

CLÁUDIA MARIA ROCHA DE OLIVEIRA

**Formação ético-discursiva da vontade em
Jürgen Habermas**

Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte – 2007

Cláudia Maria Rocha de Oliveira

**Formação ético-discursiva da vontade em
Jürgen Habermas**

Dissertação apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, linha de pesquisa Ética, como requisito para a obtenção do título de mestre em Filosofia sob a orientação do Professor Doutor FRANCISCO JAVIER HERRERO BOTÍN.

Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte – 2008

Sumário

Siglas	4
Resumo	5
Introdução	6
1. O problema da formação racional da vontade	8
1.1. A relação entre razão e vontade	10
1.1.1. <i>Ethos</i> e vontade	10
1.1.2. Razão e vontade	13
1.2. Respostas ao problema da formação racional da vontade	15
1.2.1. Resposta aristotélica.....	20
1.2.2. Resposta kantiana.....	26
1.3. Insuficiências das soluções aristotélica e kantiana	34
2. Marco teórico da resposta habermasiana	39
2.1. A virada-lingüístico-pragmática	40
2.1.1. Superação da filosofia da consciência.....	41
2.1.2. Estrutura pragmático-transcendental do <i>entendimento sobre algo</i>	43
2.1.3. A dupla estrutura performativo-proposicional	44
2.2. Mundo da vida	46
2.3. Racionalidade comunicativa	51
2.4. Discursos.....	56
3. Formação da vontade no mundo da vida	59
3.1. Níveis de formação da consciência moral	59
3.2. Ação comunicativa versus ação estratégica.....	67
3.3. Fins ilocucionários	69
3.4. Vontade e ações coordenadas pelo êxito	73
3.5. Originalidade da ação comunicativa.....	76
3.6. Formação racional da vontade em ações comunicativas	77

4. Formação discursiva da vontade.....	87
4.1. Passagem do agir para o discurso	88
4.2. O discurso argumentativo	89
4.3. Pressupostos inevitáveis da argumentação	91
4.5. Discursos práticos	96
4.5.1. Formação do arbítrio	99
4.5.2. Formação da força de decisão	101
4.5.3. Formação da vontade livre	104
Conclusão	114
Bibliografia.....	120
Bibliografia principal	120
Bibliografia complementar	121

Siglas

AE - Aclaraciones a la ética del discurso.

CV - Correção *versus* verdade.

GM - Uma visão genealógica do teor cognitivo da moral.

NP - Notas programáticas para a fundamentação de uma ética do discurso.

RE - Racionalidade do entendimento mútuo.

TAC I – Teoría de la acción comunicativa, I.

TAC II – Teoría de la acción comunicativa, II.

UPR – Para o uso pragmático, ético e moral da razão prática.

Resumo:

Ao problema da formação racional da vontade foram dadas várias respostas ao longo da história da filosofia. Habermas considera que as respostas mais importantes foram apresentadas por Aristóteles e Kant. Porém, segundo ele, tanto a resposta aristotélica quanto a resposta kantiana são insatisfatórias: a primeira fica presa a visões metafísicas de mundo; a segunda não consegue superar o solipsismo metódico. Habermas propõe, então, uma nova resposta para o problema. Essa nova resposta tem como marco teórico a virada lingüístico pragmática. A partir da descoberta da mediação intransponível da linguagem, Habermas esclarece que a vontade se forma racionalmente tanto em contextos do mundo da vida quanto em discursos. Entretanto, a vontade apenas se constitui propriamente como liberdade quando em discursos prático-morais transcende a subjetividade do indivíduo particular e o *ethos* próprio de cada comunidade. Somente a vontade que se deixa determinar completamente pela razão constitui-se como vontade autônoma.

Palavras-chaves: razão, vontade, ação comunicativa, discurso, moral, autonomia

Abstract:

To the problem of the will rational formation several answers were given in the philosophy history. Habermas considers that the most important answers were presented by Aristotle and Kant. However, according to him, both the Aristotelian answer and the Kantian answer are unsatisfactory: the first is stuck in world metaphysical visions; and the second doesn't overcome the methodical solipsism. So, Habermas proposes a new answer for the problem. That new answer gets as theoretical mark the pragmatic linguistic turning. Starting from the insurmountable mediation discovery of the language, Habermas explains that the will is formed rationally as much in life world contexts as in speeches. Meanwhile, the will is only constituted properly as freedom when in practical-moral speeches it transcends the private individual subjectivity and the property *ethos* from each community. Only the will that allows to determine completely by reason, it is constituted as autonomous will.

Key-words: reason, will, communicative action, speech, moral, autonomy

Introdução

A sociedade atual enfrenta graves desafios. “Bússola” e “leme” desapareceram. Nuvens espessas escondem o Sol. Não temos clareza a respeito do que é certo ou errado, bem ou mal. E o Norte? Onde fica o Norte? Diante do oceano de razões – técnicas, científicas, econômicas, políticas, culturais – nos sentimos incapazes de encontrar razões normativas para o próprio agir. Fascinados com a satisfação momentânea que a superficialidade oferece, temos medo de mergulhar no mar da contemporaneidade. Então perguntamos: terá sido o ideal aristotélico de *eudaimonia* pura ilusão? E a justiça defendida por Kant como dever incondicional? Será ela construção contingente do espírito humano?

Nesse contexto de questionamento também das metanarrativas – grandes religiões, modelos sócio-econômicos, ciência – torna-se urgente e necessária resposta consistente à seguinte questão: que deve orientar as ações humanas a fim de que o sujeito se auto-realize plenamente, não apenas como membro de grupos sociais, mas também, sobretudo, como ser humano? Ou ainda, como formar racionalmente a vontade do indivíduo empírico a fim de que ele transcenda a particularidade do arbítrio e se constitua como universal concreto, ou seja, como sujeito livre? Com o intuito de lançar luzes sobre essa questão nos debruçaremos sobre o conceito da *Formação ético-discursiva da vontade* tal como Habermas o desenvolve. O estudo desse conceito permitirá mergulhar no pensamento pós-metafísico que, sem recorrer ao nostálgico tempo em que o homem se inclinava em direção ao Sol, apresenta nova “bússola” orientadora para a formação racional da vontade do sujeito.

Por ter consciência da necessidade de alcançar respostas para o problema da motivação da vontade; e por acreditar que a solução dos problemas atuais depende, entre outras coisas da formação da autonomia individual e coletiva, pois apenas vontade formada racionalmente será capaz de assumir a responsabilidade pelas próprias ações e pelas conseqüências que delas possam se seguir para todos os afetados; apresentaremos como Habermas, sem recorrer à metafísica ou às imagens religiosas de mundo e superando o solipsismo metódico, responde ao problema da formação racional da vontade. Para tanto, seguiremos o seguinte caminho: num primeiro momento apresentaremos o problema da formação racional da vontade dividindo-o em dois níveis

distintos: o nível da relação entre *ethos* e vontade, e o nível da relação entre razão e vontade. Veremos, então, como esse problema já foi respondido tanto no nível da práxis concreta quanto no nível teórico. Examinaremos as respostas aristotélica e kantiana e apontaremos insuficiências de ambas abordagens que terminam por exigir nova resposta ao problema. No segundo momento, analisaremos o marco teórico que possibilita a Habermas pensar resposta pós-metafísica para o problema da formação da vontade. O marco teórico, ponto de partida habermasiano, tem como base, como veremos, a descoberta da mediação intransponível da linguagem. Isso significa que a linguagem é *medium* ineludível de todo sentido e validade, e que, portanto, qualquer tentativa de entender-se com os outros sobre algo apenas é possível pela mediação lingüística. Somente após ter apresentado o novo marco teórico estaremos em condições de, num terceiro e quarto momentos, examinar propriamente a resposta habermasiana ao problema apresentado no primeiro capítulo. De acordo com Habermas, como veremos, apenas a passagem para o nível pós-convencional de formação da consciência moral torna possível processos discursivos de formação da vontade. Porém, já no nível convencional, os sujeitos, ao agirem comunicativamente, se vêm inseridos em processos de aprendizagem nos quais a vontade pode se formar racionalmente. Como acontece formação racional da vontade de modo intuitivo através ações comunicativas e de modo reflexivo em discursos práticos é o que mostraremos nos capítulos três e quatro.

Após essa caminhada esperamos, com a ajuda de Habermas, iluminar, ao menos um pouco, o problema que nos orientará ao longo de todo percurso realizado nesse trabalho, mas que também nos aflige ao longo da vida: Como formar racionalmente a vontade para o agir moral?

Capítulo 1

O problema da formação racional da vontade

O desmoronamento de cosmovisões metafísicas e religiosas gera graves conseqüências para a formação da vontade nas sociedades contemporâneas. O Sol não se mostra mais como Norte para as ações. As idéias de Deus bondoso, sábio e justo, e de vida após a morte também perderam seu papel motivador. Em seus lugares encontram-se grandes abismos representados pela falta de sentido, insegurança da identidade pessoal e coletiva, ruptura com a tradição, crise de legitimação social, anomia ética, falta de motivação, crises de orientação, alienação e patologias psíquicas cada vez mais graves.

Nesse contexto de crise, o empirismo, apoiando-se na racionalidade estratégico-técnica, esforça-se em preencher as lacunas deixadas pelo abandono da racionalidade metafísico-religiosa substancial. Entretanto, na medida em que limita a razão a tipo de racionalidade calculadora que tem em vistas unicamente o êxito, o empirismo restringe “a razão prática à capacidade de determinar o arbítrio de acordo com as máximas da inteligência”¹. Nesse caso, em que a razão prática é compreendida como razão instrumental, “para alguém que age é razoável agir de certa forma e não de outra, se o resultado (esperado) de seu ato é de seu interesse, o satisfaz ou lhe é agradável”². Ora, ao restringir a razão prática aos limites da racionalidade instrumental, o empirismo não consegue responder satisfatoriamente o problema da formação racional da vontade, mas se vê diante de graves dificuldades. Se, por um lado, a racionalidade estratégica produz avanço significativo nas ciências, por outro, gera muitas vezes o predomínio da lógica do interesse egoísta e do querer levar vantagem em tudo. Como conseqüência negativa do predomínio da racionalidade estratégica, sofremos com a ameaça de destruição de toda humanidade por possível guerra nuclear ou pelas conseqüências da poluição e desequilíbrio ecológico provocado pelo próprio homem. Assistimos também à morte de milhões de pessoas por falta de alimentos, de condições dignas de sobrevivência e por causa da violência que cresce assustadoramente. Logo, o empirismo ao se ater à racionalidade estratégico-técnica não é capaz de dar conta da falta de orientação vivida

¹ GM, p. 24.

² GM, p. 24.

pela sociedade atual, e até, em certos casos, torna mais urgente e necessário encontrar sentido verdadeiramente humano para a realidade. Diante dessa situação, questões a respeito da formação racional da vontade ressurgem ainda com mais vigor. O ser humano, envolto num mundo dominado pelos mecanismos dinheiro e poder, se vê confrontado com a necessidade de pensar alternativas que permitam superar o predomínio do interesse egoísta, da vontade de domínio, do individualismo exacerbado, do consumo desmedido, em vistas da consideração de todos os possivelmente afetados pelos problemas. A questão: como formar racionalmente a vontade para o agir moral?, torna-se, então, extremamente aguda.

Aristóteles e Kant, como veremos, ao lançarem luzes sobre essa questão não contam, como o empirismo, “apenas com motivos racionais, mas com uma autovinculação da vontade motivada pelo discernimento”³. Aristóteles, aponta a *eudaimonia* como causa final do movimento da ação. Ela é o pólo intencional em direção ao qual a *phronesis* deve orientar a razão e o desejo. Kant, por sua vez, defende que apenas vontade formada por princípios *a priori* se constitui propriamente como liberdade. Entretanto, ambas as respostas não são completamente satisfatórias. O aristotelismo fica preso à imagem metafísica de mundo e o kantismo, por se apoiar na filosofia da consciência, fica preso às teias do solipsismo metódico. Urge, pois, a necessidade de nova resposta ao problema da motivação racional da vontade.

Contudo, para que seja possível apresentar a resposta de Habermas ao problema da formação racional da vontade temos que ter clareza a respeito da questão que queremos investigar. Para tanto, daremos início a essa dissertação apresentando em que consiste o problema da formação racional da vontade. Essa apresentação se divide em quatro partes: no primeiro momento discorreremos sobre a relação entre razão e vontade. Em seguida, lançaremos olhar retrospectivo em direção, primeiro, a Aristóteles e, depois, a Kant e refletiremos sobre como ambos tratam o problema da formação racional da vontade. Em quarto lugar, apontaremos algumas insuficiências da abordagem aristotélica e kantiana, e mostraremos que o problema da formação racional da vontade exige nova resposta, capaz de superar os limites das abordagens anteriormente expostas.

³ GM, p. 24. O empirismo não se apóia em razões motivadas por auto-vinculação da vontade através de discernimento, mas em razões técnico-estratégicas (meio-fim) que se prendem a motivos empíricos.

1.1. A relação entre razão e vontade

Para compreender o conceito de *Formação ético-discursiva da vontade*, tal como Habermas o desenvolve, se faz necessário refletir a respeito da questão que esse conceito procura responder, ou seja, o problema da formação racional da vontade. Apresentaremos a questão, que pretendemos responder nesse trabalho, seguindo dois passos fundamentais: no primeiro, refletiremos sobre a relação entre vontade e universalidade do *ethos*; no segundo, devido à historicidade e particularidade do *ethos* concreto, pensaremos a relação entre vontade e universalidade da razão. Esses dois passos nos ajudarão aqui a analisar o problema da formação racional da vontade e, nos capítulos seguintes, orientarão a apresentação do conceito habermasiano de formação ético-discursiva da vontade.

1.1.1. Ethos e vontade

Começemos pela relação entre vontade e *ethos*. Pensar essa relação supõe ter clareza a respeito do que entendemos por estes dois termos. Analisemos primeiro o termo *ethos*.

Ethos é transliteração de dois vocábulos gregos: um escrito com *eta* inicial, o outro com *épsilon* inicial. Pereira define o primeiro como “morada, estância, residência”⁴. Já o segundo, como “uso, costume, hábito”⁵. A partir desses dois sentidos, Lima Vaz distingue o *ethos* costume do *ethos* hábito (*héxis*). Segundo ele, *ethos* com *eta* inicial significa morada do homem, sua casa ou segunda natureza, estada permanente e habitual, abrigo protetor, “esquema praxeológico durável, estilo de vida e ação”⁶. Já *ethos* com *épsilon* inicial designa o comportamento que resulta da constante repetição dos mesmos atos, ou ainda, “disposição habitual para agir de determinada maneira”⁷.

Quando falamos de relação entre vontade e *ethos* referimo-nos, em princípio, ao termo *ethos* com *eta* inicial, também definido por Herrero como “conjunto de *costumes* de uma sociedade com suas instituições e tradições que marcam o estilo de sua vida e de sua ação”⁸. De Zan fala nesse sentido de “conjunto de crenças, atitudes e ideais”⁹ que configuram o modo de ser da comunidade.

⁴ PEREIRA, 1951, p. 248.

⁵ PEREIRA, 1951, p.161.

⁶ VAZ, 2000a, p.13.

⁷ VAZ, 2000a, p.14.

⁸ HERRERO, 2006, p.22.

⁹ DE ZAN, 2002, p.19.

O *ethos* hábito, por sua vez, emergirá da relação entre vontade e *ethos* costume. A vontade orientada pela racionalidade própria do *ethos* costume deve mover o sujeito a agir de acordo com o próprio *ethos*. Surge aqui o primeiro aspecto do problema: como a universalidade própria do *ethos* pode orientar a vontade do indivíduo particular? Como articular dialeticamente vontade e *ethos* sem anular nem sobrepor um elemento ao outro?

A universalidade do *ethos* distingue-se, como veremos, da universalidade de *jure* da razão universal. Entretanto, ela assegura nas situações cotidianas a previsibilidade das ações e torna possível criar expectativas de comportamento. No que diz respeito à vontade, distinguiremos, a princípio, a vontade empírica da vontade racional e mostraremos que a vontade interior ao *ethos* pode ser compreendida em certo sentido como vontade racional. Examinemos, então, em que consiste a universalidade do *ethos* e, em seguida, o conceito de vontade.

O *ethos* não obedece à necessidade natural. Ele se eleva para além da *physis* constituindo-se entre a necessidade natural e a pura contingência da vontade empírica. “Elevando-se sobre a *physis*, o *ethos* recria, de alguma maneira, na sua ordem própria, a continuidade e a constância que se observam nos fenômenos naturais”¹⁰. Porém, enquanto espaço humano por excelência, o *ethos* “não é *dado* ao homem, mas por ele *construído* ou incessantemente reconstruído”¹¹ como o “lugar da realização dos indivíduos, o lugar da socialização do indivíduo, o lugar da sua *práxis*”¹². Sendo assim, ao contrário da *physis* que exprime necessidade dada, “no *ethos* tem lugar uma necessidade instituída”¹³ que protege o homem do *caos* da pura contingência, mas ao mesmo tempo garante espaço para o exercício da liberdade.

Embora instituído pelo homem, o *ethos* não é arbitrário nem relativo, mas possui necessidade própria, assegurada historicamente pela tradição: “na estrutura do tempo histórico do *ethos*, o passado... se faz presente pela tradição e o presente retorna ao passado pelo reconhecimento da sua exemplariedade”¹⁴. A necessidade do *ethos*, que assume figura histórica como tradição, exprime a necessidade da razão implícita no próprio *ethos*. Essa racionalidade implícita apresenta-se como *saber ético*, ou seja, como

¹⁰ VAZ, 2000a, p.17.

¹¹ VAZ, 2000a, p.13.

¹² HERRERO, 2006, p.22.

¹³ VAZ, 2000a, p.17.

¹⁴ VAZ, 2000a, p. 20.

saber intuitivo das normas que devem regular a vida em comum. O *saber* ético cria no indivíduo a convicção da necessidade e da legitimidade do *ethos*.

O *saber ético* representa a universalidade e necessidade do *ethos* na forma de lei¹⁵. A lei constitui-se então como instância objetiva a qual os sujeitos devem obedecer. O sujeito particular deve elevar-se a universalidade do *ethos*, representada pela lei, a fim de realizar-se como sujeito ético. Mas, como o particular pode elevar-se ao universal sem destruir-se a si mesmo? Como articular dialeticamente a universalidade do *ethos* e a particularidade da vontade? O que entendemos por vontade?

Damos o nome de vontade à causa eficiente ou motriz do movimento da *práxis* humana. Ela impulsiona e dá força ao movimento da ação. Habermas distingue entre vontade como arbítrio, vontade como força de decisão e vontade como liberdade. A vontade de arbítrio “consiste na capacidade da escolha racional de poder agir assim ou assado, ou de estabelecer um novo começo na corrente de ocorrências”¹⁶. A força de decisão, por sua vez, diz respeito à liberdade ética que possibilita “projeto consciente e a estabilização de uma identidade do eu”¹⁷. Finalmente, a vontade entendida propriamente como liberdade é aquela que possui a capacidade de autodeterminação “em virtude de uma idéia moral”¹⁸.

Ao falar de relação entre vontade e universalidade do *ethos* temos presente a vontade do sujeito egocêntrico que, ao se defrontar com a universalidade do *ethos*, deve, através de processos de formação racional, superar a pura particularidade e constituir-se como vontade racional. Aqui deparamo-nos novamente com o problema: como a vontade empírica - que é exterior ao *ethos* e não possui nenhum tipo de necessidade - pode articular-se com a universalidade e necessidade do *ethos*?

Paixões, desejos, instintos... marcam a situação particular. Arrastam o ser humano em direção ao prazer momentâneo e à satisfação das necessidades imediatas. Elevar-se à universalidade do *ethos* exige exercício, esforço. Não será preferível permanecer na contingência da situação puramente empírica a submeter-se às exigências da liberdade? Ou, por outro lado, caminhar em direção a universalidade do

¹⁵ Importante ressaltar que a noção de lei aqui apresentada deve ser entendida apenas por analogia com a lei natural. Isso porque, na medida em que é lei do que acontece *quase sempre*, distingue-se da lei natural, ou seja, da lei do que acontece *sempre*.

¹⁶ RE, p. 103.

¹⁷ RE, p. 103.

¹⁸ RE, p. 103.

ethos não implica anular, por sua vez, o particular? Como formar o sujeito a fim de que se torne senhor das próprias paixões? Como formar racionalmente a vontade sem anular as particularidades da situação nem destruir ou desconsiderar a universalidade própria do *ethos*? Como elevar o indivíduo empírico a universalidade do *ethos*, transformando-o em sujeito ético, “livre”? Como formar racionalmente a vontade do sujeito?

Ao apontar essas questões damos primeiro passo em direção ao problema da formação racional da vontade. Porém, perguntar pela relação entre vontade e universalidade do *ethos*, embora passo necessário, não é suficiente. A universalidade do *ethos* concreto tem caráter essencialmente histórico e é garantida e suportada pela tradição. Constitui-se, portanto, como universalidade de *fato* e não como universalidade de *jure*. E na medida em que o *ethos* concreto apresenta-se como espaço da manifestação da liberdade, mas também como local de arbitrariedades, opressões, violência e autoritarismos, se faz necessário segundo passo, agora em direção à universalidade de *jure* da razão. Apenas vontade formada por razão universal se constituirá propriamente como vontade livre.

1.1.2. Razão e vontade

Segundo passo em direção ao problema da formação racional da vontade nos aponta a relação entre *vontade* e *razão*. A fim de analisar essa relação, precisamos esclarecer, então, o que entendemos por razão.

A cultura ocidental surge a partir do momento em que descobre a razão¹⁹ e coloca tudo em relação a ela. A descoberta grega do *logos* demonstrativo e a legitimação social de seu uso causaram o aparecimento do saber filosófico e da vida a ele consagrada. Na medida em que submeteu tudo a justificação racional, a razão lógico-demonstrativa “fez da cultura ocidental uma cultura *logocêntrica*, que colocou a ciência no centro do seu universo de formas simbólicas”²⁰. Essa revolução científica circunscreveu, em primeiro lugar, a *physis* às exigências da razão, dando origem à ciência da natureza. Em segundo lugar, ela tentou “submeter e transcrever igualmente o *ethos* humano às exigências do *logos*, dando origem à ciência do *ethos* ou simplesmente ética”²¹. A partir do surgimento da ética como ciência do *ethos* “a razão prática ultrapassa o estágio do *saber ético* para constituir-se em *epistême* de acordo com os

¹⁹ Razão entendida aqui como razão lógico-demonstrativa.

²⁰ HERRERO, 2006, p. 21.

²¹ HERRERO, 2006, p. 21.

códigos da razão demonstrativa”²². Isso provocou “revolução conceptual na idéia de *ethos*”²³. “O *ethos* verdadeiro deixa de ser a expressão do consenso ou da opinião da multidão e passa a ser o que está de acordo com a razão”²⁴ e, portanto, “o problema que se colocará a partir de então será o da crítica do *ethos* fundado sobre a opinião e a justificação do *ethos* segundo a razão”²⁵. A racionalização do *saber ético* possibilita a participação da razão prática na universalidade de *jure* da razão demonstrativa. Graças à participação na universalidade de *jure*, a vontade se forma para além da particularidade histórica espaço-temporal do *ethos* concreto. Ao elevar-se à universalidade de *jure* da razão lógico-demonstrativa, a razão prática transcende os limites da comunidade particular e torna-se capaz de questionar e justificar os valores e normas presentes no *ethos* concreto, transformando-o e ou fortalecendo-o.

A universalidade da razão prática deve, portanto, atender as exigências de universalidade da razão, sem, contudo, anular as especificidades próprias da ação livre. Isso nos aponta o segundo nível do problema que estamos apresentando, ou seja, o problema de como conformar a vontade formada no seio da comunidade ética concreta com as exigências de universalidade da razão, que transcende qualquer contexto histórico situado.

Importante perceber que ao falar de relação entre razão e vontade não me refiro apenas à vontade no sentido de arbítrio, mas também à vontade do sujeito ético e, sobretudo, à vontade moral. Ao elevar-se a universalidade da razão o sujeito abandona a contingência do arbítrio, transcende a particularidade do *ethos* próprio e se constitui propriamente como liberdade, ou seja, como sujeito autônomo.

A universalidade histórica e situacional do *ethos* deve, portanto, ser avaliada, justificada e mesmo criticada à luz de instância superior. A razão universal avalia os *ethea* concretos: todos os valores, normas, hábitos, costumes devem ser submetidos ao crivo da razão. A razão aparece, pois, como instância de legitimação ou crítica da cultura, e possui caráter de necessidade.

Nesse contexto devemos perguntar, portanto: como estabelecer relação entre razão universal e vontade situada? Como submeter vontade aos ditames da razão a fim de que ela se constitua como vontade racional? Como superar os limites do *ethos*

²² VAZ, 2000b, p. 27.

²³ HERRERO, 2006, p. 22.

²⁴ VAZ, 2000a, p. 45.

²⁵ VAZ, 2000a, p. 45.

concreto e formar a vontade moral capaz de transcender a historicidade e particularidade das comunidades éticas? Como elevar a vontade do sujeito à universalidade dos princípios da razão sem destruir ou anular as condições da situação concreta, ponto de partida da ação moral? Enfim, como formar racionalmente a vontade para o agir moral?

Essas questões nos apontam segundo nível do problema da formação racional da vontade. Se no primeiro momento nos voltamos para a universalidade do *ethos* e perguntamos pela relação entre *ethos* e vontade, no segundo momento, ao transcender a particularidade do *ethos* concreto, e submeter tudo ao crivo da razão, questionamos a relação entre razão e vontade.

1.2. Respostas ao problema da formação racional da vontade

A título de contextualização, apresentaremos brevemente como o problema da formação da vontade era resolvido de modo intuitivo nas sociedades “pré-modernas” e como surge a necessidade de transcender o *saber* ético em direção a razão universal. Primeiro apontaremos a necessidade de formação racional da vontade já nos contextos das sociedades clássicas. Veremos, então, como Aristóteles resolve esse problema defendendo cognitivismo moral acentuado, de acordo com o qual “a consciência reflexiva daquilo que, considerado como um todo, é ‘bom’ para mim (ou para nós) ou que é ‘determinante’ para o meu (ou o nosso) modo consciente de vida torna possível (...) uma espécie de acesso cognitivo às orientações de valor”²⁶. Como, porém, na modernidade o problema da formação racional da vontade se torna agudo, pois não pode mais se apoiar numa realidade transcendente divina nem metafísica, recorreremos a Kant e mostraremos como ele resolve o problema da formação racional da vontade. Para Kant, como veremos, a vontade não se forma racionalmente através “de uma práxis de fundamentação moral que se movimenta *dentro* do horizonte de normas reconhecidas e incontestes, mas da fundamentação de um ponto de vista moral, a partir do qual tais normas podem ser julgadas em si de forma imparcial”²⁷. A ‘vontade livre’, portanto, é compreendida por ele “como a capacidade de subordinar o livre-arbítrio próprio a normas que podem ser aceitas em virtude de um discernimento moral”²⁸.

²⁶ GM, p. 17.

²⁷ GM, p. 17.

²⁸ CV, p. 274.

Começemos pela formação intuitiva da vontade. Em todas as sociedades anteriores à sociedade moderna, o *saber ético* teve como forma privilegiada de sua manifestação a religião. Esta tinha à sua disposição “interpretações e motivos que conferiam às normas morais uma força pública de convencimento”²⁹. O politeísmo grego, por exemplo, situava o homem entre destino inexorável e irremediável, e o medo de provocar a ira de algum deus. Sem ter poder sobre seu futuro, o homem procurava seguir as normas da comunidade porque se sentia parte do todo.

Já as religiões monoteístas, da tradição do Antigo Testamento, ao partirem da idéia de Deus todo poderoso estabeleciam padrões normativos de ação. Estes padrões deveriam ser seguidos à medida que exprimiam a vontade onipotente de Deus, que tudo vê e controla, e que exige do homem prestação de contas. Nesse caso, a força de vínculo do mandamento moral se apóia no fato de os mandamentos serem manifestações da “autoridade de um Deus oniponte”³⁰. Logo, o “dever-ser estaria munido apenas da qualidade de um ‘dever’, na qual se reflete o poder ilimitado de um soberano”³¹: não conduziria propriamente a formação racional da vontade, mas exigiria unicamente obediência à vontade de Deus todo poderoso.

Diferentemente disso, a tradição bíblica do Novo Testamento ressalta não mais a autoridade de Deus onipotente, mas sim as “manifestações da vontade de um Deus *onisciente* e absolutamente *justo* e *bondoso*”³². Nesse caso, os mandamentos morais devem ser aceitos e seguidos porque “são manifestações da vontade de um sábio Deus criador, que é também um Deus salvador justo e bondoso”³³. Eles (os mandamentos morais) não correspondem simplesmente a sistema de regras, mas personificam-se numa forma de vida autorizada por Deus e recomendada à imitação: é importante lembrar que não apenas o cristianismo, mas também outras religiões universais “adensam a substância moral de suas doutrinas em formas de vida exemplares”³⁴. Nesses casos, os sujeitos se sentem motivados a agir moralmente porque seguindo o exemplo de Cristo, de Buda, ou de outros – exemplos aceitos racionalmente como merecedores de imitação - alcançam o *bem viver*, almejado como ideal de vida. O ser humano não se sente, então, obrigado a seguir os desígnios de Deus por medo de

²⁹ GM, pp. 18-19.

³⁰ GM, p. 19

³¹ GM, p. 19.

³² GM, p. 19.

³³ GM, p. 19.

³⁴ GM, p. 20.

castigos, sanções ou danos, mas, na sua condição de ser racional, se vê motivado a aceitar livremente as normas: surge, então, espaço para formação racional intuitiva da vontade.

Porém, se, por um lado, nos contextos particulares da vida pressupomos de modo intuitivo normas que orientam as ações, por outro lado, o *saber ético* é sempre situado, limitado espaço temporalmente e pode ser submetido à avaliação reflexiva da razão.

A partir do momento em que a normatividade expressa através de mitos se tornou problemática urgiu a necessidade de reflexão lógico-demonstrativa capaz de explicar racionalmente a vida humana. Narrativas míticas perderam sua força, e os homens passaram a buscar nova “bússola” para orientar suas ações. Nesse contexto, a filosofia surge com a pretensão de tematizar o todo. Partindo da idéia de unidade fundamental da *polis* grega, e rompendo com a suposição mítica da submissão irrefletida do homem aos deuses, Aristóteles defende a *eudaimonia* como *telos* orientador das ações concretas do homem.

Ora, como veremos, a ética aristotélica é constitutivamente metafísica, e não será aceita, sem mais, a partir da modernidade. A modernidade rompe com o *saber ético* expresso pelas grandes religiões universais na medida em que não aceita nenhum ponto de vista divino, como constitutivo para a ação. Ela rompe também com a metafísica clássica: o homem assume poder construtivo, se torna o grande artífice do universo. O Ser não pode ser conhecido. O interesse do homem se volta para a análise do modo como conhece. Surgem questões tais como: é possível, a partir da liberdade subjetiva e da razão prática do homem abandonado por Deus, fundamentar a força obrigatória específica das normas e dos valores em geral? Ou ainda, como se modifica com isso, se possível for, a peculiar autoridade do dever ser?³⁵ A motivação da vontade, assegurada antes pela substância normativa das tradições religiosas perde sua força. O homem moderno não se deixa governar por realizada transcendente ou divina, mas assume, ele mesmo, o governo de sua vida. Porém, se não há mais nenhuma instância divina nem metafísica capaz de orientar o agir, como o homem deve conduzir sua vida? Por que ele deve orientar intuitivamente suas ações racionalmente? Não será preferível abandonar-se aos puros desejos e entregar-se a satisfação de interesses particulares e egoístas?

³⁵cf. GM, p. 18.

As abordagens éticas não-cognitivistas, por exemplo, “pretendem reportar o conteúdo dos juízos morais diretamente a sentimentos, disposições ou decisões de sujeitos que tomam uma posição”³⁶. O utilitarismo, por sua vez, defende que o ser humano, entregue a própria sorte, deve orientar suas ações, com vistas a fins que se propõe. “A origem do sentido ‘obrigatório’ das orientações de valor e dos deveres”³⁷ encontra-se, pois, nas preferências subjetivas. Sendo assim, as escolhas não são fundamentadas racionalmente, mas através do “cálculo de benefícios, feito a partir da perspectiva do observador”³⁸. Logo, as ações são boas simplesmente na medida em que satisfazem necessidades e interesses contingentes, particulares e relativos. Hobbes, por exemplo, defende que o estado de natureza caracteriza-se pela *guerra de todos contra todos*. O contrato social surge unicamente como meio para assegurar a sobrevivência. O ser humano, portanto, é constitutivamente ser solitário e egoísta que apenas se organiza em comunidade porque vê nesse tipo de organização opção mais segura para conservar a própria vida. Nesse caso, o ideal cristão de morrer por valores mais nobres, ou seja, em nome de moral universal, se inverte na lógica de aderir a valores comuns para evitar a morte. Ora, ao serem determinadas unicamente por motivos externos e contingentes, as ações não exigem a força de vínculo racional universal. Portanto, nesse caso, formação racional da vontade não faz sentido: a vontade se molda, apenas, através de cálculos de benefícios. Habermas comenta que

o empirismo só leva em consideração razões pragmáticas, ou seja, o caso em que um ator deixa vincular seu arbítrio, pela razão instrumental, às “regras de destreza” ou aos “conselhos da prudência” (como diz Kant). Assim, ele obedece ao princípio da racionalidade dos fins: “Quem quer um fim, também quer (na medida em que a razão tem uma influência decisiva sobre seus atos) o meio imprescindível para tanto, que está em seu poder” (*Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, BA 45)³⁹

Logo, “mesmo que fossem verdadeiras, as éticas empiristas não poderiam alcançar um efeito esclarecedor porque não atingem as intuições da prática quotidiana”⁴⁰, isso porque, segundo Habermas, “enquanto a filosofia moral se colocar a tarefa de contribuir para o esclarecimento das intuições quotidianas adquiridas no curso da

³⁶ CV, p. 271.

³⁷ GM, p. 16.

³⁸ GM, p. 16.

³⁹ GM, p. 25.

⁴⁰ NP, p. 67.

socialização, ela terá que partir, pelo menos virtualmente, da atitude dos participantes da prática comunicativa cotidiana”⁴¹.

Kant recusa o utilitarismo como resposta ao problema da formação da vontade. Ao contrário deste, ele defende, segundo Habermas, um *cognitivismo severo*⁴² que procura “fazer justiça à reivindicação categórica de validade dos deveres morais”⁴³. Sobre isso falaremos mais adiante.

Após esta breve contextualização, chegamos a duas constatações importantes:

a) À questão a respeito de como formar racionalmente a vontade do sujeito, a fim de que se torne sujeito livre, foram dadas várias respostas ao longo da história da filosofia. “De Aristóteles a Kant e às discussões contemporâneas, o tema da Razão Prática é um veio contínuo no solo da reflexão ética do Ocidente”⁴⁴;

b) Três grandes paradigmas orientam as reflexões a respeito desse tema. São eles: o aristotelismo, o empirismo ou utilitarismo e o kantismo. Esses paradigmas correspondem respectivamente aos seguintes sistemas éticos: ética do Bem, ética do Útil e ética do Dever. No primeiro caso, a “Razão prática é formalmente *universal* ou como razão *teórica* voltada para o conhecimento do Bem transcendente (Platão) ou como razão teórico-prática finalizada estruturalmente pela destinação necessária do agir ético à realização da própria excelência (*eudaimonia*)”⁴⁵. Já no caso do empirismo, a universalidade da razão prática se restringe a universalidade de *fato*, se apóia, por exemplo, no instinto *universal* de auto-conservação inerente ao ser vivo, que tem como base necessidade físico-biológica, puramente fenomenal. Por fim, no caso da ética kantiana do dever “a universalidade formal da Razão prática reside em sua estrutura *a priori* como legisladora da ordem moral”⁴⁶, e a autonomia moral constitui-se como “fundamento último da liberdade”⁴⁷.

Utilitarismo ou empirismo, na medida em que fica preso aos contextos e necessidades particulares, se apóia em motivações apenas empíricas e diz ser impossível

⁴¹ NP, p. 67.

⁴² GM, p. 17.

⁴³ GM, p. 17.

⁴⁴ VAZ, 2000b, p. 29.

⁴⁵ VAZ, 2000b, p.31.

⁴⁶ VAZ, 2000b, p.31.

⁴⁷ HERRERO, 2006, p.24.

formação da vontade a partir de motivos racionais⁴⁸. Por isso o deixaremos aqui de lado e examinaremos como Aristóteles e Kant pensam o problema da formação racional da vontade. Olhar retrospectivo em direção a eles se faz necessário: a partir da constatação dos avanços e insuficiências de ambas as abordagens, Habermas apresentará nova reflexão sobre o problema da formação ético-discursiva da vontade.

1.2.1. Resposta aristotélica

Habermas acredita que a ética clássica “encontrou na obra de Aristóteles sua forma madura”⁴⁹. Aristóteles abandona a teoria das idéias de Platão. Para Platão, o indivíduo deve romper com as algemas da caverna a fim de, pouco a pouco, ascender ao mundo inteligível. Porém, após contemplar o Sol, o ex-prisioneiro deve retornar ao mundo sensível e submeter sua *práxis* a necessidade transontológica do Bem. Aristóteles rompe com a univocidade da razão platônica, assegurando à razão prática seu espaço próprio e sua direção para o Bem humano da *eudaimonia*. Tendo em vista o Bem da *polis*, Aristóteles procura identificar quais são os critérios pelos quais o cidadão deve orientar sua vida a fim de se realizar como membro da cidade. O bem do sujeito identifica-se, pois, com o bem da *polis*⁵⁰. A *eudaimonia*, compreendida como bem próprio do ser humano, apenas pode ser compreendida em referência a *polis* grega, e deve ser entendida como ponto de partida da solução aristotélica ao problema da liberdade. Para Aristóteles, o conhecimento do bem e o agir segundo o bem, são critérios fundamentais para a avaliação da medida da liberdade presente na *práxis*. Ora, Aristóteles, embora não aceite a univocidade do Bem platônico, não abandona a idéia de Bem, mas a reelabora, e é justamente como representante da ética do Bem, que apresentaremos a resposta aristotélica ao problema da formação racional da vontade. Para tanto, em primeiro lugar, apontaremos quais são, para Aristóteles, os princípios causais da ação moral e analisaremos como a sabedoria prática estabelece a mediação entre eles. Depois comentaremos rapidamente como Aristóteles pensa a relação entre *ethos* e vontade e entre razão e vontade.

⁴⁸ Segundo Habermas, o empirista “reduz a questão prática: ‘O que devo fazer?’ às questões: ‘O que quero fazer?’ e ‘Como posso fazê-lo?’” reduz, portanto, “a questão: ‘O que devo fazer?’ a uma questão de mera prudência e, deste modo, a aspectos do comportamento em vista de fins”. NP, p. 68.

⁴⁹ HABERMAS, 2000b, p. 87.

⁵⁰ McCarthy comenta que “para Aristóteles a política formava um contínuo com a Ética, a doutrina da vida boa e justa. Como tal, esta se referia à esfera da ação humana, à *práxis*, e sua intenção era conseguir manter uma ordem de conduta virtuosa entre os cidadãos da *pólis*”. McCARTHY, 1998, p. 20.

Ao pensar o problema da formação racional da vontade Aristóteles aponta a *práxis* ética como mediadora entre o universal e o particular. A noção aristotélica de *práxis* gira em torno de dois pólos. O pólo das “coisas humanas” e o pólo “segundo a virtude”. As coisas humanas designam a realidade múltipla e mutável, por um lado, una e permanente, por outro, do *ethos* histórico. Segundo a virtude, designa o movimento essencial da alma voltada para a excelência e para o bem de seu próprio ato segundo a medida da razão. Ao partir, portanto, do *ethos* mutável e ao mesmo tempo permanente, Aristóteles mostra como através da *práxis* ética o sujeito transcende a pura particularidade do arbítrio e forma a vontade virtuosa de acordo com o Bem, segundo a razão. Mas, como na *práxis* a imutabilidade do *ethos* articula-se ou relaciona-se com a mutabilidade do próprio *ethos*? De que maneira, a razão apresenta-se como medida para a ação?

Segundo Aristóteles, a *práxis* ética possui como princípios causais⁵¹ a razão (causa formal), o desejo (causa eficiente) e o bem (causa final). Desses três elementos, os dois primeiros estão presentes na alma humana, já o terceiro deve ser compreendido como realidade absoluta, incondicional, como pólo orientador das ações. Contudo, apenas através da articulação dos três princípios emerge o sujeito livre.

Analisaremos primeiro a causa final e depois descreveremos como Aristóteles articula os três princípios causais da *práxis* ética.

Aristóteles diz que “toda arte e toda investigação, assim como toda ação e toda escolha têm em mira um bem qualquer”⁵². E que “o bem é aquilo a que todas as coisas tendem”⁵³. Logo, “como são muitas as ações, artes e ciências, muitos são também os seus fins”⁵⁴. Porém, o mais alto de todos os bens só pode ser aquilo que merece ser buscado não em vista de algo, mas por si mesmo, e “tudo o mais é desejado no interesse desse fim”⁵⁵. A esse bem Aristóteles denomina *eudaimonia*⁵⁶. A *eudaimonia*, bem mais alto de todos,

⁵¹ No livro VI, capítulo 2, da *Ética a Nicômaco* (*EN*), Aristóteles afirma que três elementos presentes na alma humana são determinantes na ação: sensação, razão e desejo. Entretanto, entre os três, apenas a razão e o desejo são princípios de ação. A sensação não é princípio de ação porque também os animais inferiores a possuem, mas nem por isso participam da ação. cf. *EN*, VI, 2, 1139 a 17-20. A partir de agora citaremos *Ética a Nicomaco* com a sigla *EN*.

⁵² *EN*, I, 1, 1094 a 1.

⁵³ *EN*, I, 1, 1094 a 2.

⁵⁴ *EN*, I, 1, 1094 a 6.

⁵⁵ *EN*, I, 1, 1094 a 17.

⁵⁶ *EN*, I, 4, 1095 a 19.

é procurada sempre por si mesma e nunca com vistas em outra coisa, ao passo que à honra, ao prazer, à razão e todas as virtudes nós de fato escolhemos por si mesmos (pois ainda que nada resultasse daí, continuaríamos a escolher cada um deles); mas também os escolhemos no interesse da felicidade, pensando que a posse deles nos tornará felizes. A felicidade, todavia, ninguém a escolhe tendo em vista algum destes, nem, em geral, qualquer coisa que não seja ela própria⁵⁷.

Deste modo, a *eudaimonia*, bem supremo alcançável pela ação, deve ser compreendida como “aquilo que, em si mesmo, torna a vida desejável e carente de nada”⁵⁸. Além de auto-suficiente, por ser desejada em si mesma, ela deve ser considerada absoluta e incondicional. Na medida em que a *eudaimonia* apresenta-se como absoluta, incondicional e auto-suficiente, constitui-se como finalidade da ação⁵⁹. O fim da ação “se apresenta enquanto tal e é fixado pela natureza ou pelo que quer que seja, e todos os homens agem referindo cada coisa a ele”⁶⁰. A *eudaimonia*, fim mais alto alcançável pela ação, orienta a *práxis* a fim de que ela corresponda ao bem viver e ao bem agir e identifique-se com o ser feliz⁶¹. Definida, pois, como espécie de boa vida e boa ação, a *eudaimonia* faz do homem, que vive bem e age bem, homem feliz⁶².

Mas, o que significa viver bem e agir bem? Segundo Aristóteles, apenas descobrimos o bem de algo quando sabemos qual função ele exerce⁶³. O bem do flautista, por exemplo, consiste em ser bom flautista. Na medida em que o bem se encontra na função, para saber qual o bem mais excelente do homem, se faz necessário descobrir em que consiste a sua função. Não a função do homem enquanto flautista, jardineiro, governante, mas a função do homem enquanto ser humano. Aristóteles afirma que o próprio do homem, o que o distingue dos outros seres, é “a vida ativa do elemento que tem um princípio racional”⁶⁴. Deste modo, a “atividade da alma que segue ou que implica um princípio racional”⁶⁵ desponta como função própria do homem, ou seja, como bem.

Ora, se o bem próprio do homem implica princípio racional, logo, “as coisas mais nobres e boas da vida só são alcançadas pelos que agem retamente”⁶⁶, isto é, pelos

⁵⁷ EN, I, 7, 1097 b 1-6.

⁵⁸ EN, I, 7, 1097 b 14-15.

⁵⁹ EN, I, 7, 1097 b 21.

⁶⁰ EN, III, 5, 1114 b 15.

⁶¹ cf. EN, I, 4, 1095 a 19.

⁶² cf. EN, I, 8, 1098 b 20-21.

⁶³ cf. EN, I, 7, 1097 b 23-28.

⁶⁴ EN, I, 7, 1098 a 2.

⁶⁵ EN, I, 7, 1098 a 7.

⁶⁶ EN, I, 8 1099 a 5.

que orientam sua ação pela razão própria da *práxis*. A ação quando orientada pela reta razão torna o homem bom, ou seja, virtuoso.

Aristóteles distingue virtudes adquiridas pelo hábito, das virtudes adquiridas por ensinamento. As primeiras ele chama virtudes éticas ou morais. Já as adquiridas por ensinamento ele as denomina virtudes dianoéticas ou intelectuais. As virtudes morais apresentam-se como “meio termo entre dois vícios, um dos quais envolve excesso e o outro deficiência”⁶⁷. Devem ser compreendidas como disposição que torna o homem bom e que o faz desempenhar bem sua função. Virtudes morais não são adquiridas pelo ensino como as virtudes dianoéticas, mas sim pelo exercício. Logo, “nenhuma das virtudes morais surge em nós por natureza”⁶⁸, mas apenas pode ser “adquirida em resultado do hábito”⁶⁹.

A ação virtuosa deve cumprir algumas exigências: o agente deve ter conhecimento do que faz; a ação virtuosa deve ser voluntária⁷⁰; o agente deve escolher os atos, e escolhê-los não em função de algo externo, mas em função dos próprios atos; além disso, a ação deve proceder de disposição moral firme e imutável que torna o homem bom e o faz desempenhar bem sua função.

Dissemos que, para Aristóteles, a função do homem consiste em atividade da alma que implica elemento racional. Ora, se o bem próprio do homem implica princípio racional, logo, a ação quando orientada pela razão, torna o homem bom, ou seja, virtuoso. Entretanto, não basta que a ação seja orientada pela razão para que se torne virtuosa, ela precisa ser também voluntária. A ação voluntária exige que o princípio movente se encontre no próprio agente. Aristóteles diz que razão e desejo são elementos presentes na alma humana. Logo, a *práxis*, que possui como causa formal a razão e como causa eficiente o *desejo*, deve ser compreendida como ação racional e voluntária e, portanto, como ação virtuosa.

Na ação virtuosa, a razão orienta o desejo rumo ao bem, a fim de que se constitua como desejo do bem; já o desejo move a razão em direção ao bem viver e ao bem agir. Mas, uma vez que a virtude consiste numa mediania, como pode ser

⁶⁷ *EN*, II, 9, 1109 a 20.

⁶⁸ *EN*, II, 1, 1103 a 19.

⁶⁹ *EN*, II, 1, 1103 a 17.

⁷⁰ Aristóteles entende como voluntário “aquilo cujo princípio motor se encontra no próprio agente que tenha conhecimento das circunstâncias particulares do ato”. *EN*, III, 1, 1111 a 20-25.

estabelecido este meio-termo? Qual padrão determina os estados medianos, meios-termos entre o excesso e a falta?

A *phronesis* definida por Aristóteles como sabedoria prática, como “capacidade verdadeira e raciocinada de agir com respeito às coisas que são boas ou más para o homem”⁷¹, ao versar sobre coisas humanas que podem ser objeto de deliberação⁷², encontra o justo meio que leva ao bem moral, ou seja, à *eudaimonia*. Nisto consiste a formação racional da vontade, segundo Aristóteles. E “como é impossível deliberar sobre coisas que são por necessidade, a sabedoria prática não pode ser ciência nem arte”⁷³. Ela é, então, virtude “da parte da alma que forma opiniões; porque a opinião versa sobre o variável, e da mesma forma a sabedoria prática”⁷⁴. Entretanto, ela é mais do que simples disposição racional. Enquanto virtude deve ser compreendida como capacidade de deliberar bem acerca do que é bom e conveniente, não sob aspecto particular, mas sobre as coisas que contribuem para a vida boa. Justamente ao deliberar acerca do que é bom e convincente, o sujeito, possuidor de sabedoria prática, forma racionalmente sua vontade rumo à *eudaimonia*.

Mas, em que consiste deliberar bem? Aristóteles afirma que delibera bem “aquele que, baseando-se no cálculo, é capaz de visar a melhor, para o homem, das coisas alcançáveis pela ação”⁷⁵. Sendo assim, a *phronesis* não diz respeito unicamente aos universais, mas também aos particulares. Deve ser entendida como capacidade de deliberar corretamente sobre os meios adequados para se alcançar o verdadeiro fim do homem. Através de processos de deliberação, realizados corretamente, a vontade se eleva em direção à *eudaimonia*: se forma, pois, como vontade livre.

A *phronesis* não determina a *eudaimonia*, mas a pressupõe como *telos*, como pólo norteador do movimento da ação. Ao pressupor a *eudaimonia* como causa final da *práxis*, a *phronesis* articula a causa formal e a causa eficiente, ou seja, a razão e o desejo, na forma do agir virtuoso compreendido como o justo meio entre o excesso e a falta.

Na situação concreta, a *phronesis* deve articular razão e desejo a fim de que a *práxis* se constitua como *práxis* virtuosa. Diante de coisas particulares, o sujeito deve tomar uma decisão. Para que isso seja possível, ele precisa primeiro deliberar a respeito

⁷¹ EN, VI, 5, 1140 b 5.

⁷² cf. EN, VI, 7, 1141 b 10.

⁷³ EN, VI, 5, 1140 b 1.

⁷⁴ EN, VI, 5, 1141 a 25-30.

⁷⁵ EN, VI, 7, 1141 b 11-12.

dos meios⁷⁶ necessários para atingir a *eudaimonia*. O desejo deliberado, ou seja, orientado racionalmente, apresenta-se como escolha⁷⁷. Para que a escolha seja autêntica, “tanto deve ser verdadeiro o raciocínio como reto o desejo... e o segundo deve buscar exatamente o que afirma o primeiro”⁷⁸. A *phronesis*, portanto, orienta o desejo através da decisão acompanhada da deliberação e da intenção. A compenetração plena do *logos* e do desejo se dá exatamente na decisão. A decisão assume, pois, lugar central na estrutura da *práxis*: nela se define a orientação efetiva para o fim tanto pela escolha adequada dos meios quanto pela concretização do princípio universal do agir ético, a tendência para a *eudaimonia* na ação singular. Ela exprime, pois, uma vontade formada racionalmente.

Se o princípio do movimento da *práxis* ética é a decisão, e o princípio da decisão é o desejo, a *phronesis*, através de processos de formação racional da vontade, compreendidos como processos de deliberação e escolha, articula razão e desejo numa unidade indissolúvel. A razão, princípio formal do movimento da *práxis*, dirige o dinamismo do desejo transformando-o em desejo do Bem e, portanto, em causa eficiente do agir virtuoso.

Aristóteles aponta na excelência do varão sábio, do *phrónimos*, a realização concreta da idéia do bem como forma e, nela, a norma existencial da virtude. A figura do *phrónimos* personifica, pois, a vontade virtuosa, formada racionalmente, realizada no bem e, portanto, livre. O *phrónimos* possui sabedoria prática. Ele é capaz de deliberar bem com vistas em alguma finalidade boa, não sob aspecto particular, mas de modo geral⁷⁹.

Entretanto, a *eudaimonia* não se esgota na realização da ação virtuosa. Embora, segundo Aristóteles, exista distinção entre o sábio (*sophos*) e o homem virtuoso (*phronimos*) - pois nem todo aquele que conhece o bem age segundo o bem, tal como afirmava Platão -, apenas na vida teórica tem lugar a realização do conhecimento do fim mais excelente e da *eudaimonia* perfeita. Aristóteles, portanto, embora separe *teoria* e *práxis*, na perspectiva do fim ele as rearticula conferindo primazia à teoria. A perfeita

⁷⁶ De acordo com Aristóteles, “não deliberamos acerca de fins, mas a respeito de meios”. *EN*, III, 3, 1112 a 10-15.

⁷⁷ Aristóteles define escolha como “desejo deliberado de coisas que estão ao nosso alcance”. *EN*, III, 3, 1113 a 10-15.

⁷⁸ *EN*, VI, 2, 1139 a 20-25.

⁷⁹ cf. *EN*, VI, 5, 1140 a 26-30.

atividade que corresponde, então, a perfeita *eudaimonia* nada mais é que a atividade contemplativa⁸⁰.

Nessa breve incursão no pensamento aristotélico procuramos esclarecer como acontece, segundo Aristóteles, formação racional da vontade. Ao levar em consideração a ação concreta do indivíduo, Aristóteles afirma que a *práxis* ética deve possuir como princípios causais razão, desejo e bem. O que articula e estabelece a mediação entre esses princípios é a *phronesis*. Ela orienta as ações em direção à vida de bem, exemplarmente representada na figura do *phrónimos*. Vontade e *ethos* estão, pois, inter-relacionados na medida em que a racionalidade que deve orientar as ações encontra-se implícita no *ethos*. Porém o *ethos* verdadeiro não corresponde à opinião da multidão, mas deve estar de acordo com o bem universal, absoluto, auto-suficiente. A *eudaimonia*, causa final do movimento da ação, indica o caminho para a razão reta. Esta, por sua vez, informa o desejo transformando-o em desejo do bem. A vontade formada nesse processo mediado pela *phronesis* corresponde à vontade boa, realizada conforme a *eudaimonia*. Apenas vontade boa, de acordo com Aristóteles, identifica-se com vontade livre. Liberdade supõe, pois, orientação da vontade rumo a *eudaimonia*.

Veremos no que se segue a resposta kantiana ao problema da formação racional da vontade. Logo em seguida apontaremos as insuficiências tanto da resposta kantiana quanto da resposta aristotélica e mostraremos a necessidade de buscar nova resposta capaz de enfrentar os desafios do mundo atual.

1.2.2. Resposta kantiana

Como Aristóteles, Kant também separa a razão prática da razão teórica. Entretanto, Habermas afirma que, ao contrário do primeiro, Kant confere primazia não a razão teórica, mas sim “aos princípios *a priori* da faculdade de desejar”⁸¹. Para Habermas isso acontece na medida em que “em seu uso prático, a razão se afirma como a faculdade de idéias constitutivas que *determinam* a vontade, enquanto no uso teórico

⁸⁰ McCarthy comenta que, segundo Aristóteles, “a atividade mais alta, quase -divina, aberta ao homem era a sua parte superior, a da alma racional. Mediante a contemplação do cosmos, a alma do teórico era posta mimeticamente em concordância com a harmonia e proporção da ordem cósmica. Mas, como Aristóteles seguia dizendo, a vida puramente contemplativa era um ideal inalcançável para a maioria dos homens, se não para todos. Ademais, sua realização dependia da adequada ordenação da *pólis*. Portanto, a vida adequada para o homem era uma vida de ação virtuosa. Para a qual um não podia basear-se em nada melhor que no cultivo de um caráter virtuoso e, sobretudo, de um juízo prudente”. MCCARTHY, 1998, pp. 20-21.

⁸¹ CV, p. 268.

ela demonstra ser uma faculdade de idéias reguladoras que apenas *instrui* o conhecimento ligado ao entendimento”⁸². Essa inversão leva em conta duas intuições. A primeira diz respeito à distinção entre expectativas de comportamento moral e normas sociais, tais como os costumes e as convenções. Essa distinção permite julgar as ações não apenas conforme aos costumes, mas possibilita também avaliar a correção da própria norma. Habermas comenta que Aristóteles, ao partir da particularidade histórica do *ethos* situado espaço-temporalmente “associa o saber prudencial, resultante da faculdade prática de julgar, à probabilidade pura e simples, de modo que o caráter obrigatório dos deveres morais não pode, por essa via, ser traduzido em termos de validade categórica de juízos morais”⁸³. Kant, ao contrário, elabora “interpretação cognitivista da validade deontológica de normas obrigatórias, que leva em conta o irrecusável sentimento do ‘respeito à lei’ como um ‘fato da razão’”⁸⁴. A segunda intuição diz respeito à diferença que existe entre saber epistêmico e saber prático. Habermas afirma que, em Kant, a pressuposta unidade do mundo unifica a multiplicidade de conhecimentos empíricos, “enquanto o ‘reino dos fins’ projetado pela razão prática indica a maneira como os sujeitos agentes devem, pela autodeterminação inteligente de sua vontade, gerar ou construir um mundo de relações interpessoais bem ordenadas – uma ‘república universal segundo as leis da virtude’”⁸⁵. O saber moral se distingue, portanto, do empírico por sua referência à ação, ou seja, se, por um lado, “a ‘verdade’ de proposições descritivas significa que os estados de coisas enunciados ‘existem’”⁸⁶, por outro lado, “a ‘correção’ das proposições normativas refletem o caráter obrigatório dos modos de agir prescritos (ou proibidos)”⁸⁷.

Habermas classifica Kant como representante de *cognitivismos severo*, que “quer fazer justiça à reivindicação categórica de validade dos deveres morais”⁸⁸. Nesse caso,

não se trata do esclarecimento de uma práxis de fundamentação moral que se movimenta *dentro* do horizonte de normas reconhecidas e incontestes, mas

⁸² CV, p. 268.

⁸³ CV, p. 269.

⁸⁴ CV, p. 269.

⁸⁵ CV, pp. 269-270.

⁸⁶ CV, p. 269.

⁸⁷ CV, p. 269.

⁸⁸ GM, p. 17.

da fundamentação de um ponto de vista moral, a partir do qual tais normas podem ser julgadas em si de forma imparcial⁸⁹.

A imparcialidade dos juízos permite avaliação das normas independente dos atores. Como isso se dá, e como a fundamentação do ponto de vista moral permite formação racional da vontade é o que veremos no que se segue. Examinaremos a resposta dada por Kant ao problema da formação racional da vontade fazendo breve “passeio” pela *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Ao término da caminhada, concluiremos ressaltando, brevemente, como Kant estabelece a relação entre *ethos e vontade*, e *razão e vontade*.

Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant não aceita a *eudaimonia* como causa final do movimento da ação. Segundo ele

se num ser dotado de razão e vontade a verdadeira finalidade da natureza fosse a sua conservação, o seu bem-estar, numa palavra a sua felicidade, muito mal teria ela tomado as suas disposições ao escolher a razão da criatura para executora destas suas intenções. Pois instinto natural inato levaria com maior certeza ao fim da felicidade⁹⁰.

Ao contrário, Kant acredita que “se a razão nos foi dada como faculdade prática, isto é, como faculdade que deve exercer influência sobre a *vontade*, então seu verdadeiro destino deverá ser produzir uma *vontade*, não só *boa* quiza como *meio* para outra intenção, mas uma *vontade boa em si mesma*”⁹¹. Mas, como é possível formar uma vontade boa em si mesma?

Para desenvolver o conceito de boa vontade, Kant examina o conceito do dever que, segundo ele, contém em si o de boa vontade⁹². O dever exprime a necessidade das ações por puro respeito à lei prática e é a condição da vontade boa em si, cujo valor é superior a tudo⁹³. Contudo, para que o conceito de dever contenha o conceito de boa vontade deve satisfazer a certas restrições: a condição para que o conceito de dever contenha o de boa vontade é a existência de motivação correta, ou seja, as ações devem ser praticadas por dever. Além disso, a condição para que a ação seja realizada por dever é que ela corresponda necessariamente à lei *a priori* e o respeito a essa lei represente a motivação subjetiva para a ação. Portanto, o conceito de dever contém o de

⁸⁹ GM, p. 17.

⁹⁰ KANT, 1974, pp. 204-205. Daqui para frente citaremos a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* com a seguinte sigla: FMC.

⁹¹ FMC, p. 205.

⁹² cf. FMC, p. 206.

⁹³ cf. FMC, p. 211.

boa vontade quando esta for determinada objetivamente “pela lei”⁹⁴ e subjetivamente “pelo puro respeito à lei”⁹⁵. Ora, só pode ser objeto de respeito “aquilo que está ligado à minha vontade somente como princípio e nunca como efeito, não aquilo que serve à minha inclinação, mas o que a domina ou que, pelo menos, a exclui do cálculo na escolha, quer dizer, a simples lei por si mesma”⁹⁶. Ora, à medida que “todos os conceitos morais têm sua sede e origem completamente *a priori* na razão”⁹⁷, a razão deve determinar a vontade por motivos *a priori*, sem nenhum tipo de influência empírica. Mas, como a razão determina a vontade?

De acordo com Kant, “tudo na natureza age segundo leis”⁹⁸, mas “só um ser racional age *segundo a representação* das leis, isto é, segundo princípios, ou: só ele tem uma vontade”⁹⁹ e “como para derivar as ações das leis é necessária a razão, a vontade não é outra coisa senão razão prática”¹⁰⁰. Logo, todo ser racional possui uma vontade, pois ter uma faculdade da razão prática significa ter uma vontade. Entretanto, a razão determina de modo diferente as ações do ser puramente racional e as ações humanas.

Um ser puramente racional age segundo a representação das leis. Ele tem vontade pura. Nesse caso, “a vontade é a faculdade de escolher só aquilo que a razão, independente da inclinação, reconhece como praticamente necessário, quer dizer, como bom”¹⁰¹. Logo, as ações de tal ser são objetiva e subjetivamente necessárias e são reconhecidas como tais. Nesses casos não cabe falar de formação racional da vontade, pois há coincidência entre razão e vontade.

O homem, no entanto, não age unicamente de acordo com a razão, mas também é guiado por inclinações. Enquanto ser de razão, ele deve agir moralmente, porém, enquanto ser sensível, ele se vê arrastado por vários outros *móviles* tais como paixões, desejos, sentimentos... As ações humanas, portanto, estão sempre sujeitas a condições

⁹⁴ FMC, p. 208

⁹⁵ FMC, p. 208

⁹⁶ FMC, p. 208.

⁹⁷ FMC, p. 216.

⁹⁸ FMC, p. 217.

⁹⁹ FMC, p. 217.

¹⁰⁰ FMC, p. 217.

¹⁰¹ FMC, p. 217.

subjetivas que nem sempre coincidem com a razão¹⁰². Contudo, se, por um lado, temos que reconhecer que razão e vontade não coincidem, por outro lado, não podemos esquecer que elas são co-naturais. Isso significa que através de processos de formação racional da vontade o sujeito deve moldar sua vontade segundo os ditames da razão. Mas, como isso é possível? De que modo a vontade não plenamente conforme com a razão pode constituir-se como vontade boa, isto é, como vontade formada racionalmente?

Se a razão humana determinasse infalivelmente a vontade, as ações objetivamente necessárias seriam também subjetivamente necessárias. Porém, como a vontade humana não é vontade puramente racional, mas também pode ser determinada por inclinações, a relação entre razão prática e vontade empírica tem que ser pensada como obrigação, ou seja, as leis objetivas da razão deverão determinar a vontade. A determinação da vontade pela razão, possível através da formação racional da vontade, denomina-se, então, obrigação (*Nötigung*)¹⁰³. Já a representação da razão enquanto princípio obrigante para a vontade chama-se mandamento e a fórmula do mandamento aparece como imperativo e exprime-se pelo verbo *dever*. Através do imperativo, o mandamento “exprime a relação de uma lei objetiva da razão para uma vontade que segundo a sua constituição subjetiva não é por ela necessariamente determinada”¹⁰⁴.

Kant esclarece que “todos os imperativos ordenam hipotética ou categoricamente”¹⁰⁵. Os imperativos hipotéticos “representam a necessidade prática de uma ação possível como meio de alcançar qualquer outra coisa que se quer”¹⁰⁶; já o imperativo categórico “representa uma ação objetivamente necessária por si mesma, sem relação com qualquer outra finalidade”¹⁰⁷. Os imperativos hipotéticos podem ser possíveis ou reais. Os imperativos hipotéticos possíveis apresentam-se como regras de destreza que orientam a vontade em direção a realização de fim determinado na situação; já os imperativos hipotéticos reais prescrevem ações em vista da felicidade: apresentam-se como imperativos de prudência e ordenam aquilo que está de acordo com o que se entende por felicidade. O imperativo categórico, por sua vez, “declara a ação

¹⁰² cf. FMC, p. 217.

¹⁰³ cf. FMC, p.217.

¹⁰⁴ FMC, p.218.

¹⁰⁵ FMC, p.218.

¹⁰⁶ FMC, p.218

¹⁰⁷ FMC, pp.218-219.

como objetivamente necessária por si, independente de qualquer intenção”¹⁰⁸. Ele “traz consigo o conceito de uma *necessidade incondicionada*, objetiva e conseqüentemente de validade geral”¹⁰⁹.

A questão que Kant se coloca, então, é como são possíveis os imperativos? Ou ainda: como “pode ser pensada a obrigação da vontade que o imperativo exprime”¹¹⁰?

De acordo com Kant, a obrigação deve ser pensada de modo diferente em cada tipo de imperativo. No caso dos imperativos de destreza quem quer o fim quer o meio: almejar o fim obriga a agir de modo a atingí-lo¹¹¹. Quando se trata de imperativos de prudência¹¹² a questão torna-se mais difícil, pois não é claro o que seja a felicidade. Assim, quem quer a felicidade não pode agir segundo princípios determinados, ou seja, segundo mandamentos, mas apenas segundo conselhos empíricos. Contudo, ao estabelecer o que seja para ele a felicidade, o homem deve agir em vista do fim estabelecido e, portanto, quem quer o fim quer o meio pelo qual se torna possível alcançar o que se quer. Já no caso do imperativo categórico “a sua possibilidade deve ser buscada totalmente *a priori*”¹¹³.

Kant afirma que “só o imperativo categórico tem o caráter de uma lei prática”¹¹⁴. Além de conter a lei, o imperativo categórico, contém também a necessidade da máxima que manda conformar-se com esta lei. Portanto, o simples conceito de imperativo categórico fornece a sua fórmula: “*age apenas segundo uma máxima tal que possa ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal*”¹¹⁵.

Nesta fórmula geral estão expressas basicamente três ações: a atitude de auto-legislador, o exame das máximas concorrentes para saber qual pode ser universal e a exigência da ação. Essas três ações correspondem a processos de aprendizagem que exigem do homem elevar-se como autor a universalidade da razão, avaliar suas máximas e, apenas após o exame racional das máximas e a confirmação de que elas podem ser aceitas como universais, agir. A esse processo de aprendizagem que conduz à determinação das máximas pela lei moral chamamos formação racional da vontade.

¹⁰⁸ FMC, p.219.

¹⁰⁹ FMC, p.220.

¹¹⁰ FMC, p.221.

¹¹¹ cf. FMC, p.221.

¹¹² cf. FMC, p. 222.

¹¹³ FMC, p. 222.

¹¹⁴ FMC, p. 223

¹¹⁵ FMC, p. 223.

O imperativo categórico é único, porém, Kant o formulou de diferentes maneiras. A atitude de auto-legislador expressa na fórmula geral encontra-se diretamente tematizada na seguinte formulação: age “... de tal modo que a vontade possa considerar-se a si mesma pela sua máxima ao mesmo tempo como legisladora universal”¹¹⁶. A vontade livre, então, nada mais é que a vontade autônoma, ou seja, a vontade submetida a leis morais. Portanto, “a todo ser racional que tem uma vontade temos que atribuir-lhe necessariamente também a idéia de liberdade, sob a qual ele unicamente pode agir”¹¹⁷. Na medida em que a vontade “tem que considerar-se a si mesma como autora dos seus princípios, independentemente de influências estranhas”¹¹⁸, ou seja, “como razão prática ou como vontade de um ser racional, tem de considerar-se a si mesma como livre”¹¹⁹. Deste modo, liberdade e própria legislação da vontade são ambas autonomia.

Através da formação racional da vontade o sujeito se torna capaz de abstrair todas as inclinações e elevar-se a universalidade da razão, constituindo-se como sujeito de suas ações, ou seja, como ser autônomo. Formação racional da vontade garante, pois, a conquista da dignidade. Nesse sentido, Kant defende que tudo que está acima de todo preço possui dignidade. O homem “não tem somente um valor relativo, isto é, um preço, mas um valor íntimo, isto é, dignidade”¹²⁰. A dignidade “consiste na capacidade de ser legislador universal, com a condição de estar ao mesmo tempo submetido a essa mesma legislação”¹²¹. A autonomia aparece, portanto, como “fundamento da dignidade da natureza humana e de toda natureza racional”¹²². Entretanto, como o ser humano não é puramente racional, mas é também sensível, a sua dignidade de fim em si não está completamente dada, como nos casos dos seres puramente racionais, mas deve ser conquistada. Se o ser humano se entrega aos apetites e paixões, se submete a leis externas e abre mão de ser fim em si. Apenas através de processos de formação racional da vontade, o ser humano abstrai todas as inclinações, se eleva a universalidade da razão e conquista a dignidade de fim em si. Surge então a seguinte formulação do imperativo

¹¹⁶ FMC, p. 232.

¹¹⁷ FMC, p. 244.

¹¹⁸ FMC, p. 244.

¹¹⁹ FMC, p. 244.

¹²⁰ FMC, p. 234.

¹²¹ FMC, p. 238.

¹²² FMC, p. 235.

categórico: “Age de tal modo que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca como meio”¹²³. Ora, como todo ser humano, através do exercício da autonomia, torna-se capaz de conquistar a dignidade de fim em si, o conjunto de seres autônomos constitui o reino dos fins. O imperativo categórico pode ser então formulado do seguinte modo: “age segundo máximas de um membro legislador em ordem a um reino dos fins meramente possível”¹²⁴.

Kant explica que o ser humano entendido como ser de razão pertence ao mundo inteligível. Entretanto enquanto ser de inclinações pertence ao mundo sensível. Como membro do mundo inteligível “o homem não pode pensar nunca a causalidade da sua própria vontade senão sob a idéia da liberdade, pois que independência das causas determinantes do mundo sensível... é liberdade”¹²⁵. Sendo assim,

quando nos pensamos livres nos transpomos para o mundo inteligível como seus membros e reconhecemos a autonomia da vontade juntamente com a sua consequência – a moralidade; mas quando nos pensamos como obrigados, consideramo-nos como pertencentes ao mundo sensível e contudo ao mesmo tempo ao mundo inteligível¹²⁶.

A idéia da liberdade, portanto, “faz de mim um membro do mundo inteligível; pelo que, se eu fosse só isto, todas as minhas ações *seriam* sempre conformes à autonomia da vontade; mas como ao mesmo tempo me vejo como membro do mundo sensível, essas minhas ações devem ser conformes a esta autonomia”¹²⁷. O ser humano enquanto inteligência conta-se como pertencente ao mundo inteligível, mas ao mesmo tempo é consciente de ser parte do mundo sensível. Se o homem fosse apenas ser de razão suas ações seriam o tempo todo conformes à lei moral. Por outro lado, no entanto, se ele fosse unicamente ser sensível todas suas ações seriam em todo tempo determinadas por apetites e inclinações. Ora, o ser humano pertence tanto ao mundo inteligível quanto ao mundo sensível. Porém, na medida em que o mundo inteligível contém o fundamento do mundo sensível e de suas leis, a vontade pura, pertencente ao mundo inteligível, é imediatamente legisladora. A vontade pura, membro do mundo

¹²³ FMC, p. 229.

¹²⁴ FMC, p. 237.

¹²⁵ FMC, p.248.

¹²⁶ FMC, p.248.

¹²⁷ FMC, p.249.

inteligível, deve guiar a vontade empírica através de processos de formação racional da vontade a fim de que a vontade empírica se constitua como liberdade.

A razão contém a idéia de liberdade. E uma vez que a idéia de liberdade contém a lei do mundo inteligível, o homem, membro dos dois mundos, tem que reconhecer as leis do mundo inteligível como imperativos e as ações correspondentes a estes como deveres. O imperativo categórico, então, é condição de possibilidade para que possamos atribuir ao ser racional e sensível vontade e, com isso, razão prática. A razão prática permite ao ser humano conquistar através de processos de formação racional da vontade a dignidade de fim em si, ou seja, permite ao ser humano constituir-se como pessoa racional e livre. A obrigação que parte da vontade pura e é referida à vontade empírica só é pensável, portanto, sob o pressuposto da liberdade. E o juízo exige que a vontade pura obrigue a vontade empírica a determinar as máximas. Mas essa obrigação só pode existir se nós nos pensarmos como livres. A lei moral nos leva à liberdade. Esta tem que ser pressuposto da razão. Contudo, Kant afirma que é possível mostrar a validade do imperativo categórico, mas não é possível explicar como a liberdade é possível.

Após essa breve incursão pela *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* que nos permitiu apresentar como para Kant acontece a formação racional da vontade, podemos afirmar que, segundo ele, a vontade determinada por apetites e inclinações não se eleva a universalidade do mundo inteligível, tem de ser compreendida, pois, como heteronomia. Os imperativos nesses casos são simplesmente hipotéticos, não possuem necessidade absoluta. Na medida em que a vontade permanece puramente empírica e obedece a inclinações e apetites o homem se vê como fim para outra coisa e não como fim em si. Apenas através de processos de formação racional da vontade o ser humano conquista sua dignidade de fim em si. Enquanto auto-legislador, pertencente ao mundo inteligível, o sujeito agente procura conformar sua máximas com as leis *a priori* da razão. Mas, a vontade apenas se sente obrigada a submeter-se a lei moral porque se reconhece como livre.

1.3. Insuficiências das soluções aristotélica e kantiana

Apresentamos as respostas aristotélica e kantiana ao problema da formação racional da vontade. Aristóteles afirma que acontece formação racional da vontade na medida em que através de processos de deliberação, orientados pela *eudaimonia*, causa final do movimento da ação, vontade e razão se articulam na *práxis* concreta do

indivíduo ético. O *phrónimos* personifica a vontade livre formada racionalmente, conforme o bem próprio do homem. Kant, por sua vez, não aceita a *eudaimonia* como causa final do movimento da ação. De acordo com ele, apenas a vontade submetida a princípios *a priori* constitui-se como vontade autônoma, ou seja, como vontade livre. Contudo, ambas as respostas são consideradas por Habermas como insatisfatórias para resolver o problema da formação racional da vontade. Apontaremos agora alguns limites das duas abordagens e mostraremos que a questão exige nova resposta capaz de satisfazer as exigências do pensamento contemporâneo.

Segundo Habermas, a principal dificuldade em aceitar a resposta de Aristóteles encontra-se no fato de ela se apoiar na metafísica clássica duramente criticada na modernidade. Em Aristóteles, “a razão prática é entendida como *prudência* ou *phronesis*, como faculdade, portanto, que se move sempre, já de antemão, dentro do horizonte de práticas e usos assimilados por costumes, e que por isso renuncia à pretensão de conhecimento que Aristóteles reserva à ciência”¹²⁸. Ao buscar resposta para a pergunta: como devo viver, como se deve viver?, Aristóteles afirma que a realização do sujeito ético depende da participação na *polis* grega. A autêntica “vida de bem” deveria ser vivida pelo cidadão grego em observância do bem da *polis*. À medida que se orienta “pela posição do cidadão na *polis* como autêntico *telos* do homem, informa sobre as condições ontológicas e o marco institucional da vida de bem em geral”¹²⁹. A ética aristotélica permanece, então, inserida em imagem metafísica de mundo.

Com o surgimento das modernas ciências experimentais, a teoria filosófica não pôde mais contar com o respaldo da metafísica clássica. As sociedades se tornaram complexas. Não existe mais modelo ideal de realização na *polis*. Os mundos da vida se tornaram plurais. Não é mais possível exaltar modo específico de vida em detrimento de outras formas de vida. À questão “em que consiste a vida de bem” se dão inúmeras respostas válidas. A falta de modelo de vida boa comum a todos os seres humanos faz com que se torne necessário encontrar novo norte para a razão prática.

“Em vista do sentido moderno da teoria e da ciência, também a razão prática necessitava de nova determinação”¹³⁰. Ela não pode mais simplesmente orientar a vontade rumo ao bem transcendente, nem em direção à realização da própria excelência

¹²⁸ HABERMAS, 2000b, p. 87.

¹²⁹ HABERMAS, 2000b, p. 88.

¹³⁰ HABERMAS, 2000b, p. 88.

(*eudaimonia*) em sentido aristotélico. Habermas afirma que, na modernidade, “só Kant conservou para o juízo moral lugar no Reino da razão prática”¹³¹. Kant rejeita a metafísica nos moldes aristotélicos. O conceito formal de razão kantiano caracteriza-se, “por um lado, pela renúncia à racionalidade substancial das interpretações do mundo da tradição religiosa e metafísica e, por outro, pela confiança numa racionalidade procedural, à qual nossas concepções justificadas... tomam sua pretensão de validade”¹³². A partir do ponto de vista moral, a questão “que devo fazer?”, que na ética clássica se encontrava subordinada à questão sobre em “que consiste a vida de bem?”, assume importância principal. As questões referentes à justiça adquirem primazia em relação às questões relativas ao bem. O bem viver se subordina ao viver de acordo com a justiça.

Contudo, Kant não pode escapar de algumas dificuldades. A principal dificuldade da resposta kantiana ao problema da formação racional da vontade encontra-se no fato de que fica presa ao modelo do solipsismo metódico, ou seja, a ética kantiana é uma ética monológica. Mas o que isso significa? Segundo Habermas, o ponto de vista moral é caracterizado por Kant como o ponto de vista de um *observador neutro* que “tem ante os olhos o mundo moral em conjunto visto a partir de um observatório transcendental”¹³³. Como consequência, embora o ponto de vista do observador pareça garantir especial grau de objetividade ao juízo, na realidade não é apropriado para julgar se determinadas ações ou normas são de interesse geral ou contribuem para o bem comum, pois

o observador ideal opera como um sujeito solitário, que reúne e valora seus dados em cada caso a luz de seu próprio modo de ver o mundo e de ver-se a si mesmo, enquanto que, ao contrário, a imparcialidade do juízo depende essencialmente de que as necessidades e interesses rivais de *todos* os participantes possam fazer-se valer e possam ser tidos em conta a partir do ponto de vista dos próprios *implicados*¹³⁴.

Ao conferir ao sujeito solitário a tarefa de examinar através de experimento mental se a máxima pode ser elevada à lei universal, corre-se o risco de confundir o universal com o que apenas é aceito de modo generalizado por determinada coletividade. Sobre isso, Habermas escreve:

¹³¹ HABERMAS, 2000b, p. 88.

¹³² HABERMAS, 2003c, p. 20.

¹³³ AE, p. 160.

¹³⁴ HABERMAS, 2000b, p. 160.

enquanto o sujeito solitário se sente autorizado como representante do transcendental a realizar ele pessoalmente o exame de normas em nome de todos os demais, não se chega a apreciar realmente a diferença que existe entre minha suposição de uma vontade *geral* e o entendimento mútuo intersubjetivo acerca de uma vontade *comum*... Pois enquanto a cada vontade autônoma lhe seja lícito saber-se uma com todos os demais habitantes inteligíveis do reino dos fins, serão válidas as máximas que eu (a partir do ponto de vista de minha compreensão de mim mesmo e do mundo) possa querer como regra de uma práxis universal¹³⁵.

Outra dificuldade encontra-se no fato de que Kant abstrai a eticidade substancial, não levando em consideração o problema da aplicação das normas, ou seja, não consegue dar conta do problema das “conseqüências e efeitos colaterais da observância geral de uma norma justificada”¹³⁶. As éticas deontológicas, à medida que encontram respostas *a priori* na razão para a pergunta o “que devo fazer?”, “separam a razão prática do contexto da eticidade e a obriga a aderir a estreito ponto de vista moral que fica fixado nesta ou naquela versão mediante um princípio de universalização”¹³⁷. “A razão prática deixa de ser faculdade da prudente ponderação dependente do contexto e situada dentro do horizonte da forma de vida já existente, e se converte em faculdade de princípios da razão pura, isto é, que opera com independência de todo contexto”¹³⁸. Deste modo, fica “rompida a passagem lógica da *universalidade* dos princípios da Razão prática à particularidade das condições e situação do agir”¹³⁹. “O preço que Kant paga por isso é a rigidez de uma ética da atitude interior”¹⁴⁰, que descuida do problema da aplicação das normas.

Com o objetivo de encontrar resposta para o problema da formação racional da vontade, Habermas se verá, então, diante da seguinte alternativa: ou voltar ao aristotelismo – e restaurar o modo de pensar metafísico -, ou, então, modificar a proposta kantiana superando-lhe os limites e dando resposta pós-metafísica ao problema da formação racional da vontade, que leve também em consideração o problema das conseqüências das ações.

O retorno ao aristotelismo parece, a Habermas, o caminho menos indicado para resolver o problema da formação racional da vontade. As sociedades modernas se

¹³⁵ AE, p. 163.

¹³⁶ HABERMAS, 1991, p. 119.

¹³⁷ HABERMAS, 2000b, pp.88-89.

¹³⁸ HABERMAS, 2000b, p. 90.

¹³⁹ VAZ, 2000b, pp. 41-42.

¹⁴⁰ HABERMAS, 2000b, p. 91.

caracterizam pela pluralidade de projetos vitais individuais ou de formas de vida coletivas e, em consequência, por multiplicidade de idéias de vida de bem, que não permitem a razão prática orientar as ações concretas de todos os indivíduos numa mesma direção¹⁴¹. Habermas optará, então, por encontrar solução para o problema da formação racional da vontade através da reinterpretação da teoria moral de cunho kantiano, a partir da virada-lingüístico-pragmática.

A virada-lingüístico-pragmática descobre a linguagem como medium constitutivo de todo sentido e validade, e considera os sinais em sua relação com os sujeitos e com o uso que os sujeitos fazem deles. Nos capítulos que se seguem examinaremos como a partir da virada-lingüístico-pragmática Habermas oferece resposta atual para o problema da formação da vontade.

¹⁴¹ De acordo com Habermas, a opção por um retorno ao aristotelismo implica “renunciar a uma destas opções: ou à pretensão da filosofia clássica de poder colocar em uma hierarquia as formas de vida que competem entre si, situando em seu ponto mais alto uma devida forma privilegiada frente a todas as outras, ou ao princípio moderno de tolerância com relação ao qual cada perspectiva de vida igualmente boa – ou ao mesmo tempo tem o mesmo direito à existência e ao reconhecimento – que qualquer outra”. Habermas diz ainda que “se levamos a sério o pluralismo moderno, temos que renunciar à pretensão da filosofia clássica de privilegiar uma determinada forma de vida... como o caminho de salvação universal”. HABERMAS, 2000b, pp.93-94.

Capítulo 2

Marco teórico da resposta habermasiana

No capítulo anterior apresentamos o problema da formação racional da vontade em dois níveis: primeiro o da relação entre vontade e *ethos*, depois o nível da relação entre vontade e razão. Em seguida, analisamos as respostas aristotélica e kantiana ao problema da formação racional da vontade e apontamos insuficiências de ambas abordagens. Vimos porque Habermas não aceita a *phronesis* como “bússola” orientadora das ações, nem a *eudaimonia* como norte em direção ao qual devemos “navegar”. Ele nega ainda a pura formalidade da razão kantiana e recusa a possibilidade de formação monológica da vontade. As insuficiências das abordagens aristotélica e kantiana apontam, então, a necessidade de nova resposta ao problema da formação racional da vontade.

A nova resposta não deve se apoiar em determinações metafísicas ou religiosas, não pode se contentar com o puro decisionismo, nem assumir o ponto de partida solipsista da filosofia da consciência. Nesse segundo capítulo apresentaremos o marco teórico que permite a Habermas superar os limites e deficiências das abordagens anteriores, sem ter que abandonar a pretensão cognitivista de formar racionalmente a vontade.

O novo marco teórico caracteriza-se pela superação da filosofia da consciência e da relação sujeito-objeto. Essa superação se torna possível a partir da virada-lingüístico-pragmática que substitui a relação sujeito-objeto pela relação primordial sujeito-sujeito. Ao compreender a linguagem como *medium* de todo sentido e validade, e conferir importância a relação dos sinais com os sujeitos e com o uso que os sujeitos fazem dos sinais, Habermas aponta nova noção de racionalidade, capaz de orientar as ações vividas concretamente no mundo da vida. Além disso, ele alerta para a necessidade de, sempre que surgem problemas e questões no mundo da vida, passar para o nível do discurso a fim de buscar alternativas e respostas racionais para as dificuldades encontradas.

Com o intuito de esclarecer o marco teórico da resposta habermasiana ao problema da formação racional da vontade, examinaremos aqui em que consiste a virada-lingüístico-pragmática. O novo paradigma da linguagem possibilitará a Habermas pensar tanto o nível da relação entre *ethos* e vontade, quanto o nível da relação entre razão e vontade. Habermas defende que, no primeiro nível, as normas

“dirigem a ação social de forma imediata, na medida em que comprometem a vontade dos atores e orientam-na de modo determinado. No segundo nível, elas regulam os posicionamentos críticos em caso de conflito”¹⁴². Antes, no entanto, de apresentar como Habermas desenvolve esses dois níveis de relação, devemos esclarecer o que ele entende por *ethos* e o que entende por razão. A partir da virada-lingüístico-pragmática, Habermas reelabora os conceitos de *ethos* e razão desenvolvidos ao longo da tradição filosófica. Porém, ele não se contenta em estudar apenas o conceito de *ethos*, mas faz opção por desenvolver o conceito mais amplo de *mundo da vida*. Seguindo os passos de Husserl¹⁴³, mas superando-os, Habermas afirma que o mundo da vida, estruturado lingüisticamente, envolve, numa trama complexa, as tradições culturais, os processos de socialização do indivíduo e os processos de formação da personalidade. Justamente no seio do mundo da vida, segundo Habermas, acontece o primeiro nível de formação racional da vontade. Por isso, após discorrermos a respeito da virada-lingüístico-pragmática, examinaremos o que ele compreende por mundo da vida e, logo em seguida perguntaremos qual racionalidade orienta as ações nesse mundo. Por último, esclarecemos como, de acordo com Habermas, o discurso assume a forma reflexiva do agir comunicativo, responsável pela resolução dos conflitos que surgem no mundo da vida. Apenas depois de ter deixado claro esse marco teórico poderemos apresentar a resposta habermasiana ao problema da formação racional da vontade, analisando como Habermas concebe a relação entre mundo da vida e vontade e a relação entre razão e vontade.

2.1. A virada-lingüístico-pragmática

Como afirmamos no capítulo anterior, Habermas optará por encontrar solução para o problema da formação racional da vontade através da reinterpretação da teoria moral de cunho kantiano. Mas, essa reinterpretação supõe a passagem do paradigma da filosofia da consciência para o paradigma da filosofia da linguagem, que somente se torna possível, como veremos, graças à descoberta da linguagem como *medium* intransponível de todo agir, pensar, conhecer e viver com sentido.

A mediação lingüística intransponível de todo sentido e validade aponta como *telos* inerente à própria linguagem o *entender-se com os outros sobre algo* que nos coloca ao mesmo tempo em relação com um mundo objetivo (algo), um mundo social

¹⁴² GM, p. 14.

¹⁴³ Husserl, segundo Habermas, ainda fica preso ao paradigma da consciência.

(outros) e um mundo subjetivo. A relação com esses três mundos coloca em evidência a dimensão pragmática da linguagem que permite distinguir a dupla estrutura performativo-proposicional presente em todo ato de fala. No que se segue apresentaremos brevemente esse novo paradigma lingüístico.

2.1.1. Superação da filosofia da consciência

A filosofia da consciência parte da “síntese da apercepção (Kant) ou da intenção de algo como algo (Husserl ou Heidegger), enquanto função de uma consciência”¹⁴⁴. Assume assim “como ponto de partida a auto-referência de um sujeito que representa e manipula objetos”¹⁴⁵. Ela caracteriza-se por racionalidade construtora que “converte os entes do mundo em objetos manipuláveis e de conhecimento”¹⁴⁶. Em consequência, a formação racional da vontade se dá a partir “da auto-referência de um sujeito que sabe a si mesmo, ou seja, que se constitui com base na auto-interpretação da própria subjetividade, não levando em consideração o referencial de sua inter-relação com os outros”¹⁴⁷.

A virada-lingüístico-pragmática contesta a filosofia da consciência, negando a possibilidade de evidência pré-lingüística. Ela “toma como ponto de partida as condições de compreensão de expressões gramaticais”¹⁴⁸ e deve sua existência “a um afastamento... em relação à idéia tradicional de acordo com a qual a linguagem devia ser representada segundo o modelo da subordinação de nomes a objetos e compreendida como um instrumento de comunicação que permanece fora do conteúdo dos pensamentos”¹⁴⁹. A partir dessa reviravolta,

os sinais lingüísticos, que serviam apenas como instrumento e equipamento das representações, adquirem, como reino intermediário dos significados lingüísticos, uma dignidade própria. As relações entre linguagem e mundo, entre proposição e estados de coisas, substituem as relações sujeito-objeto. O trabalho de constituição do mundo deixa de ser uma tarefa da subjetividade transcendental para se transformar em estruturas gramaticais. O trabalho reconstrutivo dos lingüistas entra no lugar de uma introspecção de difícil controle¹⁵⁰.

¹⁴⁴ APEL, 1998b, p. 95.

¹⁴⁵ HABERMAS, 2002c, p. 32.

¹⁴⁶ FERREIRA, 2000, p. 58.

¹⁴⁷ FERREIRA, 2000, p. 58.

¹⁴⁸ HABERMAS, 2002c, p. 32.

¹⁴⁹ HABERMAS, 2002c, pp. 54-55.

¹⁵⁰ HABERMAS, 2002c, p. 15.

O novo paradigma da linguagem sustenta, fundamentalmente, que “a linguagem não é apenas um instrumento de comunicação do que conhecemos, mas um elemento constitutivo de nosso conhecimento de tal modo que todo nosso acesso ao mundo é lingüisticamente mediado”¹⁵¹. Isso significa que

no lugar do sujeito solitário, que se volta para os objetos e que, na reflexão, se toma a si mesmo por objeto, entra não somente a idéia de um conhecimento lingüisticamente mediatizado e relacionado com o agir, mas também o nexa da prática e da comunicação quotidianas, na qual estão inseridas as operações cognitivas que têm desde a origem um caráter intersubjetivo e ao mesmo tempo cooperativo¹⁵².

A partir de então podemos afirmar que o mundo da vida (*Lebenswelt*) já está sempre interpretado pela linguagem e que o *a priori* da compreensão por meio da linguagem é condição intransponível de possibilidade e validade intersubjetiva de qualquer criação de teoria filosófica ou científica e também da “reconstrução” da própria linguagem¹⁵³. Os sujeitos, portanto, por um lado, “encontram-se sempre num mundo aberto e estruturado lingüisticamente e se nutrem de contextos de sentido gramaticalmente pré-moldados”¹⁵⁴. Neste sentido, “a linguagem se faz valer frente aos sujeitos falantes como sendo algo objetivo e processual, como a estrutura que molda as condições possibilitadoras”¹⁵⁵. Mas, por outro lado, “o mundo da vida, aberto e estruturado lingüisticamente, encontra seu ponto de apoio somente na prática de entendimento de uma comunidade de linguagem”¹⁵⁶.

Habermas mostra a radicalidade da medição lingüística, constatando que até o pensamento, à medida que acontece na forma de diálogo do sujeito consigo mesmo, é mediado pela linguagem. Logo, pelo simples fato de pensar, o sujeito já pressupõe comunidade ilimitada de comunicação, diante da qual, até o próprio pensamento, para que possa ter sentido e ser aceito como válido, deve estar em condições de se justificar.

A linguagem é descoberta, pois, como *medium* constitutivo e intransponível de todo sentido e validade, como “condição de possibilidade e de validade do pensamento conceptual, da cognição objetual e do agir com sentido”¹⁵⁷, e portanto “como condição

¹⁵¹ OLIVEIRA, 2002, p. 7.

¹⁵² HABERMAS, 2003c, p. 25.

¹⁵³ cf. APEL, 1994, p. 108.

¹⁵⁴ HABERMAS, 2002c, p. 52.

¹⁵⁵ HABERMAS, 2002c, p. 52.

¹⁵⁶ HABERMAS, 2002c, p. 52.

¹⁵⁷ APEL, 2000b, p. 379.

de possibilidade e de validade do acordo mútuo e do acordo consigo mesmo”¹⁵⁸. Isso significa que a partir da virada-lingüístico-pragmática

tornou-se impossível dissociar plenamente questões de significado de questões de validez. Não é possível isolar, de um lado, a questão fundamental da teoria do significado, isto é, o que significa compreender o significado de uma expressão lingüística, e, de outro lado, a questão referente ao contexto em que essa expressão pode ser aceita como válida. Pois não saberíamos o que significa compreender o significado de uma expressão lingüística, caso não soubéssemos como utilizá-la para nos entendermos com alguém sobre algo¹⁵⁹.

Existe, então, “nexo interno entre significado e validez: nós compreendemos o significado de um ato de fala quando estamos cientes das condições sob as quais ele pode ser aceito como válido”¹⁶⁰.

Logo, “na base de toda concepção do conhecimento e de toda pretensão de validade se encontra originariamente não a relação sujeito-objeto, mas a estrutura pragmático-transcendental do *entendimento sobre algo*”¹⁶¹.

2.1.2. Estrutura pragmático-transcendental do *entendimento sobre algo*

À medida, pois, que a linguagem resplandece como *medium* inevitável de todo sentido e validade, sentido e validade terão como base a estrutura intersubjetiva do entendimento sobre algo. Mas, o que significa afirmar que o entendimento sobre algo se constitui como estrutura pragmático-transcendental de todo sentido e validade? Para entender o que isso significa analisaremos como acontece a mediação da linguagem.

A linguagem mediatiza todo sentido e validade através dos sinais lingüísticos. Ao comunicar-se com alguém, ou consigo mesmo, o falante emprega sinais lingüísticos em atos de fala. Os sinais empregados em atos de fala implicam ao mesmo tempo relação com a coisa representada, relação com o significado e relação com os intérpretes. Essa tríplice relação dos sinais refletem três aspectos do *entender-se com um outro sobre algo*. Esses três aspectos abrem três grandes âmbitos de investigação: “A **Sintática** que investiga a relação dos sinais lingüísticos entre si; a **Semântica** que se ocupa com a relação dos sinais com o significado; e a **Pragmática** que explicita a

¹⁵⁸ APEL, 2000b, p. 379.

¹⁵⁹ HABERMAS, 2002b, p.77.

¹⁶⁰ HABERMAS, 2002b, p. 102.

¹⁶¹ HERRERO, 2006, p. 47.

relação dos sinais com os sujeitos e com o uso que estes fazem dos sinais e das proposições”¹⁶².

A virada-lingüística, num primeiro momento, conferia primazia aos âmbitos da sintática e da semântica e deixava em segundo plano a dimensão pragmática. Reconhecia a linguagem como *medium* intransponível, preocupava-se com a relação dos sinais entre si e com a relação dos sinais com o significado, mas por ainda estar presa aos moldes da filosofia da consciência, deixava de lado a relação dos sinais com os sujeitos e com o uso que os sujeitos fazem dos sinais. A partir da virada-pragmática, que remonta ao segundo Wittgenstein, a dimensão pragmática passou a ser considerada essencial para a compreensão do sentido e da validade de proposições, isso porque, ao estar presente já no uso dos sinais, ela integra as dimensões semânticas e sintáticas¹⁶³. Em outras palavras: sem levar em consideração a dimensão pragmática, não saberíamos empregar as proposições a fim de entender-nos com os outros sobre algo, logo não poderíamos compreendê-las completamente, nem afirmá-las como válida.

2.1.3. A dupla estrutura performativo-proposicional

À medida que, através da análise da proposição, constatamos que ao dizer algo estamos envolvidos numa “atitude comunicativa, que nos relaciona com os outros, e numa atitude semântico-referencial, que nos relaciona com algo do mundo”¹⁶⁴, descobrimos uma dupla estrutura presente em *todo* ato de fala, a saber: a estrutura performativo-proposicional¹⁶⁵. Nesse sentido Habermas comenta:

situação de entendimento possível exige que ao menos dois falantes/ouvintes estabeleçam uma comunicação simultaneamente em *ambos* os planos: no plano da intersubjetividade, no qual os sujeitos falam *entre si*, e no plano dos objetos (ou estados de coisas) *sobre* os quais se entendem¹⁶⁶.

Logo, ao proferir algo a alguém o falante exprime conteúdo, mas ao mesmo tempo estabelece relação intersubjetiva¹⁶⁷. O conteúdo proposicional encontra-se “no

¹⁶² HERRERO, 2002b, p.11.

¹⁶³ cf. HERRERO, 1997, p. 500.

¹⁶⁴ HERRERO, 1997, p. 501.

¹⁶⁵ Habermas afirma que “a descoberta desta estrutura proposicional-performativa, dupla, por parte de Wittgenstein, Austin e dos autores que os seguiram, constituiu o primeiro passo no caminho de uma integração de componentes pragmáticos no contexto de uma análise formal”. HABERMAS, 2002c, p. 56; Porém é preciso ter presente que é Habermas quem defende a tese de que *todo* ato de fala possui essa dupla estrutura.

¹⁶⁶ HABERMAS, 1989c, p. 83.

¹⁶⁷ Sobre isso ver também McCARTHY, 1998, p. 319.

plano das experiências e estados de coisas, sobre o qual falante e ouvinte tratam de entender-se no *medium* da função comunicativa fixada”¹⁶⁸ pelo plano da intersubjetividade. Já o conteúdo performativo diz respeito ao plano da intersubjetividade no qual o falante e o ouvinte estabelecem relações que lhes permitem entender entre si¹⁶⁹, é ele que “específica *que* pretensão de validade coloca o falante com seu proferimento, *como* a coloca e em defesa *do que* o faz”¹⁷⁰.

Ora, o reconhecimento da dupla estrutura performativo-proposicional exige a distinção entre significado performativo e significado proposicional. O “sentido performativo da ação de fala só é captado por ouvinte potencial que assume o enfoque de segunda pessoa, abandonando a perspectiva do observador”¹⁷¹. Portanto, “num enfoque performativo, falante pode endereçar-se a um ouvinte, mas somente sob a condição de que ele – ante o pano de fundo de potenciais espectadores – consiga ver-se e compreender-se na perspectiva de seu interlocutor, na mesma medida em que este assume, por seu turno, a perspectiva do falante”¹⁷². Já o sentido proposicional pode ser aprendido “na atitude não-performativa de observadores que reproduzem corretamente em orações enunciativas suas experiências”¹⁷³.

Essa dupla estrutura de todo ato de fala é de suma importância. Por meio dela podemos perceber os pressupostos pragmáticos implicados em toda proposição semântica e podemos também captar a estrutura auto-referencial da linguagem. Entre os pressupostos pragmáticos implicados em toda proposição encontram-se as pretensões de validade, que trataremos depois. Além delas podemos citar aqui, por exemplo, o fato de que no diálogo, na medida em que nele se articulam a comunicação do conteúdo e a comunicação acerca do sentido no qual se emprega o conteúdo comunicado¹⁷⁴, falante e ouvinte devem falar a mesma linguagem e entrar no mundo da vida, compartilhado intersubjetivamente por uma comunidade lingüística, “a fim de poder tirar vantagens da peculiar reflexividade da linguagem natural e poder apoiar a descrição de uma ação executada por palavras sobre a compreensão do auto-comentário implícito nessa ação

¹⁶⁸ HABERMAS, 1989b, p. 341.

¹⁶⁹ cf. HABERMAS, 1989b, p. 341.

¹⁷⁰ TAC I, 357.

¹⁷¹ HABERMAS, 2002b, p. 67.

¹⁷² HABERMAS, 2002c, pp.33-34.

¹⁷³ HABERMAS, 1989b, 348.

¹⁷⁴ HABERMAS, 1989b, p. 342.

verbal”¹⁷⁵. Deste modo, as “relações recíprocas e interpessoais, determinadas pelos papéis do falante, tornam possível uma auto-relação, que não precisa mais pressupor a reflexão solitária do sujeito agente ou cognoscente sobre si mesmo enquanto consciência prévia”¹⁷⁶.

A partir da dupla estrutura performativo-proposicional podemos perceber, então, que as ações lingüísticas interpretam-se por si mesmas¹⁷⁷, ou seja, elas possuem reflexividade imanente¹⁷⁸. Essa auto-reflexividade da linguagem encontra-se no fato de que ela “ao mesmo tempo, mediatiza proposicionalmente todo sentido, sendo performativamente sua condição transcendental de possibilidade, e que o ‘logos’ da linguagem natural só pode ser adequadamente definido”¹⁷⁹ através dos significados performativo e proposicional simultaneamente.

A descoberta da linguagem como *medium* de todo sentido e validade, entendida em sua dupla estrutura performativo-proposicional, permite a Habermas superar a relação sujeito-objeto afirmada pela filosofia da consciência, e reconhecer a relação intersubjetiva como relação primordial, desde o início presente em todo conhecer, pensar e agir com sentido.

2.2. *Mundo da vida*

Contudo, todo conhecer, pensar ou agir mediado pela linguagem, não se realiza num espaço vazio, abstrato, mas sim num mundo da vida “delimitado pela totalidade das interpretações que são pressupostas pelos participantes como um saber de fundo”¹⁸⁰.

O mundo da vida constitui-se como pano-de-fundo, a-problemático, que se encontra às costas dos sujeitos sempre que estes pensam, conhecem e interagem. Ele “é algo que todos nós temos sempre presente, de modo intuitivo e não-problemático, como sendo uma totalidade pré-teórica, não-objetiva – como esfera das auto-evidências cotidianas, do *common-sense*”¹⁸¹. Logo, como todo saber não-temático, o mundo da vida está presente de modo implícito e pré-reflexivo. Ele caracteriza-se como modo de *certeza imediata*, como *força totalizadora* e pelo *holismo* do saber de fundo. Enquanto

¹⁷⁵ HABERMAS, 2002b, p. 67.

¹⁷⁶ HABERMAS, 2002c, p. 33.

¹⁷⁷ HABERMAS, 2002b, pp. 56-67.

¹⁷⁸ cf. HABERMAS, 1989b, p. 342.

¹⁷⁹ HERRERO, 2002b, pp. 13-14.

¹⁸⁰ TAC I, p. 31.

¹⁸¹ HABERMAS, 2002c, p. 48.

certeza imediata, o mundo da vida aparece como presença “desapercebida, mostra-se como uma forma intensificada e, não obstante, deficiente, do saber”¹⁸². Entendido como *força totalizadora*, “o mundo da vida forma uma totalidade que possui um ponto central e limites indeterminados, porosos e, mesmo assim, intransponíveis, que vão recuando”¹⁸³. No que diz respeito, por sua vez, “ao *holismo* do saber que serve de pano-de-fundo, e que se relaciona com a totalização e a imediatez”¹⁸⁴, Habermas diz, que, esse “*holismo*, apesar de sua aparente transparência, torna esse saber intransparente: o mundo da vida emaranhado. Nele os componentes encontram-se liquefeitos”¹⁸⁵.

Mas quais são os componentes que se encontram liquefeitos no mundo da vida?

Segundo Habermas, o mundo da vida estrutura-se a partir dos seguintes componentes: a linguagem, a cultura, a sociedade e as estruturas da personalidade.

O mundo da vida já se encontra desde sempre interpretado pela linguagem, isso significa que ao realizar ou entender qualquer ato de fala, os participantes na comunicação não podem adotar posição externa à linguagem, mas “o *medium* do entendimento permanece numa peculiar semi-transcendência”¹⁸⁶, ou seja, permanece como que “às costas” do participante.

Uma vez que a linguagem é intransponível, e guarda peculiar afinidade com a imagem do mundo articulada linguisticamente, opera a mediação de padrões culturais, conservando os conteúdos das tradições. A cultura “compartilhada por uma comunidade é constitutiva do mundo da vida que os membros individuais encontram já interpretado no que diz respeito a seu conteúdo”¹⁸⁷. Entendida como “acervo de saber, no qual os participantes na comunicação se abastecem de interpretações para entender-se sobre algo no mundo”¹⁸⁸, a cultura encontra-se encarnada em formas simbólicas sustentadas e transmitidas pela tradição. Através da tradição se exprimem os costumes, os modos de vida, ou seja, o *ethos* próprio de determinados grupos. Ao mediatizar as formas

¹⁸² HABERMAS, 2002b, p. 92.

¹⁸³ HABERMAS, 2002b, p. 92.

¹⁸⁴ HABERMAS, 2002b, p. 93.

¹⁸⁵ HABERMAS, 2002b, p. 93.

¹⁸⁶ TAC II, p. 177.

¹⁸⁷ TAC I, p. 119.

¹⁸⁸ TAC II, p. 196.

simbólicas culturais, a linguagem preenche “a função de reprodução cultural ou da presentificação das tradições”¹⁸⁹, se encarrega, portanto, de que,

em sua dimensão semântica, as novas situações que se apresentam ficam postas em relação com os estados do mundo existentes: assegura a *continuidade* da tradição e uma *coerência* do saber que baste em cada caso à prática comunicativa cotidiana. Esta continuidade e esta coerência têm sua medida na *racionalidade* do saber aceito como válido”¹⁹⁰.

Porém, ao mesmo tempo, “a cultura põe também seu selo na linguagem; pois a capacidade semântica de uma linguagem tem que ser proporcionada pela complexidade dos conteúdos culturais, dos padrões de interpretação, avaliação e expressão que essa linguagem acumula”¹⁹¹.

A sociedade, por sua vez, deve ser entendida como “ordenações legítimas através das quais os participantes na interação regulam suas pertencas a grupos sociais, assegurando com isso a solidariedade”¹⁹². Essas ordenações se “encarnam nas ordens institucionais, nas normas do direito ou nas entrançaduras de práticas e costumes regulados normativamente”¹⁹³. Apresenta-se, portanto, como “contexto normativo que fixa que interações pertencem à totalidade de relações interpessoais legítimas”¹⁹⁴. Nesse caso, a linguagem assume “a função de integração social ou da coordenação dos planos de diferentes atores na integração social”¹⁹⁵.

A integração social do mundo da vida se encarrega de que as situações novas que se apresentam na dimensão do espaço social fiquem conectadas com os estados do mundo já existentes: cuida para que as ações fiquem coordenadas através de relações interpessoais legitimamente reguladas e confere continuidade à identidade dos grupos em um grau que baste à prática comunicativa cotidiana”¹⁹⁶.

Por fim, as estruturas da personalidade correspondem “aos componentes que tornam o sujeito capaz de linguagem e de ação, isto é, que o capacitam para tomar parte em processos de entendimento e para afirmar neles sua própria identidade”¹⁹⁷. Em outras palavras: as estruturas da personalidade conferem ao sujeito competências morais

¹⁸⁹ HABERMAS, 2003c, p.41.

¹⁹⁰ TAC II, p. 200.

¹⁹¹ TAC II, p. 178.

¹⁹² TAC II, p. 196.

¹⁹³ HABERMAS, 2002b, p. 98.

¹⁹⁴ TAC I, p. 128.

¹⁹⁵ HABERMAS, 2003c, p.41.

¹⁹⁶ TAC II, p. 200.

¹⁹⁷ TAC II, p. 196.

que lhes permitem decidir e avaliar as próprias ações e desenvolver seu caráter através de processos de entendimento. Essas estruturas estão encarnadas literalmente no substrato dos organismos humanos. Elas correspondem aos “horizontes de nossas biografias e as formas de vida nas quais nos encontramos desde sempre”¹⁹⁸. Ao mediatizar essas estruturas, a linguagem, através da socialização da interpretação cultural das necessidades, preenche a função de formar a pessoa. Segundo Habermas,

a socialização dos membros de um mundo da vida se encarrega, finalmente, de que as novas situações que se produzem na dimensão do tempo histórico fiquem conectadas com os estados do mundo já existentes: assegura às gerações seguintes a aquisição de *capacidades generalizadas de ação* e cuida de *sintonizar as vidas individuais* com as *formas de vida coletivas*. As capacidades interativas e os estilos pessoais de vida têm sua medida na *capacidade das pessoas para responder autonomamente por suas ações*¹⁹⁹.

Cultura, sociedade e personalidade, embora estejam incorporados em substratos diferentes do mundo da vida, “formam conjuntos de sentido complexos e comunicantes”²⁰⁰, todos eles mediados lingüisticamente. Além disso, na medida em que são elementos estruturais do mundo da vida, cultura, sociedade e personalidade, como um todo, não podem ser questionados, avaliados ou recusados pelos sujeitos.

Quando os participantes numa interação questionam algo tomando posição, não se referem ao mundo da vida enquanto pano-de-fundo, mas a situação de ação que “representa um segmento do mundo da vida recortado em vista de um tema”²⁰¹ que “se apresenta como um âmbito de *necessidades atuais de entendimento e de possibilidades atuais de ação*”²⁰². Segundo Habermas, apenas “os limitados fragmentos do mundo da vida que caem dentro do horizonte de uma situação constituem um contexto de ação que pode ser tematizado e aparecer sob a categoria de *saber*”²⁰³, ou seja, “*este ou aquele elemento ou determinadas auto-evidências podem assumir a forma de um saber sobre o qual existe consenso e que, por sua vez, é susceptível de problematização, somente quando se tornam relevantes para uma situação,*”²⁰⁴. Isso significa que somente a partir do momento em que se converte em ingrediente da situação, o assunto

¹⁹⁸ HABERMAS, 2002c, p. 26.

¹⁹⁹ TAC II, p. 201.

²⁰⁰ HABERMAS, 2002b, p. 98.

²⁰¹ HABERMAS, 2003b, p. 166.

²⁰² TAC II, p. 175.

²⁰³ TAC II, p. 176.

²⁰⁴ TAC II, p. 176.

pode vir a ser conhecido e ser problematizado como fato, como conteúdo de uma norma, como conteúdo de uma vivência. Antes de tornar-se relevante para uma situação essa mesma circunstância só está dada no modo de uma *auto-evidência do mundo da vida* com a qual o afetado está familiarizado intuitivamente sem contar com a possibilidade de uma problematização²⁰⁵.

Nesse sentido Habermas comenta que

é desse difuso pano de fundo do mundo da vida, apenas intuitivamente presente e absolutamente certo, que se desprendem as esferas daquilo *sobre o qual* se pode alcançar em cada caso um acordo falível. Quanto mais avança essa diferenciação, tanto mais claramente podem-se separar as duas coisas: por um lado, o horizonte de obviedades inquestionadas, compartilhadas intersubjetivamente e não tematizadas, que os participantes conservam às costas; por outro lado, aquilo que têm defronte como conteúdos intramundamente constituídos de sua comunicação – objetos, que percebem e manipulam, normas obrigatórias, que preenchem ou infringem, vivências de acesso privilegiado, que podem manifestar. Na medida em que os participantes da comunicação compreendem aquilo sobre o que se entendem como *algo em um mundo*, como algo que se desprende do pano-de-fundo do mundo da vida para se ressaltar em face dele, o que é explicitamente *sabido* separa-se das *certezas* que permanecem implícitas, os conteúdos comunicados assumem o caráter de um saber que se vincula a um potencial de razões, pretende validade e pode ser criticado, isto é, contestado com base em razões²⁰⁶.

O mundo da vida, portanto, enquanto pano-de-fundo auto-evidente e a-problemático possui *status distinto* dos conceitos formais de mundo. Os mundos objetivo, social e subjetivo

constituem, juntamente com as pretensões de validez susceptíveis de crítica, o armazém categorial que serve para classificar no mundo da vida, já interpretado quanto a seus contextos, situações problemáticas, isto é, situações que necessitam de acordo. Com os conceitos formais de mundo falante e ouvinte podem qualificar os referentes possíveis de seus atos de fala de modo que lhes seja possível referir-se a estes como a algo no mundo objetivo, como algo normativo ou como algo subjetivo²⁰⁷.

O mundo da vida, pelo contrário,

não permite qualificações análogas; com sua ajuda falante e ouvinte não podem se referir a algo como “algo intersubjetivo”. Antes bem, os agentes comunicativos sempre se movem *dentro* do mundo que é seu mundo da vida; do qual não podem sair. Enquanto interpretes permanecem, junto com seus atos de fala, no mundo da vida, mas não podem estabelecer uma relação “com algo no mundo da vida” da mesma forma que podem estabelecê-la com fatos, normas e vivências. O mundo da vida é, por assim dizer, o lugar transcendental no qual falante e ouvinte se saem ao encontro; em que podem colocar-se reciprocamente a pretensão de que seus proferimentos concordam com o mundo (com o mundo objetivo, com o mundo subjetivo e com o

²⁰⁵ TAC II, p. 176.

²⁰⁶ HABERMAS, 2003b, p. 169.

²⁰⁷ TAC II, pp. 178-179.

mundo social); e em que podem criticar e exhibir os fundamentos dessas pretensões de validez, resolver seus dissentimentos e chegar a um acordo²⁰⁸.

Sendo assim, o que diferencia propriamente o mundo da vida dos conceitos formais de mundo encontra-se no fato de que o entendimento enquanto tal é constitutivo do mundo da vida, já no que diz respeito aos conceitos formais de mundo, estes “formam um sistema de referência para aquilo sobre *o que* o entendimento é possível: falante e ouvinte se entendem desde, e a partir, do mundo da vida que lhes é comum, sobre algo no mundo objetivo, no mundo social e no mundo subjetivo²⁰⁹”.

Ao entender-se entre si sobre algo, numa situação determinada, os participantes pressupõem, portanto, desde o início, mundo da vida a-problemático, que se distingue dos mundos formais aos quais sempre se refere ao proferir algo. Isso significa que,

sempre que os participantes numa interação se entendem entre si sobre a situação estão necessariamente pressupondo uma tradição cultural da qual fazem uso e que simultaneamente renovam; sempre que coordenam suas ações através do reconhecimento intersubjetivo de pretensões de validez susceptíveis de crítica, estão se apoiando em pertenças a grupos sociais cuja integração simultaneamente ratificam; e sempre que toma parte com pessoas de referência, as quais já são agentes competentes, a criança internaliza as orientações valorativas de seu grupo social e adquire capacidades generalizadas de ação²¹⁰.

A partir dessa noção de mundo da vida, entendido como pano-de-fundo que se encontra sempre “às nossas costas” quando agimos, pensamos ou conhecemos, Habermas descobre uma racionalidade originária a qual dá o nome de *razão comunicativa*.

2.3. Racionalidade comunicativa

A razão comunicativa, descoberta como racionalidade originária do mundo da vida, é impensável sem a descoberta da linguagem como *medium* constitutivo de todo sentido e validade. Ela supera a razão monológica defendida pela filosofia da consciência e constitui-se como razão essencialmente dialógica e, portanto, intersubjetiva, que se exprime na afirmação e resolução de pretensões de validade, e está na base de todo processo de entendimento. Contudo, a racionalidade comunicativa não é inerente “à linguagem *per se*, mas à aplicação comunicativa de expressões

²⁰⁸ TAC II, p. 179.

²⁰⁹ TAC II, p. 179.

²¹⁰ TAC II, pp. 195-196.

lingüísticas”²¹¹, ou seja, “nem todo uso da linguagem é comunicativo (...), e nem toda comunicação lingüística visa a entendimento mútuo na base de pretensões de validade intersubjetivamente reconhecidas”²¹².

O uso comunicativo de expressões lingüísticas serve para expressar intenções de um falante, apresentar estados de coisas e produzir relações interpessoais com uma segunda pessoa²¹³. Nisso se espelham os três aspectos do *entender-se/com alguém/a respeito de algo*. Logo, se pretendemos compreender o que Habermas entende por razão comunicativa devemos examinar o que significa dizer que a mediação lingüística permite aos sujeitos entender-se entre si sobre algo.

Ao comunicar-se com um ouvinte sobre algo, o falante, através de atos de fala, simultaneamente, expressa conteúdo proposicional, oferta de relação interpessoal e intenção²¹⁴. Estabelece, pois, relação com a coisa representada, relação com pelo menos um ouvinte e exprime uma intenção. Relaciona-se, pois, ao mesmo tempo, com algo no mundo objetivo, entendido como conjunto de estados de coisas, ou seja, “como a totalidade daquilo que é ou poderia ser o caso”²¹⁵, com algo no mundo social, entendido como conjunto dos ordenamentos sociais, isto é, “como a totalidade de relações interpessoais reguladas de um modo legítimo”²¹⁶ e, finalmente, com algo no mundo subjetivo compreendido “como a totalidade das vivências manifestáveis, às quais tem um acesso privilegiado”²¹⁷.

Ora, ao proferir algo a alguém o falante espera que o que foi proferido por ele possa ser compreendido e aceito como válido pelo ouvinte. A compreensão e validade dos proferimentos são avaliadas a partir da aceitação ou recusa de pretensões estabelecidas implicitamente com o proferido. A estrutura performativa presente na comunicação constitui-se como “componente que especifica que pretensão de validade

²¹¹ RE, p. 107.

²¹² RE, p. 125.

²¹³ cf. RE, p. 107.

²¹⁴ cf. TAC I, pp. 138-139.

²¹⁵ HABERMAS, 2003c, p. 41.

²¹⁶ HABERMAS, 2003c, p. 41.

²¹⁷ HABERMAS, 2003c, p. 41.

coloca o falante com seu proferimento, como a coloca e em defesa do que o faz”²¹⁸.

Mas, quais pretensões são essas?

Ao relacionar-se com os mundos objetivo, social e subjetivo, o falante levanta em cada caso uma pretensão de validade. Ao relacionar-se com o mundo objetivo, o falante espera que o conteúdo proposicional do ato fala seja aceito como verdadeiro; ao relacionar-se com o mundo subjetivo, deseja que suas intenções sejam tidas como verazes; e ao relacionar-se com o mundo social supõe que sua manifestação possa ser acolhida como correta²¹⁹. Isso significa que implícito em todo ato de fala encontram-se quatro pretensões inevitáveis: pretensão à compreensibilidade, pretensão à verdade, pretensão à correção normativa e pretensão à veracidade.

No caso da compreensibilidade,

o falante associa com cada manifestação efetiva a pretensão de que a expressão simbólica proferida na situação dada pode ser entendida. Esta pretensão não poderá ser satisfeita (*eingelöst*) se falante e ouvinte não dominam a mesma língua. Em tal caso será necessário um esforço hermenêutico para chegar a um esclarecimento semântico²²⁰.

Habermas afirma, então, que compreensibilidade “é uma pretensão de validade que diz que disponho de uma determinada competência de regra”²²¹. Logo, “um proferimento ou manifestação é compreensível quando está bem formado gramatical e pragmaticamente, de modo que todo aquele que domine os correspondentes sistemas de regras, podem gerar o mesmo proferimento ou manifestação”²²².

Já as constatações, afirmações, explicações implicam pretensão de verdade. “Tal pretensão não têm razão de ser quando o estado de coisas afirmado não existe”²²³. Isso porque ao levantar essa pretensão o falante procura comunicar algo acerca de uma realidade objetivada²²⁴.

A pretensão de veracidade, por sua vez, está diretamente relacionada com “as manifestações expressivas em sentido estrito (sentimentos, desejos, manifestações da

²¹⁸ TAC I, p. 357.

²¹⁹ HABERMAS, 1989b, pp. 300-301

²²⁰ HABERMAS, 1989c, p. 75.

²²¹ HABERMAS, 1989c, p. 99.

²²² HABERMAS, 1989c, p. 99.

²²³ HABERMAS, 1989c, p. 75.

²²⁴ cf. HABERMAS, 1989c, p. 75.

vontade)”²²⁵. Ela não pode ser satisfeita quando se comprova que o que o falante expressou não corresponde a suas intenções.

Por fim, “todas as manifestações normativamente orientadas (como os mandamentos, os conselhos, as promessas, etc.), implicam pretensão de correção. Está não é legítima se as normas vigentes que subjazem às manifestações, não podem ser justificadas”²²⁶.

Ao levantar todas essas pretensões o falante se relaciona simultaneamente com os mundos formais: objetivo, social e subjetivo, ou seja, se refere ao mesmo tempo a estados de coisas, a normas intersubjetivas e a vivências próprias.

Diante dos atos de fala proferidos por um falante, um ouvinte deve posicionar-se aceitando, questionando ou até mesmo recusando as pretensões de validade estabelecidas. O acordo entre falante e ouvinte, no entanto, não se restringe a aceitação parcial das pretensões levantadas, mas se apóia na validade das quatro pretensões estabelecidas. Assim, para que o proferimento possa ser aceito como válido, por pelo menos um ouvinte, deve satisfazer as seguintes condições: a oração deve obedecer a estruturas gramaticais aceitas, o enunciado deve ser verdadeiro, a intenção do falante deve ser veraz e a manifestação deve ser normativamente correta²²⁷.

Ao comunicar-se, pois, com um ouvinte, o falante procura entender-se com alguém sobre algo. “*Entendimento (Verständigung)* significa a ‘obtenção de um acordo’ (*Einigung*) entre os participantes na comunicação acerca da validade de um proferimento”²²⁸. Esse acordo, que deve conduzir a uma “comunidade intersubjetiva da compreensão mútua, do saber compartilhado, da confiança recíproca e da concordância de uns com os outros”²²⁹, somente atinge seu fim porque repousa sobre a base das pretensões de compreensibilidade, verdade, veracidade e correção normativa. Isso significa que sempre que um falante procura entender-se com alguém sobre algo, sua intenção comunicativa compreende simultaneamente

a) o realizar um ato de fala que seja correto em relação com contexto normativo dado, para com isso poder estabelecer uma relação interpessoal

²²⁵ HABERMAS, 1989c, p. 75.

²²⁶ HABERMAS, 1989c, p. 75.

²²⁷ cf. HABERMAS, 1989b, p. 302.

²²⁸ TAC II, p. 171.

²²⁹ HABERMAS, 1989b, p.301.

com o ouvinte, que pode ser considerada legítima; b) o fazer um enunciado *verdadeiro* (ou pressuposições de existência *ajustadas à realidade*) para que o ouvinte possa assumir e compartilhar o saber do falante; e c) o expressar verazmente opiniões, intenções sentimentos e desejos, etc... para que o ouvinte possa certificar-se do que ouviu²³⁰.

O conceito de razão comunicativa diz respeito, pois, “à possibilidade de desempenho (*Einlösung*) discursivo de pretensões de validade susceptíveis de crítica”²³¹. Ela não é inerente “à linguagem *per se*, mas à aplicação comunicativa de expressões lingüísticas”²³², ou seja, ela se exprime na “força unificadora da fala orientada ao entendimento mútuo”²³³, que “assegura aos falantes envolvidos um mundo da vida intersubjetivamente partilhado e, ao mesmo tempo, o horizonte no interior do qual todos podem se referir a um único e mesmo mundo objetivo”²³⁴. Logo, sempre que expressões lingüísticas são introduzidas de modo comunicativo com vistas ao entendimento mútuo tem lugar racionalidade comunicativa que se apóia em condições de validade, pretensões de validade, e resolução das pretensões.

Ao assumir a racionalidade comunicativa como guia das ações, os participantes superam a subjetividade inicial de seus respectivos pontos de vistas e, graças a uma comunidade de convicções racionalmente motivada, se asseguram, por sua vez, da unidade do mundo objetivo e da intersubjetividade do contexto em que desenvolvem suas vidas²³⁵. A racionalidade comunicativa encontra-se, pois, inscrita no *telos* lingüístico do entendimento, formando um conjunto de condições possibilitadoras e, ao mesmo tempo, limitadoras do agir. Ela “depende então de os atos de fala serem de tal modo compreensíveis e aceitáveis que, por meio deles, o falante alcance (ou possa alcançar sob circunstâncias normais) êxitos ilocucionários”.²³⁶

A partir dessa noção mais ampla de racionalidade, Habermas esclarece que racionais não são “apenas atos de fala válidos, mas todos os atos de fala inteligíveis pelos quais o falante pode assumir, sob condições dadas cada vez, uma garantia crível

²³⁰ TAC I, p. 393.

²³¹ TAC I, p. 107.

²³² RE, p. 107.

²³³ RE, p. 107.

²³⁴ RE, p. 107.

²³⁵ cf. TAC I, p. 27.

²³⁶ RE, p. 108.

de que as pretensões de validade levantadas poderiam, se necessário, ser cumpridas discursivamente”²³⁷. Ele comenta ainda que

racional não é apenas quem faz uma afirmação e é capaz de defendê-la frente a um crítico, aduzindo as evidências pertinentes, mas também... aquele que segue uma norma vigente e é capaz de justificar sua ação frente a um crítico interpretando uma situação dada à luz de expectativas legítimas de comportamento. E inclusive... aquele que expressa verazmente um desejo, um sentimento, um estado de ânimo, que revela um segredo, que revela um fato, etc., e que depois convence a um crítico da autenticidade da vivência revelada levando em consideração as conseqüências práticas e comportando-se de forma consistente com o dito.²³⁸

O conceito de racionalidade comunicativa remete, portanto, “de um lado, às diversas formas de resolução discursiva de pretensões de validade...; e por outro, às relações que na ação comunicativa os participantes estabelecem com o mundo ao reclamar validade para suas manifestações ou proferimentos”²³⁹.

Podemos afirmar, então, que ao contrário de Austin que entendeu o elemento performativo “como sendo o elemento irracional da ação de fala: o elemento propriamente racional seria monopolizado pelo conteúdo da asserção”²⁴⁰, para Habermas, a partir da virada-pragmática, o componente performativo transforma-se na sede de uma racionalidade que se apresenta como nexos estrutural entre condições de validade, pretensões de validade e razões para seu resgate discursivo²⁴¹.

2.4. Discursos

A racionalidade comunicativa, que acabamos de expor, apóia-se, portanto, em pretensões universais de validade que devem ser satisfeitas a fim de que haja acordo entre os participantes nas interações comunicativas que têm lugar em contextos do mundo da vida. Quando, porém, as pretensões de validade levantadas no mundo da vida são questionadas se torna necessário passar para o nível do discurso.

Habermas denomina discurso a “forma reflexiva do agir comunicativo”²⁴². Os discursos se constituem como lugar privilegiado para a auto-relação reflexiva da pessoa com o que ela pensa, faz e diz. Neles, as pretensões controvertidas na práxis cotidiana

²³⁷ RE, p. 108.

²³⁸ TAC I, p. 33-34.

²³⁹ TAC I, p. 111.

²⁴⁰ HABERMAS, 2002b, p.81.

²⁴¹ cf. HABERMAS, 2002b, p.81.

²⁴² RE, p. 101.

são avaliadas, questionadas, ou justificadas à luz de razões intersubjetivamente válidas. A partir do exame reflexivo de pretensões de validade controvertidas na práxis cotidiana se avalia a legitimidade, ou não, das pretensões levantadas. Quando, por um lado, pretensões de verdade são questionadas na prática comunicativa cotidiana, surge lugar para discursos teóricos. Neles o sujeito cognoscente adota “uma atitude reflexiva... para com suas próprias opiniões e convicções”²⁴³. Através dessa auto-relação epistêmica são avaliadas as relações estabelecidas entre falante e mundo objetivo. Diversos cânons de indução lançam “a ponte que serve para vencer a distância entre as observações singulares e as hipóteses universais”²⁴⁴. Quando, por outro lado, o que se questiona são as pretensões de correção normativa, têm lugar discursos práticos nos quais é avaliada a legitimidade das ações. Neles o sujeito agente avalia sua própria atividade orientada a fins, ou seu projeto de vida, ou ainda as próprias ações reguladas por normas.

A força da argumentação encontra-se na “pertinência das razões que se torna evidente, entre outras coisas, na capacidade de convencer um participante no discurso, ou seja, na capacidade de motivá-lo a aceitar a pretensão de validez em litígio”²⁴⁵. Mas, esta capacidade de convencimento não é simplesmente uma capacidade retórica, mas apóia-se em pressupostos pragmáticos inevitáveis que legitimam a validade dos discursos. Sobre esses pressupostos falaremos mais adiante. Aqui apenas voltaremos brevemente o olhar para as condições de realização dos discursos.

Para que um discurso se realize, temos que abandonar os contextos nos quais se desenvolvem as ações e adotar uma atitude hipotética frente à pretensão que se tornou problemática. A atitude hipotética possibilita a “virtualização das pretensões de validez, que deixa em suspenso a questão da existência dos objetos da experiência (...) e possibilita a consideração tanto dos fatos como das normas a partir do ponto de vista da *possível* existência ou legitimidade”²⁴⁶.

Os discursos, entendidos como “forma de comunicação liberada da pressão da experiência e das coações da ação”²⁴⁷ possibilitam, “em situações de interações perturbadas, restabelecer o entendimento sobre pretensões de validez que se tornaram

²⁴³ RE, p. 103.

²⁴⁴ NP, p. 84.

²⁴⁵ TAC I, p. 37.

²⁴⁶ HABERMAS, 1989a, p. 116.

²⁴⁷ HABERMAS, 1989a, p. 116.

problemáticas”²⁴⁸. Numa situação na qual a pretensão levantada se tornou problemática, os agentes devem buscar restabelecer o entendimento através dos discursos. O “resultado de um discurso não pode ser decidido por coação lógica, nem por coação empírica, senão pela ‘força do melhor argumento’”²⁴⁹. Esta força, Habermas “denomina *motivação racional*”²⁵⁰

Porém, quando as pretensões problemáticas não são colocadas em questão em discursos, os participantes na interação se vêem diante das seguintes alternativas: comportar-se estrategicamente, ou romper a comunicação. O comportamento estratégico ou a interrupção da comunicação são alternativas viáveis em determinadas situações concretas, mas não podem ser assumidas como alternativas em princípio válidas, pois por si sós, elas tornam a vida impossível.

Virada-linguístico-pragmática, mundo da vida, racionalidade comunicativa e discurso compõem, pois, o marco a partir do qual Habermas responde ao problema da formação ético-discursiva da vontade. No capítulo que se segue, pressupondo esse marco teórico, veremos como Habermas propõe nova resposta para o problema da formação racional da vontade.

²⁴⁸ HABERMAS, 1989a, p. 116.

²⁴⁹ HABERMAS, 1989a, p. 140.

²⁵⁰ HABERMAS, 1989a, p. 140.

Capítulo 3

Formação da vontade no mundo da vida

No primeiro capítulo refletimos a respeito da necessidade, num mundo marcado por relativismo, niilismo e anomia ética, de encontrar nova “bússola” orientadora para as ações humanas. Mostramos que o problema da formação racional da vontade se subdivide em dois níveis distintos: o nível da relação entre vontade e *ethos*, e o nível da relação entre vontade e razão. Apresentamos, então, as respostas de Aristóteles e de Kant e vimos porque Habermas as considera insatisfatórias. No segundo capítulo analisamos o marco teórico que permite a Habermas questionar as respostas que ao longo da tradição filosófica foram dadas ao problema da formação racional da vontade, fornecendo-lhe base conceptual para elaboração de nova resposta ao problema.

Nesse terceiro capítulo, pressupondo o marco teórico visto no capítulo anterior, apresentaremos a resposta de Habermas ao primeiro nível do problema apresentado, ou seja, a questão da relação entre *ethos* e vontade. Falaremos, portanto, como, segundo Habermas, a vontade se forma nos contextos do mundo da vida.

Para Habermas, a formação ético-discursiva da vontade apenas é possível no nível pós-convencional de formação da consciência moral. Entretanto, já no nível convencional ocorrem processos de aprendizagem por meio dos quais a vontade se forma com base em princípios e normas implícitos no mundo da vida, captados de modo intuitivo. Em primeiro lugar, caracterizaremos os níveis de formação da consciência moral. Em seguida, mostraremos como no nível convencional a vontade é formada racionalmente em ações comunicativas.

3.1. Níveis de formação da consciência moral

Desde o nascimento pertencemos a um mundo da vida, que nos fornece certezas de fundo a-problemáticas. Ainda criança, aprendemos a nos comunicar através da linguagem, *medium* intransponível de todo sentido e validade. Ao ser educados aderimos a valores culturais transmitidos ao longo dos anos pelas gerações passadas e somos ao mesmo tempo socializados numa família, numa comunidade, numa escola... Processos de socialização formam nossa personalidade nos conferindo identidade própria e nos constituindo como pessoas. Linguagem, cultura, sociedade e personalidade são, pois, elementos constitutivos do mundo da vida e estão presentes

como que “às costas” dos sujeitos em suas ações, decisões, conhecimentos ou até mesmo pensamentos. Sendo assim, não podemos falar em sujeito constitutivamente solitário, mas devemos afirmar a intersubjetividade como dimensão originária da existência humana.

Através da relação com o outro, o sujeito agente se vê inserido em processos de aprendizagem nunca acabados ou definitivos que sempre podem ser reavaliados, corrigidos ou confirmados. Por meio desses processos de aprendizagem, a consciência moral e, conseqüentemente, a vontade do sujeito são continuamente formadas. Mas como isso acontece?

A teoria do desenvolvimento da consciência moral desenvolvida por Kohlberg e seus colaboradores defende a tese de que “o desenvolvimento da capacidade de julgar moral efetua-se da infância até a idade adulta passando pela adolescência, segundo um modelo invariante”²⁵¹. Seguindo Kohlberg, Habermas defende que existem três níveis de formação da consciência moral: pré-convencional, convencional e pós-convencional. Mostraremos aqui, brevemente, o que, segundo Habermas, caracteriza cada um desses níveis de consciência moral. Formação racional da vontade apenas se torna possível a partir do estágio convencional. Contudo, somente a passagem para o nível pós-convencional, como veremos no quarto capítulo, permite formação discursiva da vontade.

Apresentemos, pois, o que caracteriza cada estágio de formação da consciência moral²⁵².

O estágio pré-convencional caracteriza-se, a partir do ponto de vista estrutural, por implementação das perspectivas eu-tu, exercitadas através dos papéis de falante e ouvinte, em tipos de ação²⁵³. Caracteriza-se, pois, “pela reciprocidade das perspectivas de ação dos participantes”²⁵⁴. Nesse estágio é possível distinguir entre ações reguladas

²⁵¹ HABERMAS, 2003b, pp. 143-144.

²⁵² Sobre isso ver também McCARTHY, 1998, pp. 389-413; ou ainda FERREIRA, 2000, pp. 141-146.

²⁵³ cf. HABERMAS, 2003b, p.171.

²⁵⁴ HABERMAS, 2003b, p.192. Importante compreender aqui reciprocidade como resultado de implementação em tipos de ação das perspectivas do falante – mais precisamente, das perspectivas eu-tu que a criança adquire com os papéis comunicacionais do falante e do ouvinte.

por autoridade e simetria regulada por interesses²⁵⁵. No primeiro caso, as regras são obedecidas literalmente a fim de se evitar o castigo e o mal físico. A criança, nesse nível, não tem ainda condições de reconhecer a legitimidade da norma imposta por um adulto, mas age conforme a norma por medo das possíveis conseqüências de seu não cumprimento²⁵⁶: adota assim ponto de vista egocêntrico²⁵⁷. Já no segundo caso, a obrigatoriedade da regra está diretamente ligada ao interesse imediato do agente. “O direito é agir para satisfazer os interesses e necessidades próprias e deixar que os outros façam o mesmo”²⁵⁸. A criança adota, então, perspectiva individualista concreta, ou seja, “separa os interesses e pontos de vista próprios dos interesses e pontos de vista de autoridades e de outros”²⁵⁹, e procura relacionar os “interesses individuais conflitantes através da troca instrumental de serviços”²⁶⁰.

A introdução da perspectiva do observador no domínio da interação e a vinculação dessa nova perspectiva com as perspectivas eu-tu possibilitam a transposição do estágio pré-convencional para o estágio convencional²⁶¹. A passagem para o estágio convencional, portanto, “efetua-se pelo fato de que a perspectiva do observador coalesce com as perspectivas eu-tu de modo a constituir um sistema de perspectivas de ação transformáveis uma na outra”²⁶². Neste estágio, o ator aprende “a perceber as interações – e sua participação nelas – como processos no mundo objetivo”²⁶³. A partir daí, um tipo de agir puramente orientado para o sucesso pode se desenvolver na linha de um comportamento de conflito, governado por interesses. Porém, com o exercício do agir estratégico surge, “ao mesmo tempo, a alternativa do agir não-estratégico”²⁶⁴. Assim, a conjugação dos papéis comunicacionais da primeira, segunda e terceira

²⁵⁵ cf. HABERMAS, 2003b, p. 200.

²⁵⁶ cf. HABERMAS, 2003b, p. 152.

²⁵⁷ HABERMAS, 2003b, p. 159.

²⁵⁸ HABERMAS, 2003b, p. 152.

²⁵⁹ HABERMAS, 2003b, p. 159.

²⁶⁰ HABERMAS, 2003b, p. 159.

²⁶¹ Sobre isso ver também HABERMAS, 2003b, p. 192.

²⁶² HABERMAS, 2003b, p. 184.

²⁶³ HABERMAS, 2003b, p. 171.

²⁶⁴ HABERMAS, 2003b, p. 171.

peças permite diferenciar dois novos tipos de interação: o agir estratégico e o agir guiado por normas²⁶⁵.

A transformação do comportamento de competição pré-convencional no agir estratégico “deixa-se caracterizar pela coordenação das perspectivas do observador e do participante”²⁶⁶. Entretanto, com essa transformação não se opera ainda “nenhuma modificação estrutural do equipamento sócio-cognitivo”²⁶⁷. Como no caso do comportamento de competição, para o agir estratégico basta:

derivar expectativas de comportamento a partir das intenções atribuídas, compreender motivos em termos de uma orientação em função da recompensa e do castigo, bem como interpretar a autoridade como uma faculdade de prometer ou ameaçar sanções positivas ou negativas²⁶⁸.

Contudo, a introdução da perspectiva do observador no domínio da interação não possibilita apenas ação estratégica, mas também a construção de um mundo social e a consideração das ações a partir do cumprimento e da infração de normas socialmente reconhecidas²⁶⁹. Neste caso, o “equipamento sócio-cognitivo tem que ser reestruturado de tal sorte que se possa introduzir um mecanismo de coordenação de ações não-estratégicas, orientadas para o entendimento mútuo”²⁷⁰.

Os novos conceitos sócio-cognitivos fundamentais não podem depender da relação de autoridade com pessoas de referência nem da relação direta com os próprios interesses, mas devem centrar-se numa noção de arbítrio supra-pessoal²⁷¹. A passagem para o estágio convencional da interação deve ser vista, pois, como “transformação do arbítrio imperativo de uma pessoa superior na autoridade de um arbítrio supra-pessoal, desligado dessa pessoa determinada”²⁷².

²⁶⁵ cf. HABERMAS, 2003b, p. 171.

²⁶⁶ HABERMAS, 2003b, p. 184.

²⁶⁷ HABERMAS, 2003b, p. 184.

²⁶⁸ HABERMAS, 2003b, p. 184.

²⁶⁹ cf. HABERMAS, 2003b, p. 172.

²⁷⁰ HABERMAS, 2003b, p. 186.

²⁷¹ HABERMAS, 2003b, p. 186.

²⁷² HABERMAS, 2003b, p. 188.

A partir da noção de autoridade supra-pessoal²⁷³, o conceito de expectativa de comportamento “aplaina a diferença entre imperativos alheios e as intenções próprias e transforma tanto o conceito de autoridade quanto o de interesse”²⁷⁴ de tal maneira que “A e B subordinam a vontade individual de cada um a um arbítrio *combinado*, por assim dizer *delegado* à expectativa de comportamento socialmente *generalizada*”²⁷⁵. Nesse estágio, portanto, “surge para A o *imperativo de ordem superior* de um padrão generalizado para todos os membros de um grupo social, padrão esse a que ambos, A e B, recorrem ao proferir o imperativo ‘q’ ou o desejo ‘r’”²⁷⁶. Isso significa que os atores ao desempenharem seus papéis sociais são conscientes de que “enquanto membros de um grupo social têm o *direito* em situações específicas de esperar uns dos outros determinadas ações e, de que ao mesmo tempo, estão *obrigados* a preencher as expectativas de comportamento legítimas dos demais”²⁷⁷. Os atores, portanto, nesse estágio de formação da consciência moral, apóiam suas ações não-estratégicas, também denominadas por Habermas de *ações comunicativas*, numa forma simétrica da reciprocidade.

Finalmente, com a passagem do nível convencional para o nível pós-convencional, entendido como nível baseado em princípios, “de um só golpe, o mundo social das relações interpessoais legitimamente reguladas – mundo esse ingenuamente habitualizado e reconhecido sem problemas – se vê desenraizado e despido de sua validade nativa”²⁷⁸. As pretensões de validade levantadas implicitamente no agir comunicativo são tematizadas e examinadas. Também a complexidade da estrutura de perspectivas aumenta. Agora, aqueles dois sistemas de perspectivas do falante e do mundo, que haviam sido completados no segundo estágio cada um por si, se vêem

²⁷³ Habermas comenta que “Freud e Mead supuseram ambos, de maneira concordante, que os padrões de comportamento particulares se desvinculam das intenções e atos de fala contextualizados de pessoas particulares e assumem a figura externa de normas sociais, na medida em que as sanções a eles associadas são *internalizadas*, isto é, integradas na personalidade da pessoa em crescimento e, assim, tornadas independentes do poder de sanções das pessoas de referência concretas”. HABERMAS, 2003b, p. 188.

²⁷⁴ HABERMAS, 2003b, p. 186.

²⁷⁵ HABERMAS, 2003b, p. 188.

²⁷⁶ HABERMAS, 2003b, p. 188.

²⁷⁷ HABERMAS, 2003b, p. 189.

²⁷⁸ HABERMAS, 2003b, p. 156.

conjugados²⁷⁹. Isso significa que, por um lado, “o sistema das perspectivas do mundo, por assim dizer, difratadas hipoteticamente, é constitutivo para as pretensões de validade que constituem nas argumentações o tema propriamente dito”²⁸⁰. Mas, por outro lado, também “o sistema das perspectivas completamente reversíveis do falante é constitutivo para o quadro dentro do qual os participantes da argumentação podem chegar a um acordo racionalmente motivado”²⁸¹. Sendo assim, ambos os sistemas de perspectivas, tanto do falante quanto do mundo, “têm que ser relacionados um com o outro no Discurso”²⁸².

No discurso “os atores se fiam... na completa reversibilidade de suas relações com todos os outros participantes da argumentação, mas *ao mesmo tempo*, atribuem sua tomada de posição... unicamente à força de convicção do melhor argumento”²⁸³. Desse modo, “as perspectivas do mundo, reflexivamente difratadas, são vinculadas aos papéis do oponente e do proponente, que criticam e defendem pretensões de validade”²⁸⁴. Mesmo a atitude orientada para o sucesso dos competidores se vê incluída numa forma de comunicação que prossegue com outros meios: oponente e proponente disputam agora uma *competição com* argumentos para convencer um ao outro, ou seja, para chegar a um acordo racionalmente motivado²⁸⁵.

Nesse estágio pós-convencional, os conceitos sócio-cognitivos básicos disponíveis no estágio de interação precedente precisam ser reorganizados. As “normas de ação são pensadas agora como normalizáveis; elas são subordinadas a princípios, isto é, a normas de nível superior”²⁸⁶. A subordinação das normas a princípios conduz à decomposição da legitimidade das normas de ação nos seguintes componentes: reconhecimento factual e qualidade de ser digna de reconhecimento. Esta diferenciação

²⁷⁹ cf. HABERMAS, 2003b, p. 193.

²⁸⁰ HABERMAS, 2003b, p. 193.

²⁸¹ HABERMAS, 2003b, p. 193.

²⁸² HABERMAS, 2003b, p. 193.

²⁸³ HABERMAS, 2003b, p. 194.

²⁸⁴ HABERMAS, 2003b, p. 194.

²⁸⁵ cf. HABERMAS, 2003b, p. 194.

²⁸⁶ HABERMAS, 2003b, p. 196.

corresponde a uma diferenciação no conceito de dever: por um lado, “o puro respeito à lei não serve per se como motivo ético”²⁸⁷; por outro lado, “à heteronomia, ou seja, à dependência de normas existentes, opõe-se a exigência de que o agente, ao invés da validade social de uma norma, erija ao contrário a sua validade em princípio de determinação de seu agir”²⁸⁸. Emerge, então, a noção de autonomia. Sobre ela falaremos no quarto capítulo.

Vimos até aqui o que caracteriza cada estágio de formação da consciência moral. Mas, como acontece a passagem de um estágio para o outro? Em que medida a formação da consciência moral permite formação racional da vontade?

Habermas afirma que, segundo Kohlberg, a passagem de um estágio para outro apenas se torna possível graças a processo de *aprendizado* no qual a pessoa em desenvolvimento “transforma e diferencia de tal maneira as estruturas cognitivas já disponíveis em cada caso que ela consegue resolver melhor do que anteriormente a mesma espécie de problemas, a saber, a solução consensual de conflitos de ação moralmente relevantes”²⁸⁹. Sendo assim, “a pessoa em crescimento compreende o seu próprio desenvolvimento moral como um processo de aprendizagem. Pois, em cada estágio superior, ela deve poder explicar até que ponto estavam errados os juízos que considerava corretos no estágio precedente”²⁹⁰. Logo, uma pessoa aprende quando se torna capaz de “justificar retrospectivamente a nova descoberta, à luz da retificação de uma convicção mais antiga, vista agora como erro”²⁹¹. Aprendizagem significa aqui, portanto, “processo de solução de problemas no qual o sujeito que aprende está ativamente envolvido”²⁹², ou ainda “passagem de uma interpretação X_1 de um dado problema para uma interpretação X_2 do mesmo problema, de tal modo que o sujeito que aprende possa *explicar*, à luz de sua segunda interpretação, por que a primeira é errada”²⁹³.

²⁸⁷ HABERMAS, 2003b, p. 196.

²⁸⁸ HABERMAS, 2003b, p. 196.

²⁸⁹ HABERMAS, 2003b, p. 154-155.

²⁹⁰ HABERMAS, 2003b, p. 155.

²⁹¹ CV, p. 275.

²⁹² HABERMAS, 2003c, p. 50.

²⁹³ HABERMAS, 2003c, p. 50.

Partindo dessa concepção *construtivista* da aprendizagem, a ética do Discurso entende então “a formação discursiva da vontade (assim como a argumentação em geral) como uma forma de reflexão do agir comunicativo”²⁹⁴ que “exige, para a passagem do agir para o Discurso, uma *mudança de atitude* da qual a criança em crescimento e que se vê inibida na prática comunicacional cotidiana não pode ter um domínio nativo”²⁹⁵. Isso significa que formação discursiva da vontade apenas se torna possível com a passagem para o nível pós-convencional, ou seja, com a mudança da atitude comunicacional cotidiana para o discurso. Contudo, já no nível convencional, embora de modo intuitivo, ocorre processo de formação racional da vontade. O sujeito, membro da comunidade, se vê confrontado com padrões normativos estabelecidos no *ethos* concreto. Ele forma, então, sua vontade de acordo com valores normativos já implícitos no mundo da vida.

No nível pré-convencional, como vimos, as ações são determinadas basicamente pela força reguladora da ação da autoridade das pessoas de referência ou pelo comportamento de competição. Habermas afirma que, segundo Selman, nesse nível, a criança é capaz de distinguir entre as “perspectivas de interpretação e as perspectivas de ação dos diferentes participantes da interação, mas ainda é incapaz, ao avaliar as ações dos outros, de conservar o seu próprio ponto de vista e, ao mesmo tempo, colocar-se na situação do outro”²⁹⁶. Ora, se a criança ainda não consegue avaliar suas ações do ponto de vista dos outros, ela ainda não consegue tomar uma posição e avaliar as próprias ações. Logo, na medida em que não associa “nenhum sentido claro às frases normativas”²⁹⁷, e não consegue diferenciar imperativos com os quais o falante associa pretensão de poder subjetivo dos imperativos com os quais o falante associa pretensão de validade normativa, a criança, nesse nível elementar de desenvolvimento da consciência moral, ainda não é capaz de formar racionalmente sua vontade.

A passagem para o nível convencional se torna necessária a partir da constatação de que, por um lado, “a força reguladora da ação da autoridade das pessoas de referência ou a força da orientação imediata em função de suas próprias necessidades

²⁹⁴ HABERMAS, 2003b, p. 155.

²⁹⁵ HABERMAS, 2003b, p. 155.

²⁹⁶ HABERMAS, 2003b, p. 179.

²⁹⁷ HABERMAS, 2003b, p. 179.

não é mais suficiente para cobrir a eventual carência de coordenação”²⁹⁸ e de que, por outro lado, “o comportamento de competição já se transformou em agir estratégico e está assim desacoplado da orientação *imediate* em função de suas próprias necessidades”²⁹⁹. Ambas constatações revelam uma “polarização entre atitudes orientadas para o sucesso e para o entendimento mútuo”³⁰⁰ que têm lugar nos contextos do mundo da vida. Assim, no nível convencional, os agentes, entendidos como “*produto* das tradições nas quais se encontra, dos grupos solidários aos quais pertence e dos processos de socialização nos quais se cria”³⁰¹, deverão coordenar seus vários planos de ação com vistas ao êxito ou ao entendimento mútuo. Como a vontade se forma em cada caso é o que veremos no que se segue.

3.2. Ação comunicativa versus ação estratégica

Partindo dos dois tipos básicos de interações sociais característicos do nível convencional, a saber: da ação estratégica e a ação comunicativa, procuraremos mostrar como, para Habermas, acontece formação racional da vontade. Entretanto, antes de apresentar a resposta habermasiana ao problema da formação da vontade, precisamos esclarecer os conceitos de ação comunicativa e ação estratégica.

A distinção básica entre a ação estratégica e a ação comunicativa encontra-se no fato de que elas possuem diferentes mecanismos de coordenação da ação. Enquanto na ação comunicativa a linguagem natural é tida como fonte de integração social, na ação estratégica a linguagem natural é utilizada apenas como meio para a transmissão de informações³⁰². Isso significa que, ao contrário da ação comunicativa que possui como mecanismo coordenador das interações o entendimento, a ação estratégica possui como mecanismo coordenador o êxito.

Para ajudar a compreender esta distinção entre ação comunicativa e ação estratégica, recorreremos ao que, segundo Habermas, Austin denomina atos locucionários, ilocucionários e perlocucionários. Quando no capítulo anterior afirmamos que todo ato de fala possui dupla estrutura performativo-proposicional, dissemos que o elemento proposicional exprime o conteúdo proferido e o elemento performativo é

²⁹⁸ HABERMAS, 2003b, p. 186.

²⁹⁹ HABERMAS, 2003b, p. 186.

³⁰⁰ HABERMAS, 2003b, p. 186.

³⁰¹ HABERMAS, 2003b, p. 166.

³⁰² cf. HABERMAS, 2002b, p. 71.

responsável pelo estabelecimento de relação intersubjetiva entre falante e ouvinte. Ao descobrir³⁰³ essa dupla estrutura, Austin denomina *locucionário* ao conteúdo das orações enunciativas ('p') ou das orações enunciativas nominalizadas (que 'p'), e *ilocucionário* ao modo como essas orações são empregadas. Assim, segundo ele, através de “atos locucionários o falante expressa estados de coisas; diz algo”³⁰⁴. Já através de “atos ilocucionários o agente realiza uma ação dizendo algo”³⁰⁵. Um terceiro tipo de ato, afirmado por Austin, é o *atlocucionário*. Através dele o “falante busca causar um efeito sobre o ouvinte”³⁰⁶, produzir, então, algo no mundo. Esses três atos caracterizam-se, pois, do seguinte modo, respectivamente: “dizer algo; fazer algo dizendo algo; causar algo mediante o que se faz dizendo algo”³⁰⁷.

Mas, como essa distinção entre atos locucionários, ilocucionários e atlocucionários pode nos ajudar a compreender o que significa ação comunicativa e ação estratégica?

Partindo dessa classificação, Habermas comenta que quando o falante, ao proferir algo, diz algo e ao mesmo tempo faz algo, sem, no entanto, pretender causar um efeito atlocucionário com o que profere, mas visando unicamente efeitos ilocucionários, age comunicativamente. Logo, as “interações, nas quais todos os participantes harmonizam entre si seus planos individuais de ação e perseguem, por fim, sem *reserva alguma* seus fins ilocucionários, chama-se ação comunicativa”³⁰⁸. Nela “a força consensual do *entendimento* lingüístico, isto é, as energias de ligação da *própria linguagem*, tornam-se efetivas para a coordenação das ações”³⁰⁹. Quando, porém, o falante, ao comunicar-se, tem por objetivo produzir algo no mundo, ou seja, busca gerar algum efeito atlocucionário, age, de modo geral, estrategicamente. Logo, “o efeito de coordenação depende da *influência* dos atores uns sobre os outros e sobre a situação da ação, a qual é veiculada através de atividades não-lingüísticas”³¹⁰. Neste sentido Habermas afirma:

³⁰³ Importante lembrar que Austin não é quem afirma que *todo* ato de fala possui uma dupla estrutura performativo-proposicional. Esta é uma tese de Habermas.

³⁰⁴ TAC I, p. 370.

³⁰⁵ TAC I, p. 370.

³⁰⁶ TAC I, p. 371.

³⁰⁷ TAC I, p. 371.

³⁰⁸ TAC I, pp. 376-377.

³⁰⁹ HABERMAS, 2002b, p. 71.

³¹⁰ HABERMAS, 2002b, p. 71.

Conto, pois, como ação comunicativa aquelas interações mediadas lingüisticamente nas quais todos os participantes perseguem com seus atos de fala fins ilocucionários e somente *fins ilocucionários*. As interações, ao contrário, em que ao menos um dos participantes pretende com seus atos de fala provocar efeitos perlocucionários em seu interlocutor as considero como ação estratégica mediada lingüisticamente³¹¹.

Assim,

na medida em que os atores estão exclusivamente orientados para o *sucesso*, isto é, para as conseqüências do seu agir, eles tendem a alcançar os objetivos de sua ação influenciando externamente, por meio de armas ou bens, ameaças ou seduções, sobre a definição da situação ou sobre as decisões ou motivos de seus adversários. A coordenação das ações de sujeitos que se relacionam dessa maneira, isto é, *estrategicamente*, depende da maneira como se entrosam os cálculos de ganho egocêntricos. O grau de cooperação e estabilidade resulta então das faixas de interesses dos participantes. Ao contrário, falo em *agir comunicativo* quando os atores tratam de harmonizar internamente seus planos de ação e de só perseguir suas respectivas metas sob a condição de um *acordo* existente ou a se negociar sobre a situação e as conseqüências esperadas. Em ambos os casos, a estrutura teleológica da ação é pressuposta na medida em que se atribui aos atores a capacidade de agir em vista de um objetivo e o interesse em executar seus planos de ação. Mas, o *modelo estratégico da ação* pode se satisfazer com a descrição de estruturas do agir imediatamente orientado para o sucesso, ao passo que o *modelo do agir orientado para o entendimento mútuo* tem que especificar condições para um acordo alcançado comunicativamente sob as quais Alter pode anexar suas ações às do Ego³¹².

Deste modo,

para a ação comunicativa só podem considerar-se determinantes aqueles atos de fala aos quais o falante vincula pretensões de validade susceptíveis de crítica. Nos demais casos, quando um falante persegue com atos perlocucionários fins não declarados frente aos que o ouvinte não pode tomar posição, ou quando persegue fins ilocucionários frente aos que o ouvinte, como no caso do imperativo, não pode tomar uma posição *baseada em razões*, permanece sem utilidade o potencial que a comunicação lingüística sempre tem para criar um vínculo baseado na força de convicção que possuem as razões³¹³.

Ora, se a ação comunicativa se distingue da ação estratégica por visar unicamente fins ilocucionários, quais são propriamente esses fins?

3.3. Fins ilocucionários

Dissemos que os fins perlocucionários são externos à linguagem e os fins ilocucionários são internos à linguagem. Mas quais são esses fins ilocucionários? Como eles podem ser alcançados?

³¹¹ TAC I, p. 378.

³¹² HABERMAS, 2003b, pp. 164-165.

³¹³ TAC I, p. 391.

Ao agir comunicativamente, o falante procura, com seu ato de fala, entender-se a respeito de algo com um ouvinte. A meta ilocucionária, visada pela ação comunicativa, é, portanto, o entendimento mútuo. Este, porém, comporta dois níveis: “o ato de fala deve primeiro ser compreendido pelo ouvinte e então – aceito”³¹⁴. Compreensibilidade e aceitabilidade do ato de fala não são puramente factuais, não são obras do sujeito solitário, mas apóiam-se no reconhecimento intersubjetivo de pretensões universais de validade. Dizemos, portanto, que o falante alcançou fins ilocucionários³¹⁵ quando ele consegue, além de tornar compreensível seu ato de fala, motivar racionalmente seu interlocutor a aceitar a verdade de sua proposição, a veracidade de sua intenção e a correção normativa da interação proposta.

Para especificar melhor quais são os fins ilocucionários visados pela ação comunicativa analisaremos, brevemente, o que Habermas denomina tipos puros de ação comunicativa. Para tanto, partiremos de casos idealizados ou puros de atos de fala. Ora, embora no mundo da vida, as ações comunicativas se encontrem sempre envoltas em rede complexa de referências ao mundo³¹⁶, do significado do componente ilocucionário dos atos de fala se pode inferir sobre que aspecto o falante quer que seu proferimento seja preferentemente compreendido. Sendo assim, segundo Habermas, quando o falante

faz um enunciado, conta algo, explica algo, expõe algo, prediz algo ou discute algo, etc., busca um acordo com o ouvinte sobre a base do reconhecimento de uma pretensão de verdade. Quando um falante profere uma oração de vivência, descobre, revela, confessa, manifesta, etc., algo subjetivo, o acordo só pode produzir-se sobre a base do reconhecimento de uma pretensão de veracidade. Quando o falante manda ou promete, nomeia ou exorta a alguém, compra algo, se casa com alguém, etc., o acordo depende de que os participantes considerem a ação normativamