnocentrismo filosófico, mediante o desenvolvimento de um princípio válido universalmente. Destacamos dois pontos fundamentais da ética discursiva: a apresentação do princípio de universalização e, posteriormente, sua fundamentação. Neste processo, Habermas enfrenta a primeira crítica levantada por Hans Albert e o racionalismo crítico à ética discursiva.

Para esta corrente a busca por princípios seguros leva a um *Trilema de Münchhausen*, o qual é anulado por meio de um “ponto arquimédico” ou a fundamentação de um conhecimento primeiro. A defesa da impossibilidade de princípios universais é refutada por Habermas utilizando a teoria de Karl-Otto Apel, que neutraliza o argumento cético moral demonstrando a contradição que este cai ao formular sua crítica, pois, necessariamente utiliza de pressupostos universais das quais não pode negar sem cair em “contradição performativa”. Com a definição destes pressupostos, Habermas desenvolve a fundamentação da moral a partir do conteúdo obtido no cotidiano dos indivíduos, e supera o problema do etnocentrismo com a formulação de um princípio de universalização (U).

O terceiro capítulo expõe inicialmente a impossibilidade das correntes do ceticismo moral de sair do processo de interação social, obrigando-o assim a permanecer na discussão. Por sua vez, este retoma a crítica formulada por Hegel à teoria moral de Kant, de que esta, no melhor dos casos, não passava de um formalismo vazio. Habermas, então, põe em questão a aplicação desta crítica à ética discursiva, ética esta que se encontra na esteira da teoria kantiana. Para manter o procedimentalismo, necessário para as teorias morais universalistas, Habermas busca fundamentar, por meio da assunção de papéis ideais, uma proposta que exija dos participantes do discurso prático um alargamento dos interesses particulares, transcendendo as questões de bem-estar para atingir o âmbito de questões de justiça. Esta construção refere-se ao problema da “eticidade” e “moralidade” e busca anular a abstração necessária para a universalização das normas discutidas em um discurso prático. Por fim, uma teorização acerca da moral necessita obter sentido com a utilidade das normas nas ações do cotidiano, ou seja, buscamos apresentar a saída encontrada por Habermas para a questão da aplicação das normas fundamentadas.

2 PRAGMÁTICA UNIVERSAL E A RACIONALIDADE COMUNICATIVA

Em Habermas, a elaboração de uma pragmática universal tem como principal tarefa “identificar e reconstruir condições universais de possível compreensão mútua” (HABERMAS, 1996, p. 9). Habermas (1987, p. 33) entende e apresenta o conceito de *reconstrução* como reconstruções racionais de sistemas anônimos de regras que podem ser seguidas por quaisquer sujeitos desde que tenham a competência que corresponde ao uso de regras². Como destaca Siebeneichler (1989, p. 92), “a ciência reconstrutiva apoia-se na ideia que os sujeitos que produzem as configurações simbólicas, ou seja, os indivíduos que falam e que agem, aplicam o sistema de regras sem terem consciência de sua existência”. Neste contexto, o saber a ser reconstruído é um saber implícito, que está às costas dos agentes e que vem à tona a partir de formulações linguísticas.

O que o filósofo está buscando com tal reconstrução é explicitar um saber intuitivo que, se obtiver êxito “leva, de certo modo, à consciência um sistema de regra que funciona ‘inconscientemente’; explícita o saber intuitivo, que na forma de um *know how* [saber como] está dado como a competência de um uso de regras”³ (HABERMAS, 1987, p. 33, acréscimo nosso, tradução nossa, grifo do autor). Os sujeitos precisam dominar tal competência quando são inseridos em uma situação de interação através da fala.

Afim de determinar os parâmetros da ciência reconstrutiva, Habermas utiliza-se da proposta apresentada por Gilbert Ryle (1900-1976) em sua obra *The Concept of Mind* (1949) que diferencia o *know how* (saber como), ou seja, a capacidade de um falante produzir ou conseguir algo, e o *know that* (saber que) ou, um conhecimento específico da forma como o falante é capaz de fazer tal coisa. Quando um falante faz-se entender com uma expressão, pode-se dizer que ele a produziu com base em determinadas regras, sabendo como utilizar e como aplicar o sistema de regras de seu idioma. Neste sentido, para Habermas (1996, p. 27), o falante possui um saber pré-teórico de tal sistema que, ao menos, lhe é suficiente para que possa formular esta expressão. Tal consciência de regras é um *know how*, ou seja, um saber implícito. Caso o intérprete pretenda não só partilhar de tal saber, mas também o compreender, deve

² “Las reconstrucciones racionales [...], aprehenden sistemas anónimos de reglas que pueden ser seguidos por cualesquiera sujetos en tanto que estos últimos hayan adquirido la correspondiente competencia en el uso de reglas” (HABERMAS, 1987, p. 33). [As reconstituições racionais [...] apreendem sistemas anônimos de regras que podem ser seguidos por quaisquer sujeitos desde que estes últimos tenham adquirido a correspondente competência no uso de regras (HABERMAS, 1987, p. 33, tradução nossa)].

³ “[...] lleva, en cierto modo, a consciencia un sistema de reglas que funciona ‘inconscientemente’, hace explícito el saber intuitivo que, en la forma de un *Know-how*, está dado con la competencia en el uso de reglas” (HABERMAS, 1987, p. 33, grifo do autor).

transformar este saber implícito em um conhecimento específico, ou seja, deve transformar o *know how* em um *know that*. O saber que se está pretendendo reconstruir é um “conhecimento pré-teórico de caráter geral, ou seja, *capacidades universais* e não apenas as competências particulares de grupos individuais [...] ou mesmo a capacidade de indivíduos isolados” (HABERMAS, 1996, p. 29).

A reconstrução do saber universal, como tarefa primordial da pragmática universal é desenvolvida na forma de uma *competência comunicativa* que, segundo Siebeneichler (1989, p. 89), constitui um novo acesso para uma tarefa já antiga da teoria crítica: articular e fundamentar um conceito amplo de racionalidade. A elaboração desta teoria, tem como estrutura a teoria da competência linguística desenvolvida por Noam Chomsky (1928) que distingue *competência linguística* e o uso *pragmático da linguagem* (extralinguístico). Conforme considera Oliveira, (2006, p. 294) para esta teoria “‘Competência’ é a capacidade de um falante ideal de dominar um sistema abstrato de regras gerativas de linguagem”. O uso pragmático ou os condicionamentos limitantes são condições que condizem com a aplicação da competência linguística, sendo que é dentro deste uso que o falante real atualiza sua competência.

Para Habermas, esta diferenciação feita pelo filósofo norte-americano é limitada e incompleta, pois, Chomsky não estaria considerando o fato de que as “estruturas universais” são produzidas pelos próprios atos linguísticos. O filósofo alemão considera necessária a passagem da linguística para a ação comunicativa, pois, como destaca Rouanet (2001, p. 287), “enquanto a linguística limita-se a estudar a sentença *p*, compete a uma teoria da comunicação, que inclua, no sentido mais amplo, linguagem e ação, estudar a mesma sentença enquanto *enunciado*, isto é, em sua conexão com os contextos da ação”. A verbalização de uma sentença transfere-a do campo da linguística para o campo da comunicação como enunciado.

Sendo o enunciado, uma sentença situada pragmaticamente, é tarefa da competência comunicativa a reconstrução do sistema de regras que possibilita o falante competente transformar a *sentença* em *enunciado*, ou seja, reconstruir o sistema de regras que permite o falante formular frases e inseri-las em um contexto interativo de forma que possam ser aceitas pelos outros agentes. A transformação proposta é feita, segundo Rouanet (2001, p. 287) pela sua própria estrutura, a qual comporta uma parte *performativa* e outra *proposicional*.

Um exemplo claro desta dualidade é o ato de fala a seguir:

- a) “Eu prometo a você que virei amanhã”.

A primeira parte, referente a “Eu prometo a você que” corresponde à frase independente e contém o elemento performativo do ato de fala, o que torna possível a comunicação. Em compensação, a segunda parte “virei amanhã”, corresponde à frase dependente, comportando o elemento proposicional do ato ou, então, o conteúdo da comunicação que é capaz de prescrever comportamentos e descrever objetos. Nas palavras de Siebeneichler (1989, p. 91), “a frase dominante ‘eu prometo a você’ é empregada num proferimento para produzir um nexos intersubjetivo entre falantes e ouvintes. Ao passo que a frase dependente ‘que virei amanhã’ é utilizada para chegar a um entendimento sobre objetos ou estados-de-coisas”.

Neste sentido, uma compreensão verdadeira só é cumprida quando dois sujeitos em uma interação cumprem dois níveis básicos que são: a) o nível da intersubjetividade, em que ambos, falante e ouvinte, falam um ao outro; e b) quando cumprem o nível dos objetos sobre os quais eles se entendem. “A sentença principal de uma declaração determina o modo da comunicação e, com isso, estabelece o sentido pragmático de uso para a sentença subordinada” (OLIVEIRA, 2006, p. 297-298).

Antes de passarmos para a análise das condições universais a serem cumpridas pelo falante que busca chegar a um comum acordo, cabe analisar a diferenciação feita por Habermas das duas formas de ação: *ação estratégica* e *ação comunicativa*.

2.1 DOIS TIPOS DE AÇÃO SOCIAL

Para desenvolver sua teoria da ação, Habermas baseia-se, principalmente, no pensamento do filósofo Max Weber e em sua proposta de uma teoria da ação social. Assim, empreende críticas à proposta weberiana no que tange à racionalidade oferecida por Weber, que se limita a uma *racionalidade-com-respeito-a-fins*, ou com respeito a valores. Habermas apresenta uma racionalidade comunicativa como base para desenvolver o conceito de agir comunicativo. A proposta apresentada aponta para duas formas básicas de ação humana, que sujeitos capazes de falar e agir podem adotar diante de outros indivíduos. A primeira é emprestada da teoria de Weber: agir racional motivado a fins ou *orientada ao êxito*; a segunda é o agir comunicativo *orientado ao entendimento*.

Segundo Habermas (2012a, I, p. 486), a proposta weberiana é desenvolvida de tal forma que não leva em conta a relação interpessoal entre, no mínimo, dois sujeitos, mas sim, a atuação do sujeito solitário agindo de forma teleológica sobre os outros, buscando fins particulares. Neste sentido, “quem age parte de interesses próprios como a conquista de poder ou a obtenção de riquezas; ou pode estar querendo cumprir valores como piedade ou dignidade humana; ou

pode estar buscando a satisfação de desejos, ao gozar a vida” (HABERMAS, 2012a, I, p. 487). Estas ações buscam o êxito, ou seja, a realização de um estado desejado no mundo, sendo chamadas por Habermas (2012a, I, p. 495-496) de *instrumentais* ou *estratégica*. A primeira, a ação instrumental, é considerada quando se avalia desde regras técnicas e do grau de eficácia da interação; a segunda, a ação estratégica, é considerada sob a observância de regras escolhidas racionalmente e se avalia o grau de influência sobre os outros agentes da comunicação.

A principal diferença com a teoria da ação social de Weber é a consideração de ações comunicativas, pois estas não são executadas mediante cálculos individuais e subjetivos, mas sim, por meio do entendimento.

No agir comunicativo os participantes não se orientam em primeira linha pelo êxito de si mesmos; perseguem seus fins individuais sob a condição de que sejam capazes de conciliar seus diversos planos de ação com base em definições comuns sobre a situação vivida. (HABERMAS, 2012a, I, p. 496).

Tal diferenciação entre as ações sociais é resumida basicamente em orientação voltada ao êxito e ao entendimento. A crítica habermasiana ao modelo de racionalidade weberiana resulta então em uma ampliação da proposta de ação social, incluindo a ação intersubjetiva, na qual os agentes coordenam suas ações buscando acoplar os planos individuais de todos os outros participantes de uma comunicação. Neste sentido, como destaca Cenci (2011, p. 106) “os agentes procuram integrar internamente seus planos de ação e perseguem suas metas mediante a condição de um acordo existente ou, de um acordo a ser buscado sobre a situação e as consequências esperadas”. Portanto, a racionalidade teleológica não pode dar suporte a tal tipo de ação, esta precisa de uma “força motivadora de realizações de entendimento”.

O agir comunicativo, assim como todo o agir, também visa um fim último. Habermas (1990, p. 130), porém, destaca que “aqui se *interrompe* a teleologia dos planos individuais de ação e das operações realizadoras, através do mecanismo de entendimento, que é o coordenador de ações”. Isso indica que a ação teleológica é presente tanto em ações estratégicas que visam um êxito particular, como também em ações comunicativas que visam a interação entre os planos dos agentes. Ocorre, pois, que os agentes têm de perseguir normas que possam coordenar as ações enquanto buscam entenderem-se entre si. A diferença entre um agir determinado por objetivos em ações estratégicas e um agir determinado pelo entendimento em ações comunicativas é que, no primeiro, os meios são calculados e determinados de forma subjetiva ou individual e, no segundo, os meios para alcançar tal objetivo são determinados intersubjetivamente.

O “engate” comunicativo através de atos ilocucionários realizados sem nenhuma reserva, submete as orientações e o desenrolar das ações [...] às limitações estruturais de uma linguagem compartilhada intersubjetivamente. O *telos* que habita nas estruturas linguísticas força aquele que age comunicativamente a uma mudança de perspectiva; esta se manifesta na necessidade de passar do enfoque objetivador daquele que age orientado pelo sucesso, isto é, aquele que quer conseguir algo no mundo, para o enfoque performativo de um falante que deseja *entender-se* com uma segunda pessoa sobre algo. (HABERMAS, 1990, p. 130).

A distinção feita por Habermas dos tipos de ação social se resume na forma como ocorre a coordenação das ações teleológicas dos participantes da interação. Porém, como destaca Cenci (2011, p. 108), “apenas o modo estratégico de ação se satisfaz com as características da ação orientada ao êxito de forma direta”. Outras formas de ação comunicativa buscam coordenar seus interesses com outros agentes da comunicação por meio do entendimento.

2.2 O CONCEITO DE ENTENDIMENTO.

Para a distinção das duas formas de ação social e a explicação do que seria a “atitude orientada ao entendimento”, é necessário, para Habermas, explicar o que é o “entendimento”. Neste caso, o filósofo está considerando aqui as estruturas gerais de processos do entendimento, não se tratando do que o observador utiliza para descrever os processos para se chegar ao entendimento, mas sim, de um

[...] saber pré-teórico de falantes competentes que, de maneira intuitiva, precisam discernir por si mesmos quando influenciar outras pessoas e quando entender-se com elas; e que saibam identificar os momentos em que fracassam as tentativas de entender-se com os demais. (HABERMAS 2012a, I, p. 497).

O entendimento bem-sucedido encerra-se em um comum acordo entre os participantes da comunicação, pois, se refere a um processo de unificação de indivíduos aptos à fala e à ação. Esse acordo comum, destacado por Habermas (2012a, I, p. 498), não pode ser introduzido por influência externa, mas sim, precisa ser aceito como válido por todos os participantes de uma comunicação. Desta forma, nenhum dos tipos de ação social monológica pode impor um comum acordo, nem a ação instrumental e nem a ação estratégica.

Como aponta Siebeneichler (1989, p. 94), a primazia dada ao entendimento através da linguagem oferece duas grandes vantagens: o comum acordo não pode ser induzido de forma externa, mas sim aceito por todos os participantes da comunicação; e, segunda, que este se difere de um acordo ingênuo e fático, pois o processo do entendimento precisa satisfazer

necessariamente as condições de um assentimento racional, que se dá ao conteúdo de um proferimento.

Frente a isso, Habermas (2012a, I, p. 498) destaca que “o comum acordo baseia-se em *convicções* partilhadas”, ou seja, é necessária a interação e o reconhecimento do outro para o sucesso do ato de fala, o qual só será cumprido quando o ouvinte aceitar ou rejeitar a oferta contida no ato de fala com um “sim” ou um “não”. Por isso, tanto o “falante, que levanta através de seu proferimento, uma pretensão de validade, como o segundo falante, que reconhece ou rejeita esta pretensão, apoia as suas decisões em algum tipo de razão ou argumento” (SEIBENEICHLER, 1989, p. 95).

Sendo que o comum acordo é o elemento final da ação comunicativa voltada ao entendimento, Habermas (2012a, I, p. 499-500) define o entendimento como *telos* da linguagem humana. Ocorre que nem toda a orientação mediada pela linguagem leva a um agir deste tipo, haja visto que alguns usos da linguagem podem ser orientados às consequências ou a um entendimento indireto. Contudo, até mesmo nestes casos, há necessidade do entendimento como elemento essencial para cumprir o objetivo final. Neste sentido, as ações que visam um fim particular são tomadas como *parasitárias* da ação voltada ao entendimento. Nas palavras de Cenci (2011, p. 109), “a pragmática formal habermasiana concede primazia ao agir comunicativo sobre o agir estratégico e justifica-a mediante a tese do parasitismo”.

De acordo com esta tese, o “dar a entender” (ou quando se incita de modo indireto a formar determinada opinião) e o “levar a entender” (ou quando alguém manipula outro para que cumpra seus próprios propósitos), quando realizados por meio da coação para chegar ao entendimento, são usados de forma parasitária. Nas palavras de Habermas (2012a, I, p.500), “o uso da linguagem orientado pelo entendimento é o *modus* original, diante do qual o entendimento indireto – o dar-a-entender ou o levar-a-entender—comportam-se de maneira parasitária”. Tal uso, exige que para a ação instrumental ou teleológica poder funcionar, “é necessário que ao menos uma das partes da interação assuma o pressuposto de que a linguagem esteja sendo utilizada em função do entendimento” (CENCI, 2011, p. 109). Neste caso, o ouvinte é levado a pensar que o diálogo estabelecido busca o entendimento mútuo, quando, na verdade, as intenções do falante não são reveladas, o que implica na violação das condições de sinceridade da interação.

2.3 A CLASSIFICAÇÃO DOS ATOS DE FALA

Para demonstrar esta tese de que o entendimento é o *modus original* da interação, Habermas utiliza a distinção feita por John Austin (1790-1859) entre os atos de fala (a) *Locucionários*, (b) *Ilocucionários* e (c) *Perlocucionários*.

Austin distingue entre os atos (a) e (b), da seguinte forma: “a realização de um ato ‘illocucionário’, isto é, a realização de um ato *ao* dizer algo, em oposição a realização de um ato *de* dizer algo” (AUSTIN, 1990, p. 89). O ato de fala locucionário pode ser tomado, para Habermas (2012a, I, p. 500), como sentença enunciativa (“p”) ou sentença enunciativa nominalizadas (“que p”). Estas têm a função de expressar um estado de coisas, ou seja, têm sentido e referência. Por outro lado, o ato ilocucionário tem por objetivo realizar uma ação ao dizer algo. O papel ilocucionário fixa o *modus* de uma sentença (“M p”) empregada com asserção, promessa, comando, confissão etc. Segundo Dutra (2005, p. 46) o primeiro ato tem significado, enquanto o segundo tem força (força ilocucionária).

Por fim, resta o ato realizado com o propósito de produzir sobre os sentimentos ou pensamentos do ouvinte certos efeitos. Austin (1990, p. 90) chama este ato de perlocucionário. Estes vinculam-se a ações estratégicas e buscam causar um determinado efeito sobre o ouvinte a fim de obter um determinado fim particular. Os atos propostos pelo filósofo destacam-se da seguinte forma: “podemos distinguir o ato ilocucionário ‘ele disse que...’ do ato ilocucionário ‘ele argumentou que...’ e do ato perlocucionário ‘ele me convenceu que...’” (AUSTIN, 1990, p. 90).

Para Pizzi (1994, p.124) a distinção proposta por Austin não explica apenas o uso cognitivo voltado ao entendimento, mas, possibilita passar para o discurso teórico das pretensões de universalidade. A ação de fala comporta uma dualidade: uma parte elementar ilocucionária e uma parte proposicional. Ainda, segundo Habermas (2012a, I, p. 501), “apresenta-se como ato perficiente, externado pelo falante sempre com intenção comunicativa – ou seja, com o objetivo de que um falante queira compreender a externalização proposta e aceitá-la”. Neste sentido, o conteúdo comunicativo é posto a cargo do ato ilocucionário, pois, este centra-se no sujeito que diz algo buscando o reconhecimento e a aceitação de outrem. O significado manifesto pelo autor é resultado de sua intenção em atingir um objetivo.

Isso, de fato, não ocorre nos atos ditos perlocucionários, pois, estes estão voltados ao êxito individual, ou seja, não é revelada ao ouvinte a intenção do autor para atingir o objetivo que está perseguindo. Porém, como destaca Cenci (2011, p. 110), “o fim perlocucionário de um ato de fala só pode ser cumprido mediante a condição da realização de fins ilocucionários por

este mesmo ato de fala”. Habermas (2012a, I, p. 507) explica que “se o ouvinte não entendesse o que o falante diz, tampouco um falante que agisse teleologicamente poderia levar o ouvinte, com o auxílio de atos comunicativos, a comportar-se de maneira desejada”. Neste caso destaca-se a dependência do ato perlocucionário com relação ao ato ilocucionário, que coloca o uso da linguagem voltado ao entendimento como o *modus* original da comunicação. O falante que busca um fim individual, precisa, necessariamente, fazer com que o ouvinte entenda o que está afirmando e aceite a proposição como válida sem, entretanto, deixar transparecer a intenção que guia seu objetivo.

Ainda que comportem necessariamente uma parte ilocucionária, os atos perlocucionários não são apropriados para explicar a coordenação das ações voltadas a obtenção de um comum acordo. Também não são apropriados para definir com exatidão o que Habermas considera o “agir comunicativo”, que define como “o tipo de interação em que *todos* os participantes buscam sintonizar entre si seus planos de ação individual e em que, portanto, almejam alcançar seus objetivos ilocucionários de maneira *irrestrita*” (HABERMAS, 2012a, I, p. 509).

Mesmo considerando de grande valia para sua construção teórica, Habermas diverge de John Austin pois, apesar de ele considerar os atos de fala a partir da interação, não aprofundaria suficientemente a divisão entre atos ilocucionários e atos perlocucionários. Segundo Cenci (2011, p. 112) “o limite de Austin reside em não ter distinguido ação comunicativa e ação estratégica como tipos distintos de interação” e não se dar conta de que atos de fala funcionam além de ações comunicativas. Para Habermas, apenas atos de fala voltados à obtenção de um comum acordo possuem uma significação constitutiva, de coordenação de ações.

Como um agir estratégico, ou perlocucionário não está apto para coordenação de ação, por precisar necessariamente de atos ilocucionários para seu êxito, a tese do *parasitismo* garante a primazia da ação comunicativa sobre outros tipos de ação teleológicas. A partir disso, Habermas (2012a, I, p. 512) busca destacar “as condições a serem satisfeitas por um comum acordo alcançado por via comunicativa e capaz de satisfazer as funções próprias à coordenação da ação”. Estas funções remetem para as condições sob as quais uma enunciação pode ser aceita por um ouvinte. A questão inicial acerca das condições do entendimento é “*o que quer dizer entender* uma sentença utilizada de modo comunicativo, ou seja, *uma enunciação*” (HABERMAS 2012a, I, p. 515, grifo do autor). Dessa forma, se entende um ato de fala quando se sabe o que torna o mesmo aceitável para um ouvinte.

As condições do entendimento, são propostas por Habermas a partir de estruturas gerais, as quais são definidas quando:

[...] os participantes da interação unem-se através da validade pretendida de suas ações de fala ou tomam em consideração os dissensos constatados. Através dos atos de fala são levantadas pretensões de validade criticáveis, as quais apontam para um reconhecimento intersubjetivo. A oferta contida num ato de fala adquire força obrigatória quando o falante garante, através de sua pretensão de validez, que está em condições de resgatar as pretensões, caso seja exigido, empregando o tipo correto de argumento. (HABERMAS, 1990, p. 72).

O que leva à compreensão de uma enunciação por parte do ouvinte, é também o que torna uma enunciação aceitável, ou a possibilidade de o ouvinte posicionar-se com um “sim” ou com um “não” diante da colocação do falante. As condições de aceitação de uma enunciação, são também idênticas às condições para alcançar o êxito ilocucionário em uma ação de fala. Tais condições, devem ser cumpridas para o reconhecimento intersubjetivo, pois, elas fundamentam o comum acordo, haja visto que, são essenciais e, segundo Habermas (2012a, I, p. 517), motivam o ouvinte a tomar posição e agir conforme a vontade do falante. Neste caso, o falante vincula a seus atos de fala pretensões de validade que são passíveis de crítica em caso de não cumprimento destas condições necessárias para o entendimento.

Para o filósofo alemão tais pretensões são válidas para todos os atos de fala voltado ao entendimento, sendo que no âmbito do agir comunicativo sempre é possível que o ouvinte refute a ação de fala sob o aspecto de quatro pretensões: *inteligibilidade, verdade, veracidade e correção*. Quando dois ou mais indivíduos trocam entre si atos de fala, eles partem de um reconhecimento prévio destas pretensões. Como destaca Siebeneichler (1989, p. 96), este consenso serve de pano de fundo para a ação comunicativa dos indivíduos. Posteriormente, na exposição dos atos de fala, estes universais pragmáticos podem ser questionados pelos ouvintes.

Por hora, a pretensão de inteligibilidade é condição necessária para as outras três pretensões, pois, condiz com o entendimento entre os falantes, ou seja, se compreendem a mensagem contida nos proferimentos. Desta forma ela contém em si as outras três pretensões, comportando-se de maneira mais geral. Para explicarmos as demais pretensões, utilizaremos aqui de um exemplo dado por Habermas em sua obra *Teoria do Agir Comunicativo* (2012a, I, p. 530-531), em que utiliza uma situação hipotética na qual, por meio de uma exortação, um professor diz:

(1) “Por favor, traga-me um copo d’água.”

Neste caso o ouvinte pode recusar tal ato de fala sob três aspectos da validade, a saber, pode contestar a *correção* normativa do ato, com a seguinte crítica:

(1a) “Não, o senhor não pode me tratar como um de seus empregados.”

Pode também contestar a *veracidade* subjetiva do ato de fala ao proferir:

(1b) “Não, na verdade, o senhor tem mesmo a intenção de me colocar em má posição diante dos demais participantes do seminário.”

Ou, ele pode contestar a relevância de determinados pressupostos existenciais ao dizer:

(1c) “Não, o próximo bebedouro está tão distante que não poderia estar de volta antes do fim da aula.”

No exemplo dado, as três pretensões utilizadas no ato de fala do professor foram criticadas pelo aluno, o que resultou na não efetivação do consenso. Neste caso, cabe ao falante justificar sua pretensão de validade buscando reestabelecer o consenso e levando, por meio de razões, à aceitação do enunciado. Habermas considera o cumprimento destas três pretensões como necessário para que um falante e um ouvinte cheguem a um comum acordo. Ou seja, o entendimento precisa suprir os três níveis simultaneamente e, para tal, o falante deve buscar:

(a) realizar uma ação de fala *correta* tendo em vista o contexto normativo dado, a fim de que se estabeleça uma relação interpessoal entre ele e o ouvinte, enquanto relação reconhecida de modo legítimo; (b) fazer um enunciado *verdadeiro* (ou uma pressuposição *acertada* de existência), a fim de que o ouvinte assuma e partilhe o saber do falante; e (c) expressar de maneira veraz opiniões, intensões, sentimentos, desejos etc. a fim de que o ouvinte acredite no que é dito. (HABERMAS, 2012a, I, p. 532).

O ouvinte que busca um comum acordo não pode se eximir de fazer referência às pretensões de validade e, também, não pode se eximir de pretender validade para o que diz. Desta forma, o ouvinte que busca criticar a enunciação, a faz com relação a uma destas três pretensões, como exposto no exemplo acima.

Cada pretensão, segundo Habermas (2012a, I, p. 533-535), faz referência a um determinado mundo. Quando reivindica *correção*, dá uma ordem, faz uma promessa, compra algo ou se casa, está fazendo referência a algo no *mundo social*; quando reivindica *verdade*, afirma algo, narra, explica, apresenta, discute etc. está fazendo referência a algo no mundo dos estados de coisas existentes, ou seja, o *mundo objetivo*; quando reivindica *veracidade*, revela, confessa, admite, etc., refere-se a algo no *mundo subjetivo*, no qual apenas o falante tem acesso.

Os atos de fala puros são divididos por Habermas (2012a, I, p. 534), em atitudes tomadas pelo falante, sendo: (a) ações de fala *constatativas* em que se empregam *sentenças enunciativas*

elementares; (b) ações de fala *expressivas* em que aparecem *sentenças vivenciais elementares*; e (c) ações de fala *reguladoras* em que aparecem *sentenças exortativas elementares* (como ordens) ou *sentenças intencionais elementares* (como em promessas).

O quadro abaixo demonstra como se relacionam cada atitude do falante e sua pretensão de validade correspondente assim como a referência ao mundo que a ação de fala faz.

Quadro 1: Estrutura do ato de fala

Atitudes básicas	Pretensões correspondentes	Referências ao mundo
Constatativas	Verdade	Objetivo
Expressivas	Veracidade	Subjetivo
Reguladoras	Correção	Social

Fonte: O autor.

O falante que busca entender-se com outro tem que inserir seus atos nos três tipos de relação com o mundo e reivindicar validade nas três pretensões. Quando o ouvinte reconhece a pretensão de validez e a aceita, tem-se um êxito ilocucionário que, como destaca Cenci (2011, p. 117), “é relevante para a ação em razão de que com ele se estabelece uma relação interpessoal entre falante e ouvinte”. Neste caso, pergunta-se o que leva o ouvinte a confiar na pretensão de validade levantada pelo falante e a concordar com ele. Para Habermas (2012a, I, p. 523),

Um falante, digamos assim, pode *motivar racionalmente* um ouvinte a aceitar a oferta de seu ato de fala porque pode assumir [...] a *garantia* de que, se necessário, poderá apontar razões convincentes e sustentáveis em face de uma crítica que o ouvinte possa apresentar contra a pretensão de validade.

Neste sentido, o êxito ilocucionário é atribuído ao compromisso assumido pelo falante de resgatar as pretensões criticadas pelo ouvinte e justificar sua validade até que se reestabeleça o consenso de fundo abalado. O resgate de tais pretensões é feito mediante razões, as quais estão ligadas internamente à pretensão de validez. Esta ligação refere-se à capacidade de o falante motivar o ouvinte a aceitar sua oferta. Como destaca Maeve Cooke (1997, p. 104-105, Tradução nossa), “a discussão até agora levou à conclusão de que um ouvinte que busca compreender uma dada declaração, tem que conhecer as condições sob as quais um orador poderia ter razões convincentes para manter uma afirmação como válida”⁴.

⁴ “[...] the discussion so far has led to the conclusion that a hearer, in order to understand a given [...] utterance, has to know the conditions under which a speaker could have convincing reasons for holding that statement (prediction, assertion, disclosure) to be valid (Cooke, 1997, p. 104-105).

Mediante as três pretensões, qualquer ato de fala pode ser criticado. No que tange à pretensão de veracidade, por ser ligada ao mundo subjetivo, mundo no qual o falante tem acesso privilegiado, quando ocorrer crítica, a confiança só poderá ser reestabelecida “espontaneamente na medida em que o locutor provar, pela consistência de seu comportamento, que de fato estava sendo sincero” (RAUBER, 1999, p. 68). Por outro lado, no caso das pretensões de verdade e correção normativa, quando são problematizadas, demandam que ocorra a “saída da interação espontânea do contexto do mundo da vida e da ação comunicativa e o ingresso no discurso argumentativo” (CENCI, 2011, p. 121).

Neste caso, o discurso argumentativo é motivado pela crítica de alguma pretensão de validade proposta pelo falante, e só será encerrado por meio do consenso que pode levar o ouvinte a aceitar a oferta ou não. Dentro deste esquema, apenas as pretensões de “verdade” e “correção” são passíveis de resgate argumentativo, pois, referem-se ao mundo objetivo e social, ambos externos ao indivíduo. Por sua vez, o discurso ao qual os participantes de uma argumentação são inseridos, após a crítica de uma pretensão de validade, não pode ser motivado por coações externas ou ações estratégicas, mas sim, como destaca Rauber (1999, p. 69), a única coação permitida é a coação do melhor argumento, ou, a *coação sem coação*.

Por meio do discurso ocorre o resgate das pretensões de validade possíveis de serem justificadas de forma argumentativa. Nas palavras de Siebeneichler (1989, p. 97), o resgate das pretensões ocorre, “[...] na forma de discurso teórico, da pretensão de verdade do conteúdo proposicional assertórico dos proferimentos cognitivos referentes ao mundo objetivo e resgate, na forma de discurso prático, da pretensão de correção das normas que devem comandar a ação social.”

A proposta do resgate discursivo indica a possibilidade de serem reformuladas e, principalmente, corrigidas as ofertas que não condizem com a união de interesses de todos os participantes em prol do êxito ilocucionário, ou a coordenação comum de ações, até que se reestabeleça o consenso e se chegue a um comum acordo. Ambos os discursos, *prático* e *teórico*, contêm a mesma lógica, sendo que deve suprir três etapas. Para exemplificá-las, utilizaremos duas proposições citadas por S. P. Rouanet (2001, p. 289):

- a) “A água dilata neste recipiente”.
- b) “Deves devolver tal quantia a X até o fim do mês”.

As proposições acima exemplificadas correspondem, (a) ao mundo objetivo que, em caso de crítica deve ser explicada em um discurso teórico; e, (b) ao mundo social, que em caso

de crítica deve ser justificada em um discurso prático. Considerando a equidade na lógica do discurso, as etapas expostas por Rouanet (2001, p. 289-290) são as seguintes:

- 1) Fato explicativo ou justificado – no primeiro caso, a circunstância de que a água fora aquecida, e no segundo caso, a de que a quantia fora emprestada até o fim do mês;
- 2) Fundamentação (*Begrundung*) discursiva – no primeiro caso, uma das leis da termodinâmica, e no segundo caso, uma norma genérica, prescrevendo, por exemplo, que as dívidas devem ser pagas pontualmente;
- 3) Provas casuísticas – no primeiro caso, uma série de observações sobre as covariações [*sic*] entre o volume, o peso e a temperatura dos corpos, e no segundo, uma série de alusões às consequências práticas da observância ou não-observância da norma, como argumento de que os empréstimos facilitam a circulação flexível de recursos escassos, etc.

A apresentação de argumentos, conforme as etapas acima citadas, levam a aceitação ou não da proposição expressa e criticada pelo ouvinte. “O argumento constitui, pois, uma manifestação ou comportamento racional, que é criticável e, portanto, corrigível, podendo ser melhorado sempre que se descobrem erros” (SIEBENEICHLER, 1989, p. 97). O consenso que se obtém no processo de argumentação é tomado como critério de verdade, desde que permaneça a possibilidade de se questionar constantemente, modificar e rever os proferimentos levantados pelos atores da interação.

Os participantes de uma interação baseiam-se em uma tríplice referência ao mundo, ou seja, um acordo obtido na vida quotidiana refere-se ao mesmo tempo a um “saber proposicional compartilhado intersubjetivamente, numa concordância normativa e numa confiança recíproca” (HABERMAS, 1989, p. 167). Neste sentido, para que os agentes cheguem a um acordo, eles precisam se entender acerca de algo no mundo. Como aponta Pizzi (2005, p. 129), a referência aos três mundos que o falante faz com um ato de fala, salienta a relação entre a fala e o conteúdo do agir comunicativo, fazendo referência a uma realidade histórica e humana ou a um “mundo da vida”.

2.4 MUNDO DA VIDA

O ato de fala que busca o entendimento tem sua base no que Habermas denominou mundo da vida (*Lebenswelt*). Este conceito é tomado como um “conceito complementar” do agir comunicativo e desenvolvido em comparação com as definições dadas pela fenomenologia, em especial E. Husserl, A. Schütz e M. Heidegger. Em contrapartida à essas teorias, o mundo da vida é desenvolvido por Habermas no âmbito comunicativo, como reconstrução do conceito fenomenológico e hermenêutico, feita com a saída da relação consciência/mundo para a relação

linguagem/mundo. Esta tarefa é realizada com o passo dado por Wittgenstein da filosofia da consciência para a teoria da linguagem.

A reconstrução do conceito fenomenológico, leva a uma definição de mundo da vida em que o conceito se torna mais abrangente, contemplando o contexto da comunicação além do contexto da consciência. Neste sentido, contempla “o contexto dos processos de comunicação voltada ao entendimento e ao consenso que é possível obter através da fala (SIEBENEICHLER, 1989, p. 117-118). Com essa amplitude, o mundo da vida passa a ser tomado como um horizonte, como um “pano de fundo” partilhado intersubjetivamente no qual os agentes se movimentam preservando sua subjetividade. Nas palavras de Rouanet (1989, p. 23) “o mundo da vida é o lugar das relações sociais espontâneas, das certezas pré-reflexivas, dos vínculos que nunca foram postos em dúvida”. Estas características o constitui como um lugar “quase-transcendental”, onde os falantes e ouvintes se movimentam. Tal âmbito se refere ao contexto em que os processos do entendimento são formados.

O mundo vivido é compreendido como um horizonte não problematizável, ou seja, algo que o agente está familiarizado, como uma autoevidência, como um consenso de fundo amplamente aceito. Desta forma, destaca Herrero (1986, p. 21), o mundo da vida armazena o trabalho de interpretação realizado pelas gerações anteriores, fornecendo convicções de fundo que são admitidas e compartilhadas, e que não são problematizadas. Este contexto, do qual não podemos sair, está sempre implícito, como que as nossas costas e, ao mesmo tempo, “está sempre presente; porém, somente como um *pano de fundo* para uma sena atual” (HABERMAS 2012b, II, p. 227, grifos do autor).

No agir comunicativo, o mundo da vida refere-se ao contexto de uma determinada situação de ação. Habermas (1989, p. 166), define situação como “um segmento do mundo da vida, recortado em vista de um tema”. Por sua vez, no mesmo texto, o filósofo define o tema como uma conexão com os interesses e objetivos dos participantes, ou seja, o tema é o objeto sobre o qual os integrantes de uma interação buscam se entender. Assim, o mundo da vida “fornece os *recursos* para os processos de interação com os quais os participantes da comunicação procuram suprir a carência de entendimento mútuo que surgiu em cada situação de ação (HABERMAS, 1989, p. 167).

Neste sentido, para o observador da ação,

[...] o mundo da vida constitui uma reserva (*ressource*) de ideias e convicções não problemáticas, um celeiro de saber organizado linguisticamente e transmitido culturalmente, uma fonte de modelos de interpretação, da qual os participantes da ação lançam mão para suprimir as exigências e necessidades de entendimento que aparecem numa determinada situação. (SIEBENEICHLER, 1989, p. 119).

Desta forma, o mundo da vida caracteriza-se como o horizonte, a partir do qual os agentes podem levantar pretensões que se referem simultaneamente a algo no mundo objetivo, social e subjetivo, como três formas de relações do tipo “ator-mundo”. Para os falantes, esta referência a determinados mundos específicos funciona como “uma moldura no interior da qual tecem e interpretam definições comuns relativas à situação de sua ação” (HABERMAS, 2012b, II, p. 221). Para Pizzi (1994, p. 64), mesmo quando os agentes extrapolam o horizonte de uma situação dada, eles voltam a se encontrar em um novo âmbito, que também está previamente interpretado e atualizado.

A partir da interpretação feita pelo filósofo alemão, de que o mundo da vida funciona como um reservatório de interpretações e convicções, podemos destacar agora seus componentes estruturais simbólicos que, segundo Habermas (2012b, II, p. 252) são: a) cultura; b) sociedade; e c) personalidade.

- a) Cultura, como o estoque ou, a reserva de saber, utilizada pelos indivíduos para extraírem interpretações à medida que estão buscando entenderem-se sobre algo no mundo.
- b) Sociedade, como ordens legítimas, por meio das quais os participantes de uma comunicação regulam a pertença a grupos sociais, garantindo assim a solidariedade.
- c) Por fim, a solidariedade é definida como o conjunto de competências que faz um sujeito ser capaz de fala e de ação, o capacitam de participar de processos de entendimento, garantido assim a afirmação de sua própria identidade.

O mundo da vida tomado como horizonte da situação de uma ação comunicativa, age também de maneira inversa, onde a ação sobre o mundo da vida gera a reprodução do mesmo, ou seja, a interação do dia-a-dia, é o meio pelo qual a cultura, sociedade e a pessoa se reproduzem. Neste sentido,

A cultura se renova através da *reprodução cultural* que permite a continuidade e o crescimento do saber. A sociedade se reproduz através da *interação social*, i, é, a coordenação da ação segundo regras reconhecidas intersubjetivamente, e da produção de solidariedade dos grupos pela aquisição de capacidade generalizadas de ação. A pessoa se reproduz na *socialização*, i, é, mediante o processo de formação da identidade pessoal e da responsabilidade social. (HERRERO, 1986, p. 21).

Os agentes inseridos no mundo da vida não podem se eximir dele, apenas transformam-se em intérpretes do horizonte do qual fazem parte. Isso implica que “na *práxis* comunicativa

do dia-a-dia não existem situações inteiramente novas ou completamente desconhecidas” (SIEBENEICHLER, 1989, p. 121), pois as situações que se colocam, surgem de um contexto previamente interpretado, ou, de uma reserva de saber cultural que já é comum e compartilhada pelos agentes, porém, sem jamais ser fechada a revisão. Neste sentido, “a práxis cotidiana fundamenta-se, pois, sobre um consenso, embora intuitivo e provisional, oferecendo a provisão de auto-evidências [*sic*] culturais e linguísticas, reconhecidas por todos” (PIZZI, 2005, p. 184).

O mundo da vida refere-se ao “pano de fundo” da comunicação, onde as experiências do cotidiano são desenvolvidas e, por meio de atos de fala, o saber constitutivo é transformado em tema, ou seja, o saber “atemático” é transformado em saber “tematizado”. Isso ocorre a partir de um fragmento do mundo da vida que exige fundamentação racional, o que é feito utilizando como instrumento o saber da linguagem. Nesse processo de tematização, os indivíduos apresentam pretensões de validade uns frente aos outros. A discordância por parte do ouvinte de uma destas pretensões, exige do falante uma justificação acerca da *verdade* do conteúdo, da *retidão* das normas e da *sinceridade* do falante.

Por meio da justificação, pode-se comprovar a validade do conteúdo proposicional questionado, retomando assim o consenso abalado. Desta forma, “a validade somente perde sua conexão com o mundo da vida em um aspecto, o qual permanece em suspenso até conseguir o consenso, aceito por todos, a respeito do aspecto em questão” (PIZZI, 2005, p. 191). A busca por reestabelecer o acordo abalado acerca de algo no mundo da vida, faz referência não só ao saber relativo ao mundo da vida, como também, ao saber relativo à linguagem ou à competência comunicativa dos indivíduos. O saber relativo à linguagem é o saber que os interlocutores utilizam para fazer referência às regras de caráter universal, regras estas que estão ligadas à competência comunicativa, possibilitando não só o comum acordo, mas também a coordenação de ações.

O saber da linguagem, como já exposto acima, habilita os falantes a empregarem corretamente sentenças em enunciados. Desta forma,

[...] os sujeitos podem chegar a entenderem-se e definir normas de ação com caráter universal. A competência comunicativa (ou linguística) está vinculada às estruturas universais, sempre subjacentes na ação comunicativa, a qual orienta o agir por meio de pretensões de validade. (PIZZI, 2005, p. 200).

Um ato de fala visa o reconhecimento de sua validade pelos demais concernidos. Para isso, precisa cumprir com pretensões universais necessárias em qualquer interação. Tais

pretensões (verdade, veracidade, correção), quando cumpridas, levam à aceitação, por parte do ouvinte, da pretensão de validade proposta.

Neste sentido, Habermas vê a possibilidade de fundamentação de normas morais ainda no contexto das interações cotidianas, ou seja, no mundo da vida, o qual oferece os conteúdos para uma proposta deontológica da moral. Esta possibilidade será abordada no próximo capítulo.

3 O DIÁLOGO COM O ARGUMENTO CÉTICO E A FUNDAMENTAÇÃO DA ÉTICA DISCURSIVA

A teoria discursiva da moral fundamentada por Apel e Habermas, caracteriza-se como uma corrente “pós-kantiana”, realizando importantes transformações a partir dos postulados kantianos. Como destaca Habermas (1989, p. 62), nesta esteira estão filósofos como John Rawls, Ernest Tugendhat e Karl Otto-Apel, buscando condições que possibilitem uma avaliação imparcial de questões práticas, as quais devem ser baseadas unicamente em razões. Na compreensão habermasiana, de todas estas propostas, a *ética do Discurso* desenvolvida por Apel é a mais promissora para propor a fundamentação de uma ética universalista, que se oponha as correntes *não-cognitivistas*.

Na proposta do não-cognitivismo, questões como “o que devo fazer ?” são afastadas da discussão racional na medida em que não podem ser respondidas do ponto de vista da racionalidade meio-fim” (HABERMAS, 1989, p. 63). Neste sentido, o pensamento moderno, sobretudo com Alasdair MacIntyre, propõe que “em questões práticas a razão na modernidade consegue algo somente sobre os meios, mas não sobre os fins” (PINZANI, 2009, p. 127). Este problema pode ser corrigido a partir de uma *teoria da sociedade* ou a partir de intuições morais já desenvolvidas no cotidiano dos indivíduos. A fundamentação apresentada por Habermas é colocada em oposição às correntes não-cognitivistas, tais como o “empirismo” e o “racionalismo crítico”, cujos modelos são considerados pelo filósofo alemão como argumentos “céticos morais”, justamente por não considerarem uma fundamentação universalista possível.

Em resposta a estas correntes, Habermas busca demonstrar que há fenômenos morais ainda no contexto cotidiano do mundo da vida, construindo assim uma fundamentação moral a partir de baixo. Essa tarefa é cumprida com a utilização da teoria de Peter Strawson exposta no ensaio “Liberdade e Ressentimento”. O argumento de Strawson é desenvolvido a partir de uma análise da indignação que sentimos após uma ofensa ou do ressentimento, que funciona como “expressão de uma condenação moral” (HABERMAS, 1989, p. 64). Esse ressentimento é presente no indivíduo até que o ato de ofensa seja reparado com um pedido de desculpas, sendo que qualquer indivíduo está sujeito a este sentimento. Tal argumentação leva em conta a reação emotiva, demonstrando, assim, a realidade da experiência moral e apresentando uma objetividade intrínseca ao universalismo do fato moral. Isso possibilita a Habermas fundamentar uma ética cognitivista.

O filósofo alemão trabalha a partir de quatro observações acerca do ressentimento. As observações, referem-se à causa de reações e atitudes de partes ofendidas em relações de

reciprocidade. Ou seja, “Situações nas quais uma pessoa é ofendida ou ferida pela ação de outra e em que, na ausência de considerações especiais, pode esperar-se de forma natural ou normal que a pessoa ofendida sinta ressentimento” (STRAWSON, 1995, p. 44, tradução nossa)⁵. Para a primeira observação acerca do ressentimento analisada por Habermas, devemos levar em conta que, para Strawson, diante de ações que nos causam ressentimento ainda é possível o perdão, seja como pedido ou como concessão, visto que o perdão exige a renúncia do ressentimento produzido por determinada ação. Sendo assim, para Habermas (1989, p. 64) quando pedimos desculpas reparamos uma ação realizada em uma interação perturbada.

Strawson aponta duas formas de desculpas, sendo que uma delas consiste no fato de que sentir ressentimento pela ação não é apropriado, visto que não era o objetivo do ator ou ele não tinha escolha. Ações como esta são percebidas nos casos que: “O agente era o mesmo, mas estava confuso ou transtornado, era um neurótico ou simplesmente uma criança” STRAWSON, 1995, p. 46, tradução nossa)⁶. Aqui, ele faz uma comparação entre a atitude de participar de uma relação humana e a atitude objetiva. No que se refere à atitude objetiva, esta pode assumir diversas formas, tais como repulsa, medo, piedade. Porém, não pode incluir atitudes que são típicas de relações interpessoais, tais como o ressentimento e a gratidão. Neste sentido,

A atitude objetiva pode emocionalmente dar-se de múltiplas formas, mas não de todas: pode incluir repulsa ou medo, piedade ou inclusive amor, embora não todos os tipos de amor. No entanto, não pode incluir a gama de atitudes e sentimentos reativos que são próprios do compromisso e da participação em relações humanas interpessoais com outros; não pode incluir o ressentimento, a gratidão, o perdão, a ira e o gênero de amor que dois adultos sentem as vezes um pelo outro (STRAWSON, 1995, p. 47, tradução nossa).⁷

Sendo assim, para Strawson, em uma atitude completamente objetiva, não seria possível argumentar com o indivíduo, visto que os únicos sentimentos são os que são independentes de uma relação interpessoal. É o caso da forma como tratamos pessoas transtornadas, em que o sentimento de ressentimento é suspenso, pois tratamos o indivíduo como algo no mundo, porém fora da relação interpessoal. Na interpretação de Habermas (1989, p. 65) “essa consideração

⁵ “situaciones en las cuales una persona es ofendida o herida por la acción de otra y en las que, en ausencia de consideraciones especiales, puede esperarse de forma natural o normal que la persona ofendida sienta resentimiento” (STRAWSON, 1995, p. 44).

⁶ “El agente era él mismo, pero se halla deformado o trastornado, era un neurótico o simplemente un niño” (STRAWSON, 1995, p. 46).

⁷ La actitud objetiva puede hallarse emocionalmente matizada de múltiples formas, pero no de todas: puede incluir repulsión o miedo, piedad o incluso amor, aunque no todas las clases. Sin embargo, no puede incluir la gama de actitudes y sentimientos reactivos que son propias del compromiso y la participación en relaciones humanas interpersonales con otros; no puede incluir el resentimiento, la gratitud, el perdón, la ira o el género de amor que dos adultos sienten a veces el uno por el otro. (STRAWSON, 1995, p. 47).

leva Strawson à conclusão de que as reações pessoais do ofendido, por exemplo, os ressentimentos, só são possíveis na atitude performativa de um participante da interação”.

A segunda consideração é destacada por Habermas, a partir da necessidade existente de que o filósofo moral precisa “adotar uma perspectiva a partir da qual possa perceber os fenômenos morais enquanto tais” (HABERMAS, 1989, p. 65). Em um ato de ofensa, percebe-se duas vias que reparam a ação: a atitude de pedir desculpas realizada pelo ator da injustiça; e o perdão concedido pelo receptor da injustiça ou o ofendido. Intrínseca a estas atitudes está uma gama de sentimentos, dos quais podemos destacar a culpa e a obrigação.

Para Strawson, apenas a atitude performativa (na interação) do cotidiano nos dá acesso às emoções. Essa visão leva a uma inevitabilidade dos sentimentos morais, ou seja, “o engajamento que assumimos na medida em que pertencemos a um mundo da vida não é algo que possamos revogar a nosso bel-prazer” (HABERMAS, 1989, p. 66). Porém, a atitude objetiva, amplamente destacada por Strawson (1995, p. 49) nos dá a possibilidade de uma visão, não só de pessoas que estão à margem da interação, mas, de certa forma, também de pessoas com atitudes consideradas normais no mundo, porém, não poderíamos manter tal atitude por muito tempo. Para Habermas (1989, p. 67), a ética, da perspectiva de um observador, resulta na reinterpretção das intuições morais do cotidiano e, sendo assim, não alcançaria um efeito esclarecedor se caso fossem verdadeiras, ou seja, as éticas empiristas não atingem as intuições do cotidiano, tal como a filosofia moral que interpreta tais intuições adquiridas no curso da socialização. Esta perspectiva, segundo Habermas torna necessário que a filosofia moral parta da prática comunicativa do cotidiano, ou seja, de forma interna.

A terceira consideração desenvolvida por Strawson é apontada por Habermas como o caráter universal da validade de normas morais. Consideremos que, em uma interação entre dois sujeitos particulares, um dos atores comete um ato injusto, o que gera ressentimento no outro ator. Neste caso, a indignação sentida por um dos atores não corresponde apenas à interação particular entre eles, mas sim pela violação de uma *expectativa normativa* subjacente. Essa expectativa tem sua validade para além da interação entre os dois sujeitos particulares, apontando para uma validade que é considerada por todos os membros de um grupo social, ou por todos os atores imputáveis em geral.

O que temos aqui, como diríamos, é ressentimento em nome de outro, aquele em que nem o interesse pela própria dignidade está implicado; é esse caráter impessoal ou

indireto da atitude com relação a outros, o que dá a qualificação de “moral”. (STRAWSON, 1995, p. 53, tradução nossa)⁸.

Com isso, Strawson determina o caráter impessoal da indignação o que torna a pretensão de validade universal dotada de caráter moral, visto que, “é só a pretensão a uma validade *universal* que vem conferir a um interesse, a uma vontade ou a uma norma a dignidade de uma autoridade moral” (HABERMAS, 1989, p. 68). Essa consideração de Strawson permite Habermas determinar a base de fundamentação da ética do discurso como uma ética cognitivista, visto que é possível demonstrar fenômenos morais ainda no cotidiano.

A última consideração apresenta uma conexão interna entre a autoridade de normas, ou seja, a obrigação de agir conforme a norma; e mandamentos vigentes, ou seja, a pretensão impessoal que indica a legitimidade das normas. Esta última, em caso de necessidade pode ser defendida como legítima. Neste sentido, Habermas (1989, p. 68) aponta o caráter cognitivo das normas morais, destacando a possibilidade de justificar sua ação e até mesmo criticar a validade da norma a qual o outro ator da interação recorre.

[...] a indignação e a censura dirigidas contra a violação das normas só podem se apoiar em última análise num conteúdo cognitivo. Quem faz uma tal censura quer dizer com isso que o culpado pode eventualmente se justificar – por exemplo, recusando como injustificada a expectativa normativa à qual apela a pessoa tomada de indignação. “*Dever fazer algo*” significa “*ter razões para fazê-lo*”. (HABERMAS, 1989, p. 68).

O sentido de *dever fazer algo* significa ter boas razões para fazê-lo, exprime a possibilidade de justificar a escolha entre agir moralmente e de criticar a norma moral vigente. É a partir disso que se desenvolve a crítica ao empirismo, visto que esta corrente modifica a questão “o que devo fazer?”, para “o que quero fazer?”, e “como posso fazê-lo?”. Para Strawson (1995, p. 64), há uma gama de sentimentos adquiridos no cotidiano ou na prática comunicativa, que nos permitem falar em responsabilidade, culpa, condenação e justiça. A rede de sentimento morais garante a abrangência do sentido de justificação moral-prático, visto que “dentro da estrutura ou rede geral de atitudes e sentimentos, que tenho falado, há espaço sem fim para modificar, redigir, criticar e justificar” (STRAWSON, 1995, p. 64–65, tradução

⁸ Lo que tenemos aquí, como se dijésemos, es resentimiento en nombre de otro, uno en el que ni el propio interés ni la propia dignidad están implicados; y es este carácter impersonal o vicario de la actitud, añadido a los demás, lo que le otorga la cualificación de “moral”. (STRAWSON, 1995, p. 53).

nossa)⁹. Porém, tais questões de justificação não são externas a estrutura, mas sim internas a ela, ou na forma como ela se apresenta a nós como o fato da sociedade humana.

No intuito de demonstrar a existência de pretensões normativas análogas às pretensões de verdade, Habermas desenvolve de maneira mais completa a possibilidade de justificação e fundamentação destas pretensões, diante da necessidade de defender uma escolha como correta ou não. Para tal finalidade, a teoria de Toulmin é de grande valia, visto que o pensador desenvolve um paralelo entre sentimentos e percepções. Sendo assim, proferimentos que representam ambos os campos são externados no cotidiano, contendo uma pretensão de validade intrínseca a eles. Quando esta pretensão é questionada, o agente que proferiu o ato de fala pode justificar-se e fundamentar, defendendo que ele é correto ou se é verdadeira. Neste caso, a “crítica teórica às experiências quotidianas enganosas serve para corrigir opiniões e expectativas, a crítica moral serve para modificar maneiras de agir ou corrigir juízos sobre elas” (HABERMAS, 1989, p. 71).

Neste sentido, a afirmação de que *dever fazer algo significa ter boas razões para fazê-lo* aponta para a possibilidade de que as normas morais são passíveis de verdade, ou seja, os enunciados morais podem ser refutados e fundamentados tal como enunciados verdadeiros. O que Habermas pretende com a fundamentação de pretensões normativas análogas a pretensões descritivas é afirmar a possibilidade de uma ética cognitivista, fundada na interação cotidiana entre indivíduos. Por outro lado, as correntes representantes do que Habermas determina céticos morais, buscam negar a proposta de pensadores como Strawson, que pretende “explicar o saber intuitivo dos participantes imputáveis da interação” (HABERMAS, 1989, p. 75). Para argumentar contra esta proposta, o cético moral precisa demonstrar o significado de juízos morais de forma contrária à sua pretensão de validade.

O argumento cético, de que podemos nos referir a moral de maneira empírica leva Habermas (1989, p. 77) a destacar que “as abordagens não-cognitivistas desvalorizam de um só golpe o mundo das intuições morais do cotidiano”. Tais correntes de pensamento não devem ser comparadas às éticas filosóficas, pois, descartam a possibilidade de que questões práticas possam ser passíveis de verdade, deixando de lado as manifestações de sentimentos no cotidiano. Segundo Habermas, as teorias não-cognitivistas fundamentam seus argumentos em duas ideias principais:

⁹ “dentro de la estructura o red general de actitudes y sentimientos de los que he estado hablando hay espacio sin fin para modificar, redirigir, criticar y justificar” (STRAWSON, 1995, p. 64-65).

a) com a observação empírica de que, normalmente, a controvérsia em questões de princípios morais não pode ser dirimida, e b) com o já mencionado fracasso da tentativa de explicar a validade veritativa das proposições normativas, quer no sentido de intuicionismo, quer no sentido de direito natural clássico [...] quer no sentido de uma ética material dos valores, (HABERMAS, 1989, p. 77).

Estas objeções podem ser refutadas por meio de um princípio que permita chegar a um acordo em argumentações morais e, ainda, se considerarmos que pretensões normativas são válidas ou não-válidas em sentido de verdade proposicional. Depois de constatar que buscamos defender pretensões de validade associadas a enunciados normativos, por meio de justificação, agora resta para Habermas destacar se enunciados normativos e enunciados descritivos são ambos passíveis de verdade ou falsidade ou se não podemos associar ambos. Para isso, o filósofo propõe um enfraquecimento no sentido de ‘verdade’, afim de possibilitar uma fundamentação de normas morais de forma análoga às pretensões de verdade.

Como destacamos no primeiro capítulo, a verdade proposicional e a correção normativa são definidas como sendo as únicas pretensões discursivamente resgatáveis. Para o filósofo, elas têm sua “‘sede’ em diferentes elementos da prática comunicativa cotidiana” (HABERMAS, 1989, p. 80). Sendo assim, as *proposições assertóricas* que são empregadas em atos *constatativos* relacionam-se com os fatos, e, por outro lado, os atos de fala *regulativos*, estão empregados em *proposições normativas* e possuem autonomia com relação às proposições *assertóricas*. Entre estes atos de fala, Habermas considera uma relação análoga em que “a verdade das proposições significa a existência de estados de coisas assim como, analogamente a *correção* das ações significa o preenchimento de normas” (HABERMAS, 1989, p. 80). Mesmo considerando uma ligação, há algumas diferenças (que revela não serem idênticas) que ele toma como diferenças interessantes, logo, com relevância para a formulação de normas morais.

A diferença principal apontada por Habermas está entre *fatos* e *normas*. Para o filósofo as normas derivadas de atos de fala *regulativos*, reclama validade independente de reivindicação, ou seja, existe uma autonomia nas normas permitindo que sejam proclamadas secundariamente, sem que percam sua validade deontica. Já nos fatos não existe possibilidade de se excluir os atos de fala e elas manterem a mesma *força assertórica* como as normas. Ou seja, Habermas define as *pretensões de verdade* (com relação ao mundo objetivo) como derivadas apenas de atos de fala, em oposto às *pretensões normativas* (que possuem autonomia perante os atos de fala) como normas em si e proclamadas apenas de maneira secundária pela linguagem.

Neste caso, frente à realidade social, para as quais os atos de fala *regulativos* são proferidos, eles se encontram em relação interna com as pretensões de *validade normativa*.

Existe uma autonomia e uma validade pela relação com a realidade social de forma intrínseca às pretensões normativas ou aos atos de fala regulativos, que não existe em pretensões de verdade. Estas, não possuem autonomia e são inerentes a atos de fala, sendo que, apenas podem obter validade se proferidas pela linguagem.

Com a “objetividade”, Habermas propõe que as normas tornam-se “utópicas” em um sentido pejorativo, pois, os fatos encontram-se de forma independente em um sentido diferente ao modo como se encontram as normas com relação ao mundo objetivo. Sendo assim, para Habermas (1989, p. 82), elas necessitam de indivíduos que satisfaçam ou até mesmo que sigam as normas em um sentido objetivo, para que não se tornem ideais.

O filósofo destaca que existe uma diferença entre a relação “linguagem e mundo social” que é mediatizada pelas pretensões de validade, e a relação “linguagem e mundo objetivo” que não dispõe da dependência recíproca que existe na primeira. Sendo assim, essa relação entre pretensões normativas erguidas por atos de fala regulativos não garante a validade da norma. Ou seja, “[...] entre os estados de coisas existentes e os enunciados verdadeiros existe uma relação unívoca, a ‘existência’ ou a validade social das normas não quer dizer nada ainda acerca da questão se estas também são válidas” (HABERMAS, 1989, p. 82). Ao realizar um proferimento acerca de algo no mundo, a comprovação de que este é verdadeiro, se dá na referência a existência de fato do objeto referido. Com relação a proferimentos normativos, Habermas propõe que deve-se distinguir entre o fato social que reconhece intersubjetivamente uma norma e o fato de uma norma ser digna de reconhecimento.

Assim, destaca a importância existente de a norma encontrar validade na comunidade para a qual é destinada, ou seja, ocorre um reconhecimento e uma aceitação empírica para que seja aplicável. Desta forma não tem importância somente a validade ou a possibilidade de ela ser resgatável para o discurso, mas sim se há validade e reconhecimento intersubjetivo da norma na comunidade racional discursiva.

3.1 A FUNDAMENTAÇÃO DO PRINCÍPIO DE UNIVERSALIZAÇÃO

A fundamentação de um princípio moral, compõe uma das partes mais importantes da construção da teoria ética apresentada pelo filósofo Jürgen Habermas. Neste processo, a possibilidade de fundamentação de princípios seguros fica exposta às investidas do racionalismo crítico, que afirma “não existirem verdades”. Diante de tal crítica o filósofo utiliza-se da argumentação de Karl-Otto Apel afim de refutar o argumento do ceticismo moral, desenvolvendo a fundamentação do *princípio de universalização* a partir de pressuposições

incontestáveis e portanto universais. Contudo, tal utilização faz com que Habermas modifique a proposta apeliana de fundamentação última e a interprete de maneira enfraquecida.

Habermas desenvolve um “princípio ponte” que garante a ligação entre: o discurso prático em uma comunidade ideal de fala, que o filósofo desenvolve como *Princípio Discursivo (D)*¹⁰, e o assentimento universal por todos os possíveis concernidos de uma interação, definindo-o como *Princípio de Universalização (U)*. Este último, assume um caráter dialógico e inovador no meio filosófico.

Neste sentido, Habermas opera uma mudança fundamental no *Imperativo categórico* kantiano que permite a sua proposta estruturar-se no campo da linguagem. Para o filósofo, é necessário que o imperativo seja desligado da filosofia transcendental, como é pensado em Kant, sendo reconstruído em termos de análise da linguagem. Frente a isso, a razão prática não se pauta mais no sujeito transcendental, mas sim em uma reconstrução dialógica no discurso prático. A posição dialógica, ou argumentativa da ética do discurso desenvolve-se como uma filosofia “pós-kantiana” que, segundo Cortina (2010, p. 184), busca superar Kant ao rebaixar o etnocentrismo de sua filosofia com a fundamentação de um princípio ético que não expresse as intuições de apenas uma cultura, mas um princípio que tenha validade universal. Sendo assim, estabelece diferenças consideráveis à teoria monológica, como podemos ver na utilização que Habermas faz da teoria de Thomas McCarthy ao destacar, que a ética discursiva diferente do imperativo categórico deve levar a seguinte formulação em consideração.

[...] ao invés de prescrever a todos os demais como válida uma máxima que eu quero que seja uma lei universal, tenho que apresentar minha máxima a todos os demais para o exame discursivo de sua pretensão de universalidade. O peso desloca-se daquilo que cada (indivíduo) pode querer sem contradição como lei universal para aquilo que todos querem de comum acordo reconhecer como norma universal. (McCARTHY, 1980 apud HABERMAS, 1989, p. 88).

Neste aspecto o *imperativo* categórico, que antes era o critério último da moralidade para Kant, é apresentado por Habermas como um “processo argumentativo” que deve ser desenvolvido em um discurso prático, participativo, em que todos os envolvidos possam manifestar-se em um patamar de igualdade. Como destaca Freitag (2005, p. 102) “o imperativo categórico é transformado num princípio universalizável, na situação dialógica ideal, perdendo sua autoridade como critério moral absoluto ‘puro’”.

¹⁰ Tal princípio é definido pelo filósofo da seguinte forma: “só podem reclamar validade as normas que encontrarem (ou possam encontrar) o assentimento de todos os concernidos enquanto participantes de um Discurso prático” (HABERMAS, 1989, p. 116). Este discurso é um discurso real entre indivíduos capazes de fala e ação.

Com esse argumento, Habermas apresenta a principal mudança de sua teoria com relação às correntes morais vigentes na contemporaneidade. Contudo, apesar de modificar e de reestruturar o *Imperativo Categórico* para uma estrutura discursiva, a ética discursiva não refuta totalmente a teoria kantiana. Ao contrário, desenvolve o *Imperativo* em sentido consensual “como o princípio de reciprocidade generalizada, ou princípio de universalização (PU)” (DUTRA, 2002, p. 131). Sendo assim, mesmo com a diferenciação e a reconstrução efetuada por Habermas de modo discursivo, este ainda mantém a base universalista na formulação do princípio “U”, sustentando pontos primordiais da teoria de Kant. A diferença principal entre os pensadores está, sobretudo, na forma de dar conta da validade das normas morais. Habermas realiza esta tarefa de maneira dialógica e por meio do reconhecimento de todos os possíveis concernidos em uma interação comunicativa. Para Dutra (2002, p. 131), a reformulação do imperativo categórico explicita uma ideia que já está dada na lei moral kantiana, talvez não diretamente, mas estaria implícita. Trata-se da ideia de que uma norma moral só está fundamentada se todo ser racional puder aceitá-la, o que se refere a comunidade de todos os seres racionais em um *reino dos fins*.

Kant interpreta as leis morais como abstratamente universais, em que estas têm o valor que me é dado pela razão, igual para todos em sentido universal, sendo que “as normas morais não estão justificadas, digamos, desde sempre, de antemão” (DUTRA, 2002, p. 132). A fundamentação se dá pela aplicação do *imperativo categórico* definido por Kant da seguinte forma: “age segundo uma máxima tal que possa ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal” (KANT, 2007, p. 59). A diferença estabelecida por Habermas está no fato de que o projeto proposto por Kant parte puramente da razão do indivíduo e, por sua vez, Habermas estabelece um projeto discursivo em que não é possível fundamentar a moral sem a interação comunicativa entre os membros de uma comunidade.

O processo proposto pela ética discursiva é centrado no discurso prático, e na necessidade de justificação da norma, para que obtenha assentimento de todo o sujeito dotado de fala e ação. Para tal, torna-se necessário que para a resolução de conflitos morais, sejam considerados os efeitos colaterais e as consequências da aplicação de determinada norma e estes devem ser aceitos por todos os atingidos pelos princípios morais. Sendo assim, a teoria habermasiana é desenvolvida a partir do que é expresso pela vontade de todos em um discurso sem coação, levando em conta apenas o melhor argumento. Neste sentido, “nem um só indivíduo pode decidir monologicamente, nem todos podem decidir sem argumentação” (DUTRA, 2002, p. 139). Isso torna evidente a necessidade de diálogo em todos os casos de fundamentação de normas morais, ou seja, todos os concernidos de um discurso devem

convencer-se de que a norma proposta é melhor. Sendo assim, “[...] o que determina o caráter moral de uma norma de ação, ou seja, a justificação, é que tal norma possa oferecer as razões que a fundamentam e ser reconhecida como justa por qualquer um que exigisse tais razões” (DUTRA, 2002, p. 140).

Com isso a ação moral é aquela que pode ser universalizada, ou seja, que pode obter consenso de qualquer possível concernido de uma interação. Nesta perspectiva, a teoria ética de Habermas introduz um princípio que tem como função garantir que, normas que não alcancem o assentimento de todos os possíveis concernidos de um discurso não sejam validadas moralmente. Mas sim, apenas aquelas normas que são possivelmente aceitas por todos em uma esfera universal, possam ser consideradas normas morais.

3.2 O ARGUMENTO APELIANO E A REFUTAÇÃO DO RACIONALISMO CRÍTICO.

É clara a necessidade de ampliar o horizonte que o princípio de universalização abrange. O simples movimento de universalização da norma poderia validar como morais proposições não-morais se a exigência fosse apenas torná-la universal por meio do princípio ponte. Sendo assim, o princípio de universalização requer um conceito de *universalidade e imparcialidade* tanto na obediência à regra como na universalização, o que remete ao reconhecimento intersubjetivo para que seja realmente validada uma norma moral.

Como *imparcialidade*, Cenci (2011, p. 135) destaca a “capacidade de uma norma de ação poder ser reconhecida como válida por qualquer um que exija razões para tal”, ou seja, cada um deve considerar todos os outros sempre que considerar interesses particulares. Quanto à *universalidade* “implica a exigência de que as normas contemplem o interesse comum a todos os concernidos e o assentimento universal destes” (CENCI, 2011, p. 135) Neste caso, só são imparciais aquelas normas “que, por encarnarem manifestamente um interesse comum a todos os concernidos podem contar com o assentimento universal” (HABERMAS, 2003, p. 86).

O reconhecimento consiste em considerar a aplicação da norma a todos os possíveis concernidos e se estes, em determinada situação, a exerceriam como guia de suas ações. Para tal, o sentido legítimo de *imparcialidade* que o juízo necessita é dado a partir de uma real possibilidade de assentimento de concernidos do discurso prático, ou seja, um discurso real que busca o entendimento sobre uma máxima que, posteriormente, é universalizada para verificar o possível reconhecimento universal. Para Habermas este é o real sentido de imparcialidade, definida a partir da possibilidade de universalização de normas que manifestem interesse primeiramente a todos os concernidos em um discurso prático, também definido pelo filósofo

como o *Princípio Discursivo* (D) e que, em um segundo momento, encontrariam assentimento universal.

Contudo, como segue a argumentação de Habermas, orienta para que não se confunda o princípio de universalidade “U” com o princípio da ética do discurso “D” já fundamentado. O *princípio Discursivo* destaca que, “[...] uma norma só deve pretender validez quando todos os que possam ser concernidos por ela chegarem (ou possam chegar), enquanto *participantes de um Discurso prático*, a um acordo quanto à validez dessa norma” (HABERMAS, 1989, p. 86, grifo do autor).

A fundamentação do princípio de universalização, como princípio-ponte estabelece a ligação entre o caráter impessoal e o universal das normas válidas. No discurso teórico, esta função é exercida por cânones da indução; já no discurso prático, é necessário um princípio que realize esta ligação. Habermas introduz “U” com este objetivo e considera que “só com a fundamentação deste princípio-ponte [...] poderemos dar o passo para uma Ética do Discurso” (HABERMAS, 1989, p. 87). O objetivo do princípio é “assegurar que somente as normas que exprimam uma vontade universal possam ser aceitas como válidas ” (CENCI, 2011, p. 134).

Com a exposição de “U”, Habermas parte para a fundamentação deste, etapa mais importante de sua Ética Discursiva. Nesta etapa, enfrenta as objeções do *racionalismo crítico* a partir da teoria de Hans Albert, o qual, segundo Dutra (2005, p. 170) considera que “as deduções lógicas têm uma função relevante nas questões de fundamentação”. Para Albert (1976, p. 25), “um argumento dedutivo válido – uma dedução lógica – é uma sequência de enunciados, de premissa e conclusões, entre as quais existem determinadas relações lógicas, isto é, uma conclusão deduzível das premissas com a ajuda de regras lógicas ”. Ou seja, a fundamentação de conhecimento exige que se apresentem princípios que podem ser considerados seguros e indubitáveis, aos quais chega-se através da dedução.

O racionalismo crítico, determina que a busca por princípios seguros leva ao que Albert (1976, p. 26) denomina *Trilema de Münchhausen*, que revela: 1) um *regresso infinito*, ou a necessidade de voltar atrás buscando fundamentar o enunciado, sem chegar a uma base segura; 2) um *círculo lógico*, que se refere a retomada de enunciados já colocados anteriormente necessitando de fundamentação; ou 3) uma *interrupção do procedimento*, o que levaria a suspensão arbitrária do princípio de fundamentação. Esse trilema é percebido em toda a tentativa de fundamentação, haja visto que quando se pretende uma fundamentação “para *tudo*, então terá que se exigir, também, uma fundamentação para os conhecimentos aos quais foi remetida a concepção – ou seja, o referido conjunto de enunciados – a fundamentar” (ALBERT, 1976, p. 26). Trata-se de uma busca por fundamentos seguros, que leva a um regresso ao infinito

na tentativa de encontrar um conhecimento verdadeiro primeiro. Segundo Cenci (2011, p. 51), somente recorrendo a um ponto arquimédico¹¹, que remete à terceira alternativa do trilema, pode-se fornecer uma certeza que possibilite defender uma fundamentação que seja suficiente.

Recorrer ao terceiro argumento do *Trilema de Münchhausen* significa remeter-se a enunciados que são autoevidentes, ou seja, não necessitam de fundamentação alguma e por este motivo, estão na base da fundamentação de todos os outros enunciados. Tal saída representa um ponto de interrupção na fundamentação, destacando que os enunciados onde ocorrem tal interrupção são seguramente verdadeiros ou, como Albert (1976, p. 27) destaca, um *dogma*. Sendo assim, a busca por enunciados que não necessitam de fundamentação nos leva a um dogmatismo tal como proposto pelo filósofo.

Por outro lado, a alternativa colocada pelo racionalismo crítico diante da impossibilidade de fundamentação é não tratar os princípios julgando-os como última pressuposição. Isso remete ao argumento falibilista que propõe:

Se, todavia, se coloca ao invés da ideia de fundamentação a *ideia de verificação crítica*, da discussão crítica de todos os enunciados em questão, com a ajuda de argumentos racionais, neste caso se renuncia à certezas auto fabricadas, mas tem-se a perspectiva de aproximar-se mais da verdade, através da tentativa-e-erro – através da construção experimental de teorias comprováveis e sua discussão crítica baseada em pontos de vista relevantes -, sem, contudo, jamais alcançar a certeza. (ALBERT, 1976, p. 52, grifos do autor).

Sendo assim, o argumento proposto pelo racionalismo crítico visa levar em conta que todos os enunciados sejam tomados como hipótese falíveis, o que livra a argumentação do já proposto *Trilema de Münchhausen*, visto que não busca enunciados seguramente verdadeiros, ou dogmáticos. Neste sentido, Azúa (1992, p. 24) expõe que para o racionalismo crítico, uma teoria será tanto mais válida, quanto mais confirmada seja, ou quanto mais tenha resistido as tentativas de falsificação. Para Cenci (2011, p. 52), a posição adotada pelo racionalismo crítico contradiz as tradições clássicas impossibilitando que nossas concepções sejam confirmadas no futuro, o que demonstra que a certeza fora sacrificada pelo argumento falibilista.

No campo da ética, a crítica elaborada por Albert (1976, p. 88) se mantém, destacando que a busca por um ponto arquimédico é inútil, tanto na ética, assim como nas ciências. Para tal crítica, o filósofo propõe que os argumentos morais sejam tomados como hipóteses competitivas, sendo submetidas também ao método falibilista. Neste sentido, “Albert propõe,

¹¹ O ponto arquimédico é um termo que se refere a Arquimedes, que propunha um ponto estático e firme para movimentar toda a Terra de seu lugar. Neste sentido, Descartes utilizou-se deste exemplo em sua obra *Meditações sobre Filosofia Primeira* para exemplificar a busca por algo seguramente certo, mesmo que isso fosse o próprio fato de que não existisse nada de certo.

por entender que a metodologia da verificação crítica pode ser aplicada também ao âmbito da ética, que se abra mão de critérios ou pressupostos últimos” (CENCI, 2011, p. 53). Não sendo mais uma busca para fundamentar axiomas morais, mas sim, entende-los como hipóteses que devem ser submetidas ao falseamento por meio da experiência. Aqui a moral se pauta na escolha de um modo de vida, fundado na *práxis* social, ou seja, “a moral deve ser ancorada na consciência dos homens e nas situações sociais” (ALBERT, 1976, p. 95).

Segundo Cenci (2011, p. 56), o argumento proposto pelo racionalismo crítico, o qual limita a fundamentação última ao modelo dedutivo, repousa sobre uma falácia abstrativa que, se superada, permite que se veja o argumento da fundamentação última de outra ótica, por meio de uma forma reflexiva pragmático-transcendental. Este argumento funda-se na apresentação de pressupostos, os quais todo o falante que busca dialogar com um ouvinte precisa necessariamente defender. Estes pressupostos fazem com que o racionalismo crítico, mesmo negando a possibilidade de fundamentação de pressupostos últimos, tenha que os defender sob pena de cair em contradição performativa. A proposta formulada por Karl-Otto Apel tem por objetivo “renovar o modelo aristotélico direcionando-o contra o racionalismo crítico” (CENCI, 2011, p. 60), haja visto que o princípio de não contradição já fora explanado na filosofia de Aristóteles, ainda que em outros moldes.

O filósofo grego também se refere a um princípio supremo, definindo-o como a impossibilidade de que uma coisa seja e não-seja ao mesmo tempo, sendo que, o “princípio mais seguro é aquele sobre o qual é impossível errar: esse princípio deve ser o mais conhecido (de fato, todos erram sobre as coisas que não são conhecidas) e deve ser um princípio não hipotético” (ARISTÓTELES, 1005b, 2002, p. 143). O princípio funciona em Aristóteles, também como um “ponto arquimédico”, visto que se trata de um princípio supremo tomado como verdadeiro e que não necessita de fundamentação, o que impede um regresso ao infinito. Para Aristóteles,

[...] não é possível que os contrários subsistam juntos no mesmo sujeito (e acrescentasse a essa premissa as costumeiras explicações), e se uma opinião que está em contradição com outra é o contrário dela, é evidentemente impossível que, ao mesmo tempo, a mesma pessoa admita verdadeiramente que a mesma coisa exista e não exista. Quem se enganasse sobre esse ponto teria ao mesmo tempo opiniões contrárias. (ARISTÓTELES, 1005b, 2002, p. 145).

Esta conclusão, determinada pelo filósofo grego, é o ponto sobre o qual as coisas são fundamentadas, porém, não é possível demonstrá-lo, visto que, é impossível que exista

demonstração para tudo. Este princípio supremo pode ser justificado por meio da refutação, para que não se caracterize como um dogma, sendo vulnerável a crítica do cético moral.

O ponto de partida, em todos esses casos, não consiste em exigir que o adversário diga que algo é ou não é (ele, de fato, poderia logo objetar que isso já é admitido o que se quer provar), mas que diga algo e que tenha um significado para ele e para os outros; e isso é necessário se ele pretende dizer algo. Se não fizesse isso, ele não poderia de algum modo discorrer, nem consigo mesmo nem com os outros; mas se o adversário concede isso então, será possível uma demonstração. De fato, nesse caso já haverá algo determinado. E não responderá pela petição de princípio quem demonstra, mas quem prova a demonstração: com efeito, ele se vale de um raciocínio justamente para destruir o raciocínio. Ademais, quem concedeu isso, concedeu que existe algo verdadeiro independentemente da demonstração. (ARISTÓTELES, 1006^a, 2002, p. 147).

Tal estratégia, aponta para a impossibilidade de negar o princípio sem antes remeter-se a ele. Sendo assim, “o princípio indica para uma condição da linguagem significativa, uma vez que sua não aceitação inviabiliza a possibilidade de argumentar com sentido” (CENCI, 2011, p. 59).

A argumentação de Apel assemelha-se à aristotélica, porém, o filósofo contemporâneo apresenta moldes diferentes para sua construção teórica. A proposta apeliana tende a apresentar princípios que não possam ser negados em qualquer situação de fala. Estes princípios têm a função de colocar o argumento cético em uma situação que o impossibilite refutar a fundamentação sem que incorra em contradição performativa. Desta forma, Apel busca mostrar que “a partir da própria situação do ceticismo generalizado, que uma fundamentação última do saber e do agir não só é possível, mas intranscendível” (OLIVEIRA, 2006, p. 279).

Para apontar a contradição na qual o racionalismo crítico incorre, basta comparar a afirmação de que é possível duvidar-se de tudo a uma afirmação do tipo, “todos estão mentindo”. O paradoxo do mentiroso faz com que o falante que pronuncia tal enunciado esteja se contradizendo. Desta forma, ao afirmar que pudesse duvidar de tudo, destacando a inexistência da certeza, o falibilista deve concordar que até mesmo sua afirmação é passível de dúvida, ou seja, é falível. Desta forma, é seguro afirmar que “[...] a posição do falibilista de negação da possibilidade de uma fundamentação última não pode ser sustentada sem cair em contradição, significando que existem certas condições de possibilidade da crítica que não são passíveis de crítica” (CENCI, 2011, p. 60-61).

Isso implica que o falibilista deve adotar pressupostos que são *a priori* e que não podem ser colocados em dúvida, sob pena de incorrer em contradição performativa. Cenci (2011) ainda destaca que estes pressupostos devem ser imunes à crítica, sendo que a própria crítica não pode estar constituída nesta instancia última e autosuficiente, haja vista que ela teria também que

estar fundamentada. Apel refere-se a uma fundamentação última da filosofia, com pressupostos que não podem ser negados nem comprovados dedutivamente. Neste sentido,

Todos os pressupostos da argumentação que cumprem a condição de que não podem ser discutidos por nenhum oponente sem uma real autocontradição e não podem ser demonstrados logicamente sem petição de princípio, devem ser tematizados em uma última e auto fundamentação filosófica – é dizer, pragmático-transcendental - da filosofia” (APEL, 1999, p. 156-157, tradução nossa)¹².

Isso resulta dizer que a fundamentação última da filosofia não significa sua implicação em uma premissa contingente empírica ou metafísica. Antes disso, este *a priori* na fundamentação pode ser dito como um “*fato da razão*”, como o próprio Apel (1999, p.162) aponta: “Com respeito a fundamentação da norma básica ética, pode-se ver nesse *a priori* situacional uma expressão do ‘fato da razão’ postulado por Kant na *Crítica da Razão Prática* em vez de qualquer outro fundamento da lei ética” (APEL, 1999, p. 162, tradução nossa)¹³. Sendo assim, o filósofo refere-se a pressupostos que fundamentam todas as normas morais e que já estão dados aos indivíduos, sendo impossível evita-los em uma argumentação para que, então, esta tenha sentido.

3.3 A DIVERGÊNCIA ENTRE APEL E HABERMAS E A FUNDAMENTAÇÃO DO PRINCÍPIO DE UNIVERSALIZAÇÃO

A primeira divergência que se pode aponta entre Apel e Habermas, refere-se ao fato de que, “não é de modo algum óbvio que as regras que são inevitáveis *no interior* dos Discursos também possam reclamar validade para a regulação do agir *fora* das argumentações” (HABERMAS, 1989, p. 109). Ou seja, o argumento apresentado por Apel, de pressupostos inevitáveis que regulam o discurso, não pode ser da mesma forma aplicado em normas éticas ou em decisões de ação fora do discurso. Igualmente para Habermas, os agentes de um discurso poderiam livrar-se destes pressupostos assim que saíssem do âmbito do discurso.

Porém, segundo Habermas, “a força, *reguladora da ação*, do conteúdo normativo trazido à luz nos pressupostos pragmáticos da *argumentação*, precisaria de uma fundamentação

¹² Todos los presupuestos de la argumentación que cumplen la condición de que no pueden ser discutidos por ningún oponente sin una real autocontradicción y no pueden ser demostrados lógicamente sin *petitio principii*, deben ser tematizados en una última y autofundamentación filosófica – es decir, pragmático-transcendental – de la filosofía. (APEL, 1999, p. 156-157).

¹³ “Con respecto a la fundamentación de la norma básica ética, puede verse en este *a priori* situacional una explicación del ‘hecho de la razón’ postulado por Kant en la *Crítica de la razón práctica* en lugar de toda otra fundamentación de la ley ética” (APEL, 1999, p. 162).

particular” (HABERMAS, 1989, p. 109). Esta fundamentação particular se dá devido ao fato de que o filósofo considera que normas do direito e da moral não são da competência da teoria moral, mas sim devem ser fundamentadas em um *Discurso prático*.

A diferenciação de normas que guiam o discurso e normas que guiam o agir dos indivíduos ocorre, segundo Habermas (1989, p 109), devido a mudança das circunstâncias históricas de cada época, o que transforma a natureza moral-prática. Porém, sempre recorreremos a regras argumentativas de conteúdo normativo, regras estas que podem ser derivadas da pragmática-transcendental. Neste sentido, “somente as regras do discurso argumentativo – não as normas morais como tais – podem ser objeto de fundamentação transcendental” (CENCI, 2011, p. 143).

Habermas define “U” como resultado dos pressupostos necessários e dos quais não se pode evitar para a execução de uma argumentação. Desta forma, o cético moral, ao apontar a impossibilidade de uma fundamentação ética, faz pressuposições que contradizem sua afirmação, ou seja, ao dizer que é impossível fundamentar pretensões de validade, ele necessariamente defende que o que está dizendo é válido. É a partir destas pressuposições que Habermas fundamenta o Princípio de Universalização (U). Assim, “quem aceita, ou é levado a não poder rejeitar tais pressupostos, deve presumir implicitamente a validade de (U)” (DUTRA, 2005, p. 177). Esta impossibilidade de nos esquivarmos dos pressupostos argumentativos universais, nos leva a admitir a validade do princípio de universalização, visto que as condições da argumentação devem sempre ser tomadas por todo o falante que requer validade para sua proposição.

Por assim ser, o argumento pragmático-transcendental de Apel, é utilizado por Habermas para apontar como o princípio “U” é derivado das pressuposições da argumentação em geral. A modificação feita por Habermas e que implicou na fundamentação do princípio de universalização aponta para os pressupostos da argumentação, nos quais já está implicado tal princípio. Desta forma, pode-se perceber que as exigências feitas por Apel no argumento pragmático-transcendental estão satisfeitos na medida em que, segundo Habermas, (1989, p. 109-110) “[...] todo aquele que aceita as pressuposições comunicacionais universais e necessárias do discurso argumentativo e que sabe o que quer dizer justificar uma norma de ação tem que presumir implicitamente a validade do princípio de universalização”.

A fundamentação de “U” parte da distinção feita por Habermas de três *Cânones* da indução retirados do ponto de vista aristotélico. Estes três planos de pressupostos argumentativos se dão da seguinte forma: “pressupostos no plano lógico dos produtos, no plano dialético dos procedimentos e no plano retórico dos processos ” (HABERMAS, 1989, p. 110).

O plano lógico pressupõe regras lógicas e semânticas, porém estas ainda não possuem conteúdo ético. O plano dialético trata-se de um processo de entendimento mútuo em que as pretensões de validade podem ser examinadas pelos participantes da argumentação para perceber as pretensões de validade problemáticas. Neste plano estão situados os elementos necessários para uma busca cooperativa da verdade.

Por fim, o plano retórico é “uma forma de comunicação que se apresenta de modo muito aproximado de condições ideais” (CENCI, 2011, p. 152). Neste plano, os participantes devem assumir determinadas pressuposições argumentativas. Estas pressuposições são bem próximas a uma situação ideal de fala, em que a única coação permitida é a coação do melhor argumento e a única motivação é a busca pela verdade de forma cooperativa. Dentre os três planos destacados por Habermas, pode-se fundamentar o princípio “U” apenas a partir do plano retórico, pois o plano lógico e o plano dialético apresentam regras respectivas ao sentido e a sinceridade, que são necessárias para a validade do discurso, porém impossibilitam a fundamentação do princípio de universalização. Desta forma, o princípio-ponte habermasiano deve ser concebido a partir do terceiro plano, o plano retórico, que destaca, dentre outras exigências, a igualdade de direito na argumentação.

Para compreender de forma mais clara a distinção entre os três planos de pressupostos utilizados para a fundamentação de “U”, Habermas faz uso de regras desenvolvidas por R. Alexy (1945-). No plano lógico-semântico podem ser usados como exemplo as seguintes regras:

- (1.1) A nenhum falante é lícito contradizer-se.
- (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) Não é lícito aos diferentes falantes usar a mesma expressão em sentidos diferentes. (ALEXY, 1978 apud HABERMAS, 1989, p. 110).

Este plano não contém conteúdo ético, apenas regras lógicas e semânticas, que não oferecem ponto de partida para a pragmática-transcendental. A contribuição deste conjunto de regras é a possibilidade de “distinguir as pretensões de validade lançadas para a obtenção da cooperação da verdade, reconhecendo a aceitação e sinceridade de cada participante” (LODÉA, 2011, p. 59). Além deste conjunto de regras do plano lógico-semântico, Alexy formulou outro conjunto de regras, estes sim com algum conteúdo ético, porém que ainda impossibilitam a fundamentação de “U”. Segundo Habermas, estas regras correspondem ao plano dialético:

- (2.1) A todo o falante só é lícito afirmar aquilo em que ele próprio acredita.
 (2.2) Quem atacar um enunciado ou norma que não for objeto da discussão tem que indicar uma razão para isso. (ALEXY, 1978 apud HABERMAS, 1989, p. 110)

O conjunto de normas exibido por Habermas aparece como um processo de entendimento mútuo em que os argumentantes possam examinar livres da pressão da ação, as pretensões de validade problemáticas. Este plano assegura também todas as necessidades exigidas para a busca cooperativa da verdade. Uma das características do plano dialético é o reconhecimento recíproco que se revela na relação entre os concernidos da argumentação. Este plano apresenta-se, enfim, “[...] como um processo comunicacional que, em relação com o objetivo de um acordo racionalmente motivado, tem que satisfazer a condições inverossímeis” (HABERMAS, 1989, p. 111). Ou seja, Habermas apresenta um processo de argumentação, como uma situação de fala ideal, que respeita as normas universais que devem ser pressupostas em todo o jogo argumentativo. Com isso, chega-se ao reconhecimento de pretensões de validade, aceitas pelos concernidos da argumentação como verdadeiras.

As regras do segundo plano apontado por Habermas têm como objetivo único a busca da verdade. Sendo assim, ambos os planos, lógico e dialético, não oferecem bases suficientes para a fundamentação de “U”, ainda que se constituam as condições de sentido e de sinceridade que determinam a validade da argumentação. Finalmente, para a fundamentação do princípio moral, Habermas faz uso do terceiro grupo de regras desenvolvidas por Alexy. Este conjunto de regras refere-se ao plano retórico.

- (3.1.) É lícito a todo sujeito capaz de falar e agir participar de Discursos.
 (3.2) a. É lícito a qualquer um problematizar qualquer asserção.
 b. É lícito a qualquer um introduzir qualquer asserção no Discurso.
 c. É lícito a qualquer um manifestar suas atitudes, desejos e necessidades.
 (3.3) Não é lícito impedir falante algum, por uma coerção exercida dentro ou fora do Discurso, de valer-se de seus direitos estabelecidos em (3.1) e (3.2). (ALEXY, 1978 apud HABERMAS, 1989, p. 110).

As regras que fundamentam “U” também determinam as condições para a participação dos concernidos em um discurso prático. Habermas (1989, p. 112) faz algumas configurações acerca das regras elaboradas por Alexy. A regra (3.1) determina a igualdade e a inclusão de todos os sujeitos com capacidade de participar da argumentação. A regra (3.2) garante a todos os participantes oportunidades iguais de contribuir na argumentação. A regra (3.3) exige condições na comunicação para que as regras (3.1) e (3.2) sejam cumpridas.

Para não privilegiar uma forma ideal de comunicação, Habermas destaca que “não se trata simplesmente de *convenções*, mas de pressuposições inevitáveis” (1989, p. 112, grifo do

autor). Estas podem ser identificadas a partir de quando se esclarece a um indivíduo como ele cai em contradição performativa, ou na medida em que nega as pressuposições argumentativas. Podemos perceber isso da seguinte forma:

As pressuposições elas próprias podem ser identificadas tornando claro, para quem conteste as reconstruções que foram propostas inicialmente de maneira hipotética, como ele se envolve em contradições performativas. Ao fazer isso, temos que apelar à pré-compreensão intuitiva com a qual todo sujeito capaz de fala e agir entra em argumentação. (HABERMAS, 1989, p. 112-113).

Habermas exemplifica com duas frases a análise da contradição performativa em uma comunicação. A primeira diz: (a) “por meio de uma mentira acabei por convencer H de que p” (HABERMAS, 1989, p. 113). Trata-se de um paradoxo semântico que infringe a regra pragmática (2.1) já acordada anteriormente. Isso se dá, na medida em que o falante que defende (a) ao argumentar já concordou que não pode convencer seu oponente por meio de mentiras. Na interpretação de Niquet (2002, p. 74),

[...] fica claro que a afirmação argumentativa de (a) atenta contra uma condição de formação discursiva de convicções – “cada orador deve afirmar apenas aquilo em que ele mesmo crê”. Um afirmante de (a) envolve-se numa contradição performativa – e nisso se mostra que esta regra assume o valor de uma pressuposição genuína.

A segunda frase que permite examinar a contradição performativa é desenvolvida por Habermas da seguinte forma: (b) “Depois de excluir A, B, C... da discussão (ou conforme o caso, depois de tê-lo reduzido ao silêncio ou de ter-lhes imposto nossa interpretação), podemos finalmente nos convencer de que N é legítima” (1989, p. 114). A pretensão levantada pelo falante está em desacordo com as normas da argumentação, pois, todas as vezes que o proponente deseja fundamentar a norma, deverá submeter as contradições com relação aos pressupostos argumentativos que foram determinados em (3.1) a (3.3). Para Marcel Niquet (2002, p. 74),

É bizarro, pois, na condição de que os sujeitos A, B, C... seriam potenciais argumentadores e atingidos por um seguimento geral da norma N, a afirmação argumentativa (b), como fundamentação discursiva, atentaria contra as respectivas regras do discurso – novamente gerando uma contradição performativa, que eleva as respectivas regras do discurso ao nível de genuínas pressuposições argumentativas.

Apesar da formalidade da argumentação, Habermas destaca que nem todos os discursos reais necessariamente precisam satisfazer as regras do discurso, mas, devem ser compreendidas como “representação de pressuposições pragmáticas, feitas tacitamente e sabidas

intuitivamente, de uma prática discursiva privilegiada. ” (HABERMAS, 1989, p. 114). Seguindo o raciocínio, o filósofo destaca que os participantes devem presumir uma satisfação aproximada das condições mencionadas nas regras argumentativas (3.1) a (3.3), o que significam que os participantes precisam presumir um preenchimento aproximado e não necessariamente seguir efetivamente as regras mencionadas para a busca cooperativa da verdade.

Após estabelecer a base de fundamentação de “U” a partir das regras de Alexy, Habermas define duas condições para que haja reconhecimento do princípio de universalização. Estas duas condições definem-se por: 1) proferir no momento em que se está argumentando, pressuposições segundo as regras do discurso expressadas em (3.1) a (3.3); e 2) interpretar as normas justificadas como se regrassse os interesses de todos os possíveis concernidos de uma argumentação. Como regra de argumentação “U” deve se distinguir de três coisas: “a) do princípio e das normas conteudísticas; b) do conteúdo normativo próprio das pressuposições da argumentação; c) do princípio “D” enquanto princípio da ética discursiva” (CENCI, 2011, p. 156). Este último, permite a redução da ética do discurso a ele, pois se refere ao assentimento de todos os concernidos que seriam afetados pela norma, para que estes cheguem a um acordo racionalmente motivado.

Sendo assim, o que Habermas propõe com a fundamentação do princípio de universalização é justamente identificar pressupostos pragmáticos que não podem ser ignorados por quem pretende participar de uma argumentação ou do jogo da argumentação, o que faz com que apenas o fato de participar da argumentação já implique aceitar estes pressupostos de conteúdo normativo. As pressuposições destacadas por Habermas incorrem em reconhecimento implícito de “U”, o que é necessário para a argumentação. Segundo Cenci (2011, p. 151) “tais condições não podem ser negadas por quem participa da argumentação, sob pena de cair em autocontradição performativa”.

Outro ponto de divergência entre Apel e Habermas consiste em saber que status a fundamentação pode pretender. Apel determina o conceito de contradição performativa como o fundamento último da filosofia e uma base absolutamente segura e infalível. Porém, para Habermas (1989, p. 117) o argumento sobrecarrega a pragmática transcendental. O argumento apeliano de “análise pressuposicional não é limitada apenas à esfera das argumentações morais, mas ampliada às condições de possibilidade do discurso argumentativo” (CENCI, 2011, p. 144). Desta forma, o sujeito que se insere em qualquer argumentação deve valer-se de pressupostos que já possuam valor normativo. Habermas interpreta o argumento pragmático-transcendental como argumento capaz apenas de demonstrar que determinadas regras são

irrecusáveis para o acontecimento da argumentação. Quanto ao argumento da contradição performativa, “presta-se a identificação de regras sem as quais o jogo da argumentação não funciona: se se quer realmente argumentar, não há nenhum equivalente para ela” (HABERMAS, 1989, p. 118), ou seja, não há regras alternativas para a execução da argumentação, a não serem as regras intuitivas expressas pelos sujeitos capazes de fala e ação.

Segundo Habermas (1989, p. 118), pressuposições como esta devem ser tomadas como *fato da razão*, mesmo sendo indemonstráveis dedutivamente. O argumento defendido pelo filósofo demonstra não existirem alternativas para tais pressuposições o que ocorre também com o princípio de universalização. Porém, uma dedução tal como em Kant não é possível através deste meio argumentativo. O que Habermas está propondo é um enfraquecimento na proposta de uma *fundamentação pragmática-transcendental última*, realizada a partir de conceitos transcendentais fracos, encontrados por exemplo na proposta de Strawson, tal como destaca Niquet (2011, p. 70):

[...] um *a priori* categorial linguístico compreensível de modo geral da experiência possível *sem dedução transcendental*. Estruturas básicas categoriais sempre têm apenas valor hipotético: sua validade de sentido sempre deverá ser renovadamente verificada em teses especiais; o conceito de *ausência de alternativas* entra então sistematicamente em jogo. Em contrapartida, a ideia de um possível *a priori* da base de validade da fala pode ser formulada em conceito da irrefutabilidade metodológica e, assim, empregada contra reivindicação de fundamentação última.

Trata-se de uma versão enfraquecida do conceito transcendental oferecido por Apel, visto que abandona o sujeito transcendental kantiano e assume uma característica de sujeitos cognoscentes. Desta forma, “a distinção kantiana entre análise transcendental e análise empírica não é mais aceita, sendo substituída pelo modelo de reconstrução racional, o qual depende de um conhecimento *a posteriori*” (CENCI, 2011, p. 146). Reconstrução esta que, feita de pressupostos que são universais e necessárias, mantendo assim um saber *a priori*, porém, como destaca Cenci (2011, p. 147) substituindo o modelo apriorista da dedução transcendental, onde o ‘eu penso kantiano’, enquanto estrutura categorial, é substituído pela consciência de regras dos falantes competentes”. A grande diferença é devido à necessidade de verificação do saber *a priori* por sujeitos empíricos. O saber que assume o papel de um *a priori* é definido em Habermas (1989, p. 120) como um saber pré-teórico, o qual não é falível e não pode ser abdicado se o objetivo é o entendimento, porém a reconstrução deste saber é falível e passível de crítica, tal como destacamos no primeiro capítulo.

4 A REFUTAÇÃO DO CÉTICO MORAL E A FUNDAMENTAÇÃO DA ÉTICA DISCURSIVA

Neste capítulo final, buscaremos explicar a saída encontrada por Habermas para refutar o argumento cético moral, com o qual o filósofo alemão vem desenvolvendo uma intensa discussão. Incansavelmente, Habermas busca a fundamentação de um “ponto de vista moral”, direcionando grande atenção a esta tarefa e, ao mesmo tempo, buscando responder às críticas postas pelas correntes céticas morais ao seu programa de fundamentação. Neste trabalho, nos propusemos a argumentar sobre a saída encontrada por Habermas para essas críticas. Antes de buscarmos atingir este objetivo, nos resta apresentar as últimas duas atitudes tomadas pelo não-cognitivista, diante da proposta moral universalista, descritas por Habermas (1989, p. 121-122) como: (1) a tentativa de abster-se do jogo linguístico; e (2) a retomada da crítica de Hegel a Kant, acerca do formalismo vazio.

Em relação à primeira, o argumento cético moral, ao perceber que incorrerá em contradição performativa caso não pretenda verdade ao que diz, abstém-se do jogo comunicativo, ou seja, ele renuncia à comunidade comunicativa “como um passageiro que decide saltar fora”. Esta atitude é refutada por Habermas como sendo mais uma contradição que o não-cognitivista se coloca, pois, mesmo desejando ele não pode abster-se de sua forma de vida sociocultural, na qual ele se desenvolveu. Nas palavras de Habermas (1989, p. 123) “ele pode renegar a moralidade, mas não a eticidade das relações vitais em que, por assim dizer, se mantém o dia todo. Doutra modo teria que se refugiar no suicídio ou numa grave doença mental”.

Diante disso, fica claro que o indivíduo está fadado a assumir uma posição com “sim” ou “não” no agir comunicativo cotidiano, não podendo se eximir dele. Logo, “nem mesmo aquele que salta fora da argumentação de maneira consequente consegue saltar fora da prática comunicacional cotidiana” (HABERMAS, 1989, p. 123), pois, ela possui alguns pressupostos idênticos à prática comunicativa voltada ao entendimento, do qual o cético não pode escolher estar fora ou participar. A saída do âmbito sociocultural, onde o indivíduo desenvolve sua identidade, incorreria em um impasse existencial. Esse impedimento revela também, segundo Habermas (1989, p. 124), a impossibilidade da livre escolha entre o agir estratégico e o agir comunicativo voltado ao entendimento no âmbito do cotidiano, isso, pois, este último comporta-se, como já visto nos capítulos anteriores, como *télos original* do agir comunicativo. Neste sentido, a tentativa falha do argumento cético moral, de saltar fora do âmbito da

comunicação, significa a tentativa de saltar fora do agir orientado ao entendimento e para dentro da “esquizofrenia e do suicídio”.

Em relação à segunda atitude, após perceber que não lhe resta escolha a não ser admitir a fundamentação do princípio “U”, o não-cognitivista busca reavivar a crítica realizada por Hegel ao imperativo categórico de Kant, a saber, de que este refere-se a um formalismo no melhor dos casos vazio. Para refutar tal objeção, Habermas propõe a questão: seria a crítica imposta por Hegel a Kant aplicável a ética do Discurso? Buscando a resposta para tal pergunta nos debruçaremos, mesmo que brevemente, na crítica original de Hegel ao imperativo categórico e, posteriormente, veremos se ela se aplica ou não a ética discursiva proposta por Habermas.

4.1 A CRÍTICA DE HEGEL AO FORMALISMO MORAL DE KANT.

A construção kantiana de uma lei universal e necessária tomada pelo filósofo como “imperativo categórico”, tem por motivação da obediência o puro *dever pelo dever*. Esta proposta, sofre em Hegel uma dura crítica, a saber, de que se refere a um princípio puramente formal e se mantém na subjetividade (*moralidade*), ou apenas na forma, não atingindo o nível da objetividade (*eticidade*), ou, do conteúdo. Por isso, não passaria de um formalismo no melhor dos casos “vazio”. Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant busca desenvolver um princípio supremo da moralidade ou um “ponto de vista moral” que possa constituir “uma perspectiva a partir da qual podemos decidir com imparcialidade, recorrendo exclusivamente a razões, entre pretensões normativas e controversas” (HABERMAS, 1991, p. 82). Posteriormente, na obra *Crítica da Razão Prática*, Kant tenta demonstrar como este ponto de vista seria possível.

A fundamentação do ponto de vista moral, rompe com as propostas clássicas de ética, às quais condicionam a razão prática a questões da felicidade, ou seja, a primeira abstração que a proposta formalista kantiana nos obriga é a ideia de uma vida feliz. Conforme Cortina (1985, p. 223, tradução nossa),

[...] as éticas clássicas se ocuparam com questões de vida boa, porém, a ética kantiana se ocupa de justificar normas; os juízos morais descobrem como evitar conflitos sobre

a base de um acordo motivado racionalmente, ao justificar ações à luz de normas válidas ou normas a luz de princípios.¹⁴

Assim, esta mudança operada por Kant leva à abstração do objeto e do conteúdo da máxima. Como aponta Habermas (1991, p. 82), “o próprio imperativo categórico exige um exercício de abstração de consequências abrangentes – nomeadamente a abstração das práticas em vigor e, portanto, do contexto em que o juízo moral e a ação ocorrem”. A partir disso, o imperativo categórico recorre exclusivamente à razão e nos ordena incondicionalmente, tendo como motivação o simples respeito à lei moral. Diante disso, segundo Thomas Weber (1999, p. 51) “fica claro que se ocupará do *princípio* da moralidade e não dos resultados e das consequências dos atos dos sujeitos agentes”, ou seja, objetivo de Kant não é buscar uma lei que diga o que deve ser feito, mas sim, como deve ser feito, atingindo um caráter universal e impessoal. Paton (1948, p. 74) reafirma isso quando destaca que Kant lida com o princípio supremo da moralidade, tratando da parte *a priori* da moral, abstraída da matéria¹⁵.

A necessidade da lei é uma das principais características da fundamentação moral de Kant. Ela é necessária, pois, não está condicionada a nenhum desejo ou inclinação empírica, justamente por ser *a priori* e preceder todo o conteúdo da máxima. Isso “implica a possibilidade de que eventualmente tenhamos que escolher algo sem que nenhum móvel sensível nos incline a isso e até mesmo contrariando todos os nossos móveis sensíveis” (ALMENIDA, 1997, p. 194). A necessidade, segundo Weber (1999, p. 53) indica que a norma *deve ser*, não podendo ser de forma diferente. O caráter necessário e *a priori* indica, também, a universalidade da lei moral, pois, como abstrai de qualquer conteúdo, em sua forma, também deve valer para todos os seres racionais. Portanto, a fundamentação de um ponto de vista moral é tão radical que, como aponta Habermas (1991, p. 84), nenhuma forma de vida, mesmo que completamente enraizada em nossa prática cotidiana, escapa da problematização.

Mais tarde, Kant, em sua obra *Crítica da Razão Prática* (1986, A 59-60, p. 46), destaca a formalidade de sua proposta moral da seguinte forma:

¹⁴ [...] las éticas clásicas se ocuparon de las cuestiones de la vida buena, pero la ética kantiana se ocupa de justificar normas; los juicios morales descubren cómo evitar conflictos sobre la base de un acuerdo motivado racionalmente, al justificar acciones a la luz de normas válidas o las normas a la luz de principios” (CORTINA, 1985, p. 223, tradução nossa).

¹⁵ “In the *Groundwork* Kant, as he says, is dealing with the supreme principle of morality: he is dealing with the *a priori* part of ethics in abstraction and considering the form of moral action apart from the matter” (PATON, 1948, p. 74). [“Kant na *fundamentação da metafísica dos costumes*, está lidando com o princípio supremo da moralidade: ele está lidando com a parte *a priori* da ética e considerando a forma da ação moral, abstraída do conteúdo” (PATON, 1948, p. 74, tradução nossa)]

[...] jamais deve considerar-se como lei prática um preceito prático, que inclua em si uma condição material (portanto, empíricas). Pois, a lei da vontade pura, que é livre, coloca esta vontade numa esfera totalmente diversa da [esfera] empírica e a necessidade que ela exprime, visto não dever ser nenhuma necessidade natural, pode consistir, pois, unicamente nas condições formais da possibilidade de uma lei em geral.

O princípio moral apresentado por Kant, abstraindo-se de todo o conteúdo ou, da matéria, serve, então, como o mecanismo de análise de máximas e assume a forma universal para determinar se a máxima analisada é moral ou não. É justamente esta abstração, inevitável em construções morais que pretendem a universalidade, que desperta as críticas de Hegel, o qual julga ser este procedimentalismo, um formalismo no melhor dos casos “vazio”.

Nos dias de hoje, a disputa entre Hegel e Kant toma força no enfrentamento entre neoaristotélicos/neo-hegelianos e neokantianos, o que, segundo Cortina (2010, p. 152), “costuma se dar sob a bandeira dos termos aos quais Hegel deu um determinado significado, dentro do processo do desenvolvimento do Espírito: *moralidade e eticidade*”. Termos estes que são centrais na crítica imposta por Hegel ao pensamento moral de Kant. No âmbito da moralidade, o sujeito é considerado livre e capaz de autolegislação racional, porém, como destaca Cortina (2010, p. 153) isso se dá a um alto preço, a saber, separando o “ser da subjetividade racional” da realidade exterior, onde estão incluídos o meio natural e o meio social da gente. Neste sentido, a *razão prática* é subjetiva e se apresenta como razão abstrata e vazia, tornando a realidade externa carente de razão e distante da realização da razão.

Por outro lado, no conceito de *eticidade*, a razão prática não se remete ao interior do indivíduo, ou como razão a-histórica, mas sim, “como razão historicamente realizada na exterioridade; como um princípio que se tornou real nos costumes, nas intuições, nas formas de vida” (CORTINA, 2010, p. 154). O que difere Kant de Hegel nesse ponto é a impossibilidade que a filosofia kantiana apresenta de realizar a autonomia do indivíduo na realidade externa.

Por este motivo, a crítica imposta por Hegel aponta principalmente para a lei moral absoluta como não ultrapassando o nível da subjetividade e, assim, não passa ao nível em que a liberdade realmente se efetiva. Neste sentido, o filósofo argumenta que “a afirmação do ponto de vista simplesmente moral que não se transforma em conceito de moralidade objetiva reduz aquele processo a um vão formalismo e a ciência moral a uma retórica sobre o dever pelo dever” (HEGEL, 1997, §135, p. 119). Este argumento constitui o centro da crítica de Hegel ao pensamento moral de Kant. Isso, pois, ao concentrar a razão prática em questões relacionadas a fundamentação de normas, Kant aponta para uma despreocupação com as consequências e com o conteúdo da ação, visto que o *imperativo categórico* é uma lei que vale para qualquer

ação que busca ser moral. Neste sentido, “o objetivo não é buscar uma lei que indique algum conteúdo específico, que diga o que deve ser feito, mas estabelecer um critério, mediante o qual se possa avaliar e julgar todos os conteúdos” (WEBER, 1999, p. 52).

Neste ponto, Weber (1999, p. 54) destaca que não se trata de uma razão legisladora, que nos diz o que deve ser feito, mas, de como deve ser feito. O conteúdo da máxima pode ou não ser universalizável e o imperativo categórico é o critério para o julgamento de tal conteúdo. A necessidade de uma lei universal e a obediência incondicionada a esta lei é a garantia de que ela tem validade para qualquer ser racional, o que evita um relativismo, haja vista que as condições históricas e os objetos motivadores são variáveis.

Contudo, para Hegel, a universalização não deve ser apenas da forma, mas do conteúdo, visto que “um princípio ético, segundo Hegel, é resultante da determinação e mediação das vontades livres dos sujeitos agentes. Constitui-se de historicidade e temporalidade” (WEBER, 1999, p. 59). Neste caso, a validade da norma não é universal, e sim determinada para alguma comunidade cultural, ou seja, não é apenas a forma que valida a norma moral, mas sim a matéria, levando em consideração neste caso a cultura de uma comunidade, que vai efetivar uma norma moral. Com base nisso, o imperativo categórico kantiano, ao ignorar a historicidade, não passaria de um “universalismo abstrato” por não dizer o que deve ser feito, por que não deve ser feito e em que circunstâncias se aplicam. Neste sentido, “não configuram indicações éticas concretas, mas somente enunciados genéricos e indeterminados como por exemplo ‘não matarás’, ‘não roubarás’” (DOTTI, 1983, p. 43 apud WEBER, 1999, p. 60).

Por outro lado, ao contrário do que Hegel aponta como sendo uma das principais falhas da fundamentação da moral proposta por Kant, filósofos da esteira kantiana, vem buscando apontar a validade deste argumento, como sendo uma proposta que parte da realidade, para a universalização da máxima. O próprio Kant “não nega que, além da forma, toda a máxima se constitua também de matéria” (WEBER, 1999, p. 53). Isso é percebido na obra *Crítica da Razão Prática*, posterior a fundamentação da proposta moral universalista, na qual ele destaca:

Ora, é certamente inegável que todo o querer deve ter também um objecto [*sic*] (*Gegenstand*), por conseguinte, uma matéria; mas esta não é por isso mesmo o fundamento de determinação e a condição da máxima; pois, se o fosse, ela não poderia representar-se sob uma forma universalmente legisladora porque a expectação da existência do objecto [*sic*] seria então a causa determinante do livre arbítrio e como fundamento do querer deveria pôr-se a dependência da faculdade de desejar em relação à existência de uma coisa qualquer, [dependência essa] que pode unicamente buscar-se em condições empíricas e que, portanto, jamais pode fornecer o fundamento de uma regra necessária e universal. (KANT, 1986, A 60, p. 46).

Fica claro neste trecho que Kant preocupava-se em formular um princípio que servisse de critério universal para julgar máximas independente do conteúdo que continham. A formulação de um princípio impessoal e universal exige a separação entre forma e matéria, pois, se não fosse desta forma, os desejos e inclinações particulares exigiriam uma norma diferente a cada máxima em conflito, ficando impossível, assim, uma universalidade. Portanto, se partirmos unicamente do imperativo categórico é, sem dúvida, inegável o formalismo no qual ele incorre, porém, a fundamentação da proposta moral vai além da fundamentação do ponto de vista moral. Como destaca Rauber (1999, p. 40) “as *máximas* desempenham um papel fundamental dentro dessa proposta, pois são elas as responsáveis pelo conteúdo do dever”.

Contudo, as éticas deontológicas, herdeiras da corrente kantiana, lançam a dúvida de estarem trilhando o caminho errado, por buscarem a fundamentação de um princípio universal e imparcial. Por este motivo, Habermas coloca a questão da possibilidade da aplicação desta crítica à ética, haja visto que mantém os principais aspectos da proposta kantiana em sua fundamentação do ponto de vista moral, construído a partir da intersubjetividade.

Ao apontar a crítica do formalismo vazio à ética do discurso, o argumento cético moral coloca Habermas diante de uma escolha decisiva para a definição de sua teoria. Para manter a referência ao mundo da vida como estrutura que dá entrada no discurso prático, Habermas precisa reverter a descontextualização que a moralização cria no próprio mundo da vida. Desta forma, ele precisa escolher entre retornar as éticas clássicas que tratavam das questões da felicidade e da vida boa, ou modificar a teoria kantiana e manter-se na esteira do universalismo. Esta escolha é inevitável neste ponto do pensamento do filósofo, já que para os neo-hegelianos ou neo-aristotélicos a fundamentação última está fora de questão, pois, nos moldes de suas teorias, esta é *imoral* e, para os neo-kantianos, uma moral que não confronta o mundo vivido é considerada, por si, *imoral*.

4.2 A CRÍTICA AO FORMALISMO KANTIANO APLICA-SE A ÉTICA DO DISCURSO?

Habermas é um dos últimos representantes da escola de Frankfurt que se caracterizou por ser também hegeliana. Por este motivo, a construção da ética do discurso dialoga com a “teoria hegeliana do reconhecimento, com o objetivo de interpretar intersubjetivamente o imperativo categórico sem incorrer no risco de uma *dissolução* histórica da moralidade nos costumes” (HABERMAS, 1991, p. 101). Contudo, no que se refere a questões de fundamentação moral, o filósofo alemão ainda se encontra na esteira kantiana. Como ele próprio destaca: “K. O. Apel e eu temos tentado nos últimos anos reformular a teoria moral

kantiana, no que diz respeito a questão da fundamentação de normas, valendo-nos de meios próprios da teoria da comunicação” (HABERMAS apud CORTINA, 1985, p. 222, tradução nossa)¹⁶. Por seguir a corrente kantiana, Habermas, conseqüentemente, assume também as críticas que incorrem sobre as teorias procedimentalistas e universalistas, tais como as críticas apresentadas por Hegel a Kant.

Portanto, a ética do discurso encontra-se, neste momento, frente à mesma objeção do “formalismo vazio”, agora retomada pelo argumento cético moral como última saída para tentar mostrar os problemas de fundamentação de normas morais universais. Esta objeção, propõe que a crítica imposta por Hegel ao pensamento moral de Kant também se aplique à ética do discurso. Neste caso, segundo Dutra (2005, p. 181), “a resposta consiste em mostrar como, efetivamente, as argumentações morais estão inseridas nos contextos concretos de agir comunicativo, que a moralidade está inserida na eticidade”. As possibilidades desta resposta podem ser consideradas entre: um retorno as correntes clássicas como a Aristotélica; ou a continuidade na teoria kantiana, enfrentando as críticas impostas a estas correntes. Por apresentar problemas intransponíveis, a teoria voltada a uma metafísica do tipo aristotélica é descartada por Habermas que, por sua vez, busca reformular a teoria de Kant em um caráter discursivo.

Frente a isso, o filósofo necessita refutar o cético moral, assumindo uma posição central entre as teorias destes dois grandes pensadores (Hegel e Kant). Esta tarefa é cumprida por meio de uma reinterpretação da operacionalização do imperativo categórico kantiano, a partir de uma comunidade discursiva, na qual “o sujeito dotado da capacidade de juízo moral nunca pode por si próprio, mas em conjunto com todos os indivíduos envolvidos, verificar se um modo controverso de conduta pode servir o interesse coletivo enquanto prática geral” (HABERMAS, 1991, p. 61). Esta passagem do Eu ao Nós, ou do monológico ao dialógico, operada por Habermas tem por finalidade proporcionar certas vantagens sobre a teoria de Kant em relação ao formalismo.

Inicialmente, Habermas difere da teoria kantiana por meio de um princípio de universalização, propondo resolver conflitos morais levando em consideração os efeitos colaterais das ações em questão. Tal característica busca superar o problema colocado por Hegel, de que considerar os efeitos colaterais não é possível na esfera do direito abstrato, nem da moralidade, sendo que, tal tarefa só é possível na esfera da eticidade enquanto contexto mais amplo. Como Kant, na visão de Hegel, não atingiria esta esfera da objetividade (eticidade),

¹⁶ “K.O. Apel y yo hemos intentado en los últimos años reformular la teoría moral kantiana, en lo que respecta a la cuestión de la fundamentación de normas, valiéndonos de medios propios de la teoría de la comunicación” (HABERMAS apud CORTINA, 1985, p. 222).

também não consideraria as consequências da ação moral, incorrendo assim no formalismo vazio, já mencionado acima. Frente a isso, a ética discursiva expõe a necessidade de que, no momento da fundamentação de normas, “sejam consideradas as consequências e os efeitos secundários que *presumivelmente* podem resultar do cumprimento geral de normas no interesse de cada indivíduo, tendo como base a informação disponível e as razões existentes na altura” (HABERMAS, 1991, p. 137, grifos do autor). Devem-se considerar apenas consequências “presumíveis”, como destaca o filósofo alemão, pois para que os participantes de um discurso prático levassem em conta todas as consequências de uma ação, em sentido literal, seria necessário um “conhecimento absoluto” de todas as situações de aplicação da norma. Neste sentido, as questões de fundamentação deixam em aberto as questões de aplicação. Por ora, não aprofundaremos estas questões, as quais vamos nos ater mais adiante com a definição de um “princípio de adequação”.

A problematização moral, transferida da teoria egocêntrica para uma teoria dialógica, busca manter a imparcialidade do julgamento moral mesmo considerando os interesses de diversos “EUs”. Neste sentido, o princípio de universalização não se refere apenas a um formalismo desligado da historicidade, mas, a um recurso para o julgamento de questões de justiça a partir de um “ponto de vista moral” o qual considera que “*todos* nós podemos querer que uma norma controversa alcance caráter vinculativo (força de lei) sob determinadas circunstancias” (HABERMAS, 1991, p. 24, grifo do autor). Sendo assim, o ponto de vista moral deve ser pensado, como Habermas (2002, p. 43) argumenta, a partir da perspectiva de uma comunidade discursiva que não exclui ninguém, onde todos os indivíduos devem agir como se fossem legisladores do reino dos fins.

George H. Mead (1972, p. 479), propõe que o indivíduo desenvolve sua identidade em relação com os outros de forma partilhada em uma comunidade linguística. Neste sentido, individualiza-se à medida que se socializa e, simultaneamente, cria uma rede de dependência recíproca com o outro. Esta relação não limita ou exclui a liberdade do indivíduo solitário, o qual, como frisa Habermas (1991, p.73), conserva sua última instância do “sim” e do “não”, não podendo ser substituído na tomada de posição frente a pretensões de validade criticáveis. Entretanto, os indivíduos socializados não podem mais afirmar sua identidade de forma independente da relação de reconhecimento recíproco. Assim, Habermas (1991, p. 70) destaca que a identidade do indivíduo socializado só pode ser preservada pela moral se também o universo comum que compõe as relações de reconhecimento recíproco for preservado simultaneamente por meio da solidariedade uns com os outros. Desta forma, “sem a liberdade individual ilimitada, que permite tomar posição face a pretensões normativas de validade, o

acordo factualmente alcançado não poderia ser, em boa vontade, universal; sem a empatia solidária de cada um em relação a todos os outros não se poderia chegar a uma solução consensual” (HABERMAS, 1991, p. 73).

No agir cotidiano, as obrigações normativas estão cercadas por barreiras particulares que não apontam para além das questões de interesse individual (família, grupo social, cidade, nação), limitando-se, assim, a questões éticas referentes a interesses de uma mesma comunidade discursiva. Contudo, a pergunta acerca do *que é de interesse de todos* ultrapassa a pergunta acerca do *que é melhor para nós*, exigindo que as máximas controversas sejam generalizadas, forçando “os intervenientes a *transcender* o contexto social e histórico de sua forma de vida e da sua comunidade particular e a assumir a perspectiva de *todos* os potenciais indivíduos em questão” (HABERMAS, 1991, p. 124, grifo do autor). Sendo assim, acima dos costumes e das questões históricas da comunidade discursiva em que estão inseridos, os indivíduos devem encontrar o reconhecimento motivado racionalmente de todos os sujeitos em âmbito universal.

Habermas (2012c, p. 63, grifos do autor), considera que “a ideia de uma sociedade ordenada moralmente, sem exceção, implica a extensão contrafática do mundo social, no qual nos encontramos, para um mundo inclusivo completo de relações interpessoais completamente ordenadas: *todos* os homens se tornam irmão (e irmãs)”. Essa transcendência ocorre como um alargamento universal das perspectivas individuais, exigindo empatia com o outro, pois, quando consideramos questões de justiça, é necessário que respondamos igualmente pelo outro e até mesmo pelo estranho. Como propõe Habermas (2002, p. 41), “se interpretarmos a justiça como aquilo que é igualmente bom para todos, o ‘bem’ contido na moral constitui uma ponte entre a justiça e a solidariedade”.

Mead já considerava em sua teoria um *discurso universal* no qual os indivíduos devem “projetar” a perspectiva de que todos poderiam participar de um discurso prático como seres iguais. Para tal, é necessário que nos coloquemos enquanto participantes de um discurso real, na posição de todos os possíveis concernidos de um discurso prático e que seriam afetados pela entrada em vigor de uma norma considerada válida. Como destaca Mead (1972, p. 379, tradução nossa): “A universalidade de nossos juízos morais, sobre o que Kant põe tanta ênfase, é uma universalidade que surge do fato de adotarmos a atitude de toda a comunidade, de todos os seres racionais”¹⁷.

O movimento de pôr-se no lugar do outro ou a *assunção ideal de papais* proposta por Mead permitem a todos os indivíduos verificar pelo seu ponto de vista o que é bom para si e

¹⁷ “the universality of our judgments, upon which Kant places so much stress, is a universality that arises from the fact that we take the attitude of the entire community, of all rational beings” (MEAD, 1972, p. 379).

projetar as ações por meio de um alargamento idealizante, considerando o que pode ser bom para todos os participantes possíveis de um discurso prático. Habermas (2013, p. 10) considera que este Discurso prático pode ser considerado uma nova forma específica de aplicação do imperativo categórico, onde para chegar a um acordo que atenda os interesses de todos, os indivíduos que participam do discurso necessariamente precisam adotar o ponto de vista uns dos outros.

A partir deste ponto, Habermas (1991, p. 25) destaca que tanto a teoria de Kant do imperativo categórico assim como o princípio de universalização, recorrem em último sentido a um “conteúdo”, não merecendo assim a crítica de que se referem apenas a um formalismo vazio. Desta forma,

[...] em ambos os casos se expressa o conteúdo do ponto de vista moral porque os dois se referem a vontade universal: será moralmente correto o que todos têm que poder querer. E este “poder querer” universal não encarna uma mera tautologia, mas sim um conteúdo moral: o ponto de vista da moralidade” (CORTINA, 1985, p. 227, tradução nossa)¹⁸.

O puro formalismo, ao qual Hegel se refere, não implica a possibilidade de universalização de normas morais consideradas inválidas, haja visto que não está desligado da vida ou do cotidiano. O princípio moral oferecido pelas teorias procedimentalistas é um meio universal de justificar normas morais com base no conteúdo dado pelo horizonte do mundo vivido, respeitando, porém, a separação entre a estrutura e conteúdo do juízo moral. Tal como em Kant, o princípio supremo da moral habermasiana refere-se a um princípio de legitimação de normas morais, tomado *a priori*, e que tem por critério indicar o procedimento a ser seguido para justificar uma norma como moral. Neste sentido, não gera normas, mas sim, examina normas vigentes a fim de considerar se são dignas de reconhecimento ou não.

A ética discursiva não se refere mais a um universalismo considerado pelo filósofo como abstrato: refere-se a um universalismo situado, marcado pela contingência das consequências previsíveis, sendo ele resultante de um discurso situado no momento, no tempo e marcado pela sua particularidade e seu conteúdo. Como destaca Donald Moon (1995, p. 151, tradução nossa) “Embora Habermas separe questões de justiça de questões do bem, ele não faz uma separação radical. Tanto a justiça como o bem, argumenta ele, estão enraizados, "na vulnerabilidade

¹⁸ [...] en ambos casos se expresa el contenido del punto de vista moral porque los dos se refieren a la voluntad universal: será moralmente correcto lo que todos tienen que poder querer. Y este “poder-querer” universal no encarna una mera tautología, sino un contenido moral: el punto de vista de la moralidad. (CORTINA, 1985, p. 227).

específica da espécie humana, que se individualiza através da socialização”¹⁹. Neste sentido, apesar de ser processual, a ética do discurso parte da extrema *vulnerabilidade* do indivíduo e tem como conteúdo a defesa da dignidade deste indivíduo. Assim, segundo Freitag (2005, p.103) “no conteúdo, a ética do discurso permanece, pois, fiel às suas raízes kantianas, quanto à forma, ela se reorienta pelo enfoque processual mediante o qual esse conteúdo é buscado, reafirmado e consolidado pelo grupo”.

Assim, os conteúdos para a justificação de normas morais são, pois, encontrados no âmbito do *mundo da vida* e não gerados pelos filósofos, ou pelos participantes da argumentação. Para Habermas (1989, p. 126) sem o horizonte do mundo vivido e sem conflitos de ação neste âmbito, não seria possível o Discurso prático, pois, tal discurso deve fazer com que o conteúdo lhe seja dado. Em tese, os conteúdos das normas morais são dados pela “eticidade” e justificados no âmbito da “moralidade”. Segundo Dutra (2005, p. 185, grifo do autor) “podemos dizer que o conteúdo tem sua **gênese** no horizonte do mundo vivido e é **justificado** no âmbito da moralidade, a partir de um procedimento argumentativo”.

Por este motivo, o procedimento representado pelo princípio de universalização não é formal no sentido da abstração de conteúdo, pois, é necessário que tais conteúdos “deem entrada” no processo argumentativo. A partir disso, temos claro que na opinião do filósofo, a crítica apresentada por Hegel e aplicada à ética do discurso pelo cético moral não é aplicável à teoria habermasiana, pois, mesmo representando um puro procedimentalismo, o princípio supremo da moralidade necessita da eticidade do mundo da vida, onde o conteúdo para a justificação das normas morais é encontrado. Habermas (1991, p. 150) propõe que não é possível justificar normas morais abandonando o contexto histórico dos participantes da interação, mas sim, através de um *alargamento universal* da perspectiva dos indivíduos.

Contudo, o filósofo reconhece que a crítica de Hegel tem fundamento no que concerne à separação entre a estrutura e os conteúdos do juízo moral, pois, trata-se em certo sentido de uma característica fundamental da ética processual. A consideração das consequências da ação, não exime o filósofo de Frankfurt da separação entre “forma” e “conteúdo”, quando é necessário submeter uma norma controversa à justificação para obter o reconhecimento. Como em Kant, o princípio supremo da moralidade da ética do discurso (o *Princípio “U”*) tem um caráter puramente formal, referindo-se diretamente ao resgate discursivo de pretensões de validade. Neste sentido, “a ética do Discurso pode ser corretamente caracterizada como *formal*.

¹⁹ “although Habermas separates questions of justice from questions of the good, he does not make this a radical separation. Both justice and the good, he argues, are rooted in “the specific vulnerability of the human species, which individuates itself through sociation” (MOON, 1995, p. 151).

Ela não indica orientação conteudísticas, mas um processo: o Discurso Prático” (HABERMAS, 1989, p. 126, grifo do autor).

Mesmo considerando as consequências e garantindo que o conteúdo a ser analisado pelo ponto de vista moral seja dado pelo mundo da vida, segundo Cortina (1985, p.230-231), Habermas realiza uma última abstração que lhe faz retornar à separação entre mundo sensível e mundo inteligível proposta por Kant, colocando em dúvida a eficácia de sua proposta de fundamentação. Nas palavras de Adela Cortina (1985, p. 230, tradução nossa)

O discurso prático prescinde necessariamente do mundo da vida, desde o momento em que separa do contexto da eticidade substancial as ações e normas que são problematizadas e as discute sem considerar os motivos e as intuições existentes.²⁰

Esta abstração, mesmo que necessária às éticas deontológicas, aparentemente dificulta a resposta à crítica levantada pelo argumento cético, pois, impede o retorno ao mundo da vida. Este movimento de retorno ao contexto da historicidade é necessário para a aplicação das normas morais discutidas e aceitas no discurso prático. A ética do discurso precisa então revogar a abstração necessária e garantir que a imparcialidade e a universalidade dos juízos morais, mesmo que partindo do mundo da vida, possa retornar a ele como norma possível de aplicação e de orientação de ações.

4.3 MORALIDADE E ETICIDADE

A racionalização, proposta até aqui, como característica das éticas deontológicas e universalistas, revela o problema da relação entre *Moralidade* e *Eticidade*, pois, como aponta Cortina (2010, p. 153) “a distinção entre eticidade e moralidade pode ser utilizada para traçar tipologicamente as fronteiras entre uma ética de deveres concretos e de bens, por um lado, e uma ética de normas, por outro”. Ou seja, uma ética material, por um lado, e uma ética formal e universalista por outro. Contudo, percebe-se que é de fundamental importância para estas correntes que quando se trata da universalização de normas morais, os conteúdos de interesse particular sejam postos de lado, para que se possa fundamentar normas válidas universalmente.

O processo comunicativo comporta pretensões de validade que, ao serem problematizadas, dão entrada no discurso prático, levando à descontextualização e suspendendo

²⁰ El discurso práctico prescinde necesariamente del mundo de la vida desde el momento en que separa del contexto de la eticidad sustancial las acciones y normas que han resultado problematizadas y las discute sin tener en cuenta los motivos y las instituciones existentes (CORTINA, 1985, p. 230).

assim, segundo Rouanet (1989, p. 45), a validade dos contextos espontâneos de ação, colocando entre parênteses as evidências comunitárias. Neste sentido, o que era inquestionado no agir cotidiano torna-se hipotético à medida que as certezas culturais são problematizadas. Deste modo, para que normas e ações vigentes no agir cotidiano possam ser analisadas, a ética discursiva necessita “retirá-las do contexto da eticidade de mundos vitais concretos, descontextualizando-as, a fim de submetê-las a uma avaliação hipotética; o que implica uma suspensão da pretensão de validade dos interesses” (SIEBENEICHLER, 1989, p. 147).

O Discurso prático, ao analisar pretensões de validade, faz com que o mundo da vida e das relações ordenas institucionalmente seja “*moralizado* de maneira análoga à maneira pela qual o mundo dos estados de coisas existentes é *teorizado* – o que até então valera inquestionavelmente como um fato ou como uma norma pode, agora, ser ou não ser o caso, pode ser válido ou não” (HABERMAS, 1989, p. 129, grifo do autor). Desta forma, até ser problematizada, a vida social mantém sua validade fática e, mesmo assim, Rouanet (1989, p. 46) alerta que a ética discursiva não aplica a toda a sociedade o princípio da dúvida metódica, pois, sabe que não pode submeter uma forma de vida inteira ao exame. Pelo contrário, apenas as questões práticas que são susceptíveis de argumentação é que são destacadas do mundo da vida, deixando o resto intacto. Neste sentido,

[...] a unidade da práxis das comunicações habitualizadas da vida quotidiana decompõe-se em normas e valores, ou seja, numa parte de domínio prático que pode ser submetida, do ponto de vista da validade deontológica, a exigências de justificação moral e em uma outra parte do domínio prático que não é passível de moralização e que abrange as configurações de valor particulares, integradas em modos de vida coletivos e individuais. (HABERMAS, 1989, p. 212).

Para o participante da argumentação moral, a totalidade do mundo social caracteriza o âmbito da *eticidade* no qual estão situadas as obviedades culturais de origem moral. A descontextualização ou o olhar moralizante fazem perder sua validade até então inquestionada e decompõem-se em convenções que carecem de justificação. Esta justificação é feita no Discurso prático, pois, “uma máxima que inicialmente ‘se afigura boa e correta’ ao indivíduo só adquire a sua qualidade moral quando todos a aceitam como uma máxima válida para todos os indivíduos” (HABERMAS, 1991, p. 43).

Até o momento em que dão entrada no discurso prático, as questões de justiça estão ligadas às questões de “bem viver”, definidas pela identidade de grupos e indivíduos, componentes da cultura ou da personalidade entrelaçando os deveres com os costumes da vida cotidiana. Para Habermas (1989, p. 130), “diante deste olhar, o legado das normas tradicionais

desintegrou-se, dividindo-se no que pode ser justificado a partir de princípios e naquilo que só conserva sua validade factual”. Parte dos conteúdos do mundo da vida precisam conservar sua validade factual, pois, se ocorrer a descontextualização de toda a forma de vida de uma comunidade ou de um indivíduo, incorre-se em um problema existencial.

Diante disso, a descontextualização das pretensões de validade estabelece, pelo procedimento do Discurso prático, uma diferenciação entre: 1) a esfera da *eticidade*, condizente com questões valorativas, ou seja, com questões de *bem-viver*, as quais são acessíveis ao debate no âmbito do horizonte não-problemático e de uma forma de vida historicamente concreta; e 2), a esfera da *moralidade* condizente com questões normativas, ou de *Justiça*, que são decididas do ponto de vista moral, ou da perspectiva da universalização. Para Habermas (1989, p. 131), a abstração das questões de justiça expõe dois pontos significativos: primeiro o ganho da racionalidade na descontextualização e no isolamento das questões de justiça; em segundo, o problema referente a relação entre a *eticidade* e a *moralidade*.

Para compreender melhor esta abstração, o filósofo põe-se em diálogo com a teoria do desenvolvimento moral de Lawrence Kohlberg (1927-1987) que defende que os juízos morais apresentam a mesma estrutura em todas as culturas e sociedades. Para Kohlberg, a abstração das questões morais de seu contexto histórico é representada como a passagem que a consciência moral faz do estágio “convencional” para o estágio “pós-convencional”. Esta passagem se dá justamente com o desligamento de formas de vida historicamente concretas e com a universalização de pretensões de validade descontextualizadas. Neste sentido, aquilo que até então era tomado como verdade concreta para o indivíduo, é racionalizado e passa a ser hipótese.

Na consciência moral, essa passagem representa o “rompimento com a ingenuidade das pretensões de validade erguidas diretamente e de cujo reconhecimento intersubjetivo depende a prática comunicativa do cotidiano” (HABERMAS, 1989, p. 156). Com o abandono da prática cotidiana que se dá na idade adulta, o indivíduo liberta-se das motivações culturais do grupo social e das certezas inquestionadas, obtidas no estágio convencional. Para Adela Cortina (2010, p. 178),

[...] a reflexão moral exige que se questione aquilo que, na vida cotidiana, é tido como evidente e que sejam postos em dúvida os caminhos de sempre. Essa é – como recordamos – uma das características da “Moralidade” em confronto com a “Eticidade”, e Habermas acredita que as motivações respaldadas pela Eticidade têm uma força que não disporão os juízos morais.

Sendo assim, a autonomia gerada com a abstração das questões de justiça, das questões de bem-viver cobra seu preço das propostas universalistas, pois, deste processo necessário para as éticas procedimentais, resultam dois problemas com os quais Habermas precisa trabalhar: (a) o *problema motivacional* e (b) o *problema cognitivo*. A solução destes problemas exige de Habermas um regresso à historicidade, de onde foram retiradas as questões de bem-viver para o Discurso prático. Habermas (1991, p. 37, grifo do autor) indaga: “como é que a moralidade se pode, então, tornar prática, se o sujeito dotado da faculdade do juízo moral abandona com as suas perspectivas abstractas o contexto das *certezas* práticas? ”.

O caminho para tal resposta exige que “a moralidade compense as perdas de eticidade concreta, com que ela a princípio se acomoda por causa da vantagem cognitiva” (HABERMAS, 1989, p. 213). Habermas precisa demonstrar que após a moralização de algumas questões do mundo da vida, se sua justificação for aceita por todos os concernidos como norma moral válida, tais questões podem ser novamente aplicadas no contexto da historicidade, ou seja, da eticidade. Diante disso, Habermas (1989, p. 131) destaca que a moral universal precisa suprir a perda de eticidade com formas de vida “racionalizadas” que vem de encontro às morais universais e, assim possibilitam a transformações de discernimentos em agir moral, revogando as abstrações da descontextualização das pretensões de validade.

Os problemas (a) e (b) acima citados exigem uma solução eficaz, para que a proposta da moral habermasiana não retorne ao modelo kantiano de moralidade e assim consiga refutar a crítica de um formalismo vazio. Com relação ao primeiro problema referente a motivação da ação (a), no estágio anterior a descontextualização, as questões de bem-viver respondem às questões morais a partir do próprio contexto do mundo da vida, o qual fornece a força *motivadora da ação*, haja visto que “as questões morais jamais se colocam por causa de si mesmas: elas surgem como interesse de conseguir orientações para a ação” (HABERMAS 1989, p. 213). Porém, com a moralização do mundo social, a racionalização atinge uma profundidade que extrai do contexto do mundo da vida rigorosamente as questões morais, perdendo assim a força motivadora.

Frente a esse problema, o filósofo alemão propõe que, para compensar o desnível entre juízos morais e ações morais, “é preciso um sistema de controles internos do comportamento, que responda a juízos morais guiados por princípios, por conseguinte a convicções formadoras de motivos e que possibilite a *autodireção*” (HABERMAS, 1989, p. 217, grifo do autor). Tal sistema de controle deve ser independente das ordens legítimas ou reconhecidas de forma factual. Portanto, deve ser dotado de total autonomia. Isso exige a interiorização de princípios

considerados universais e, conseqüentemente, amplamente abstraídos, os quais são apresentados no processo de fundamentação de normas morais.

Por outro lado, a descontextualização das questões morais para o processo de justificação e universalização no Discurso prático, gera o *problema cognitivo* (b). Este exige que as normas justificadas retornem ao contexto histórico enquanto *aplicação*, pois, não há utilidade em justificar normas morais se estas não forem aplicadas posteriormente como guias de ações cotidianas. Habermas (1989, p. 214) aponta como necessária a separação das questões de fundamentação de questões de aplicação, contudo, o princípio moral não é capaz de apontar as regras de sua própria aplicação. Para esta tarefa, segundo ele (HABERMAS, 1991, p. 43), é necessária uma prudência prática que se associe à razão prática e que ligue os juízos morais aos acordos locais da situação em questão.

O plano pós-convencional do juízo moral difere-se do plano convencional principalmente pela separação que ocorre entre as questões de fundamentação e de aplicação. Esta última, surge como um problema subsequente, haja visto que é necessária a fundamentação da norma moral para que ocorra uma aplicação. Por conseguinte, uma norma moral justificada e reconhecida como válida no discurso prático e que não retorna ao contexto como aplicação e guia de uma ação, não possui sentido algum. Frente a isso, a não separação dos costumes e dos juízos morais, comprometeriam a aplicação imparcial da norma fundamentada.

4.4 O DISCURSO DE APLICAÇÃO

Para a questão de aplicação das normas morais às situações particulares, o princípio de universalização, como destaca Cenci (2011, p. 261), fornece à norma uma validade que é condição necessária, porém, não suficiente para determinar a sua aplicabilidade em situações particulares. Assim, as questões de fundamentação não destacam se as normas reconhecidas “também se poderão considerar *adequadas* a situações análogas que ocorram no *futurum exactum*, tendo em consideração as características relevantes destas novas situações” (HABERMAS, 1991, p. 138, grifo do autor).

Isso pois as questões de aplicação são sensíveis ao contexto, o que impede que mediante o princípio de universalização seja possível a aplicação do juízo moral. Para tal, segundo Habermas (1991, p. 113-114), é necessário que se apresente como solução para o problema da aplicação, um “princípio de adequação” que contemple todas as características relevantes da situação em causa. Este princípio é desenvolvido originalmente na separação entre discurso de fundamentação e de aplicação, proposto por Klaus Günther (1957-) e, posteriormente, adaptado

na ética discursiva por Habermas. Para tal princípio, exige-se que a norma justificada no processo de fundamentação seja adequada com a situação em que a ação se depara, agindo, assim, como guia para uma ação moralmente correta.

Como destaca Cenci (2011, p. 266), a aplicação de uma norma justificada é o preenchimento da lacuna deixada pelo processo de fundamentação, quando este abstrai a norma controversa do contexto. Sendo assim, é necessário demarcar o limite que se coloca entre a fundamentação e a aplicação de normas. O princípio de fundamentação, como já destacado acima, condiz com a justificação de normas em um Discurso prático, no qual os participantes avaliam de modo hipotético se a norma em questão pode ser aceita ou não por todos os concernidos. Neste processo, elas assumem uma validade abstrata e descontextualizada.

Por outro lado, Habermas (1997, p. 270, grifo do autor) destaca que no “discurso de aplicação não se trata da validade e sim da *relação adequada* da norma à *situação*”. Neste sentido, Klaus Günther (2004, p. 79) determina que os “discursos de aplicação combinam a pretensão de validade de uma norma com o conceito determinado, dentro do qual, em dada situação, uma norma é aplicada”. Com a adequação em determinada situação, Günther considera que o discurso de aplicação “recontextualiza” a norma, ou seja, realiza a ponte entre a fundamentação abstraída da historicidade, e o mundo social enquanto totalidade das relações humanas.

Contudo, a situação na qual a norma deve ser aplicada não pode ser considerada no processo de fundamentação, haja visto que, não é possível prever situações futuras. Como destaca Günther (2004, p. 65) apenas se conseguíssemos abranger todos os casos de aplicação da norma fundamentada é que conseguiríamos coincidir o juízo sobre a validade da norma com o de adequação. Assim, os discursos de aplicação requerem um “*esclarecimento específico*”. Como aponta Cenci (2011, p. 267) “trata-se de averiguar, por meio de particularidades próprias de cada circunstância, se as normas em questão podem encontrar o assentimento, de forma refletida, por parte de todos os atingidos por ela”. Neste princípio, assim como no princípio de universalização, busca-se a imparcialidade por meio de acordo racional, também pelo fato de que ele é guiado por princípios universais.

Tanto o processo de fundamentação como o de aplicação estão sujeitos à falibilidade, pois, é necessário, no primeiro, que os envolvidos no discurso prático considerem, a partir das informações que lhe são disponíveis, se a norma em questão pode ser aceita em todas as situações em que ela for considerada adequada à ação. Porém, não é possível que se prevejam todas as situações futuras em que a norma poderá ser aplicada. Neste sentido, o ponto de vista moral da aplicação permanece idêntico ao desenvolvido no processo de fundamentação.

Todavia, Cenci (2011, p. 267) destaca que nossa compreensão e nossa interpretação dele muda. Por isso os indivíduos que se orientam por juízos morais, avaliam os dilemas morais de duas formas, a saber, como legislador, considerando qual maneira de agir merece o assentimento, e como juiz, julgando qual norma adequa-se ao caso concreto de ação.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O diálogo incansável com o argumento cético moral, ou com o não-cognitivismo, exerce sobre a fundamentação da ética do discurso de Habermas uma influência importantíssima no que tange a determinação dos parâmetros desta teoria. Durante o embate entre estas correntes, o filósofo determina a partir das respostas oferecidas às críticas, os limites e as principais características de sua proposta moral universalista. No decorrer de toda a fundamentação, Habermas busca manter-se na esteira kantiana, desenvolvendo uma moral cognitivista, deontológica, formalista e universalista, por meio de um princípio supremo como elemento de um “ponto de vista moral” que pode garantir a superação do etnocentrismo no julgamento de normas. Frente a isso, a principal tarefa que Habermas busca superar é desenvolver uma teoria moral universalista e que não remeta aos mesmos problemas apontados na filosofia kantiana, como por exemplo, o formalismo absoluto. Por outro lado, busca fundamentar uma teoria que não se confunda com propostas do tipo aristotélicas, as quais limitam-se a questões individuais de felicidade e não proporcionam um alargamento das questões morais para um âmbito universal.

As críticas que o filósofo enfrenta centram-se em grande parte na possibilidade de se fundamentar princípios universais, assim como, na possibilidade da fundamentação de normas em caráter universal. Portanto, Habermas procurou desenvolver um procedimento que permite fundamentar leis universais passíveis de resolver problemas encontrados no âmbito das relações interpessoais do mundo da vida e, que possam ser abstraídas do contexto para mediante um ponto de vista moral imparcial ser reconhecidas universalmente como válida. Por outro lado, Habermas preocupa-se com a construção de leis que possam servir de guia para todos os homens, e que após fundamentadas consigam ser recontextualizada em qualquer situação análoga.

A ética discursiva parte então de um “ponto arquimédico” formado por pressupostos universais e necessários. Estes pressupostos são o elemento central para a construção da ética discursiva e, conseqüentemente, para a refutação da crítica levantada pelo argumento cético moral, pois as pretensões de validade (verdade, correção, veracidade e inteligibilidade) que são *imanes* a atos de fala proferidos por formas concretas de vida, também transcendem o âmbito da vida concreta e atingem um caráter universal e inegável. Neste sentido, para formular sua crítica o não-cognitivista necessariamente precisa utilizar destes pressupostos transcendentais se quiser que seu ato de fala seja considerado válido. Isso implica que para criticar o argumento cético moral precisa admitir a possibilidade de elementos universais já no âmbito do agir

quotidiano. Habermas, neste sentido, faz com que o próprio cético refute a crítica levantada para evitar cair em *contradição performativa*.

A partir das pretensões universais, Habermas então destaca uma divisão do mundo que até então não incluía a relação entre os sujeitos no âmbito social e que difere da tradicional divisão kantiana entre mundo *numênico* e *fenomênico*. Com a reformulação, o mundo objetivo é considerado como a totalidade das coisas, sendo elencado agora o mundo social como totalidade das relações interpessoais, e que permeia o mundo objetivo com costumes e expectativas dos indivíduos. O mundo subjetivo, por sua vez, é revelado como o âmbito sobre o qual apenas o sujeito tem acesso, o qual não vale nem para o mundo objetivo nem para o mundo social. Neste sentido, a fundamentação da moral a partir do âmbito das relações humanas busca manter o que há de bom em todas as culturas e comunidades discursivas.

Mediante o discurso prático e a fundamentação de um *princípio de universalização*, estruturou-se uma teoria moral da *responsabilidade*. Ao mesmo tempo, tal teoria precisou desenvolver-se com um olhar prático de aplicação possível em qualquer cultura existente, evitando assim a referência a uma proposta etnocêntrica ou individualista. O caminho encontrado por Habermas foi incorporar o máximo de experiências e de conteúdo que compõe o âmbito da eticidade, transferindo para um discurso prático que buscará a aceitação de todos os concernidos possíveis de uma comunidade ideal de comunicação. Aumentando o espaço para as experiências humanas no âmbito da intersubjetividade, o filósofo permitiu que os sujeitos atingidos pela norma pudessem responsabilizar-se pelas situações históricas mediante a consideração de todas as características e as consequências possíveis no momento da fundamentação da norma moral. Esta inclusão das consequências da aplicação da norma representa um enfraquecimento no *imperativo categórico* kantiano que permite a ética discursiva refutar a crítica de um formalismo absoluto, imposta pelo argumento cético moral.

Refutar esta crítica é possível por meio de uma apropriação maior da teoria de Hegel, desenvolvendo uma fundamentação moral a partir da historicidade e das relações interpessoais. Habermas propõe assim sua teoria como conciliadora entre a corrente kantiana e a aristotélica, permitindo que a eticidade estivesse inserida na moralidade. Esta fundamentação representa uma resposta substancial à crítica do não-cognitivista, garantido assim a possibilidade de fundamentar normas morais em caráter universal.

Entretanto, apesar do formalismo na fundamentação, a ética discursiva de Habermas caracteriza-se como uma teoria falibilista, mas não no sentido da crítica de Hans Albert e do racionalismo crítico. O falibilismo da moral discursiva se dá na passagem do discurso de fundamentação para o discurso de aplicação. Com as mudanças realizadas no princípio moral,

a reformulação dialógica passa a exigir como complemento um princípio que permita recontextualizar e aplicar a norma fundamentada. Tal princípio busca poder adequar a norma a ações que viessem a ser controversas, mesmo diante de toda a pluralidade que as diversas sociedades expõem.

Tal princípio caracteriza-se como complementar ao princípio de universalização e é aplicado pela adequação da norma já fundamentada à situação que se apresenta. Porém, por se tratar de um retorno da norma ao mundo da vida, esta terá de contar com o pluralismo vigente no mundo social, além das mudanças históricas que estão em curso no decorrer da vida da sociedade. Neste sentido, a aplicação de uma norma pode ser falha, ou, não encontrar adequação com nenhuma ação específica tornando necessária uma reavaliação por meio de outro discurso Prático com os concernidos da situação em questão. Não obstante, Habermas pondera na fundamentação da teoria moral que mesmo não atingindo a aplicação em outras culturas, a normas moral possui autonomia com relação ao mundo social e as relações interpessoais, o que não tira sua validade apesar da não-aplicação. Neste ponto cabe destacar que apesar de ser complementar e, de certa forma, uma necessidade da fundamentação de norma, o fato de serem consideradas as consequências e efeitos colaterais da entrada em vigor de determinada norma, já impõe na fundamentação uma projeção para uma aplicação. Apesar disso, Habermas pondera que são coisas diferentes à aplicação de um princípio de fundamentação de normas e a aplicação da norma fundamentada.

Por ora, esta formulação nos parece problemática, não por pensar que a norma não possua autonomia com relação ao mundo social, mas sim, pelo fato de que ela necessita do reconhecimento de qualquer concernido possível em caráter universal para ser considerada válida. Porém, considerando a falibilidade resultante das mudanças culturais é possível que normas específicas, fundamentadas em um determinado momento da história, nunca venham a ser adequadas para a aplicação em outro momento. Neste sentido, a crítica levantada pelo argumento cético moral, de que Habermas incorre no mesmo problema de Kant de um formalismo vazio parece não ser totalmente vencida pela consideração de consequências e efeitos colaterais da aplicação da norma. Isso pois, considerando que a norma deva ser reconhecida como válida por qualquer sujeito capaz de fala e ação que venha a ser um concernido possível do discurso prático, a aplicação por meio do princípio de adequação, por sua vez, não é algo que possui um caráter universal forte de universalidade como o princípio de universalização.

A adequação é dependente da situação real no momento da ação controversa e está condicionado ao contexto particular. Considerando que, mesmo válida uma norma nunca venha

a se adequar a ações futuras, a fundamentação moral não atingiu seu objetivo final e por isso permanece no formalismo citado pelo não-cognitivista, limitando apenas a formulação de enunciados genéricos e indeterminados. Tal questão nos faz indagar se o enfraquecimento do imperativo categórico que leva a exigência de um princípio complementar para a aplicação é elemento suficiente para responder ao cético moral que apesar de permanecer na esteira kantiana como uma proposta formalista, a ética discursiva não recai sobre um formalismo absoluto?

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBERT, H. *Tratado da razão crítica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976.
- ALMEIDA, A. A. Liberdade e moralidade segundo Kant. *Revista Analytica*, v. 2, n. 1, p. 175-202, 1997.
- AUSTIN, J. L. *Quando dizer é fazer: palavras e ações*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.
- AZÚA, J. B. R. *De Heidegger a Habermas: hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea*. Barcelona: Herder, 1992.
- APEL, K. O. *Estudios éticos*. México: Distribuciones Fontamara, 1999.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Loyola, 2002.
- CENCI, A. V. *Apel versus Habermas: a controvérsia acerca da relação entre moral e razão prática na ética do discurso*. Passo Fundo: UPF, 2011.
- COOKE, M. *Language and reason: a study of Habermas's pragmatics*. Massachusetts: MIT Press, 1997.
- CORTINA, A. *Ética sem Moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- _____. *Razon comunicativa y responsabilidad solidaria*. Salamanca: Siguem, 1985.
- DUTRA, D. *Kant e Habermas: reformulação discursiva da moral kantiana*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2002.
- _____. *Razão e consenso em Habermas: a teoria discursiva da verdade, da moral, do direito e da biotecnologia*. 2. ed. Florianópolis: UFSC, 2005.
- FREITAG, B. *Dialogando com Jürgen Habermas*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005.
- GÜNTHER, K. *Teoria da argumentação no direito e na moral: justificação e aplicação*. São Paulo, Landy Editora, 2004.
- HABERMAS, J. *Teoria y praxis: estudos de filosofia política*. Madrid: Tecnos, 1987.
- _____. *Consciência moral e agir comunicativo*. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- _____. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.
- _____. *Comentários à ética do discurso*. Lisboa: Instituto Piaget, 1991.
- _____. *Racionalidade e comunicação*. Lisboa: Edições 70, 1996.

_____. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. (Volume I).

_____. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. *Teoria do agir comunicativo: racionalidade da ação e racionalização social*. Trad. Paulo Astor Soethe. São Paulo: Martins Fontes, 2012a. (Volume I).

_____. *Teoria do agir comunicativo: racionalidade da ação e racionalização social*. Trad. Paulo Astor Soethe. São Paulo: Martins Fontes, 2012b. (Volume II).

_____. *Agir comunicativo e razão destranscendentalizada*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 2012c.

_____. *A ética da discussão e a questão da verdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

HEGEL, G. W. F. *Princípios da filosofia do direito*. Trad. Orlando Vitorino, São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HERRERO, X. Racionalidade Comunicativa e modernidade. *Síntese Nova Fase*, n. 37, p. 13-32, 1986.

KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad: Paulo Quintela. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2007.

_____. *Crítica da razão prática*. Trad: Artur Mourão, Lisboa: Edições 70, 1986.

LODÉA, L. A. O princípio de universalização como regra de regulamentação moral e princípio-ponte. In: DORO, Marcelo José ; ODY, Leandro Carlos (Org.). *Filosofia contemporânea: ética, ciência e cultura*. Passo Fundo: UPF, 2011. p. 41-68

MEAD, G. H. *Mind, Self, and Society: from the standpoint of a social behaviorist*. Chicago: The University of Chicago Press, 1972.

MOON, D. Communicative rationality and cultural values. In: WHITE, Stephen K. *The Cambridge companion to Habermas*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. p. 143-167.

NIQUET, M. *Teoria realista da moral*. São Leopoldo: Unisinos, 2002.

OLIVEIRA, M. A. *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola, 2006.

PATON, H. J. *The categorical imperative: a study in Kant's moral philosophy*. Chicago: The University of Chicago, 1948.

PIZZI, J. *Ética do discurso: a racionalidade ético-comunicativa*. Porto Alegre: Edipucrs, 1994.

- _____. *O conteúdo moral do agir comunicativo*. São Leopoldo: Unisinos, 2005.
- PINZANI, A. *Habermas*. Porto Alegre: Artmed, 2009.
- RAUBER, J. *O problema da universalização em ética*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.
- ROUANET, S. P. Ética iluminista e ética discursiva. *Revista tempo brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 98, p. 23-78, jul./set. 1989.
- _____. *Teoria crítica e psicanálise*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2001.
- SIEBENEICHLER, F. B. *Jürgen Habermas: razão comunicativa e emancipação*. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- STRAWSON, P. F. *Libertad y resentimiento*. Barcelona: Paidós Ibérica, 1995.
- WEBER, T. *Ética e Filosofia Política: Hegel e o formalismo kantiano*, Porto Alegre, EDIPUCRS, 1999.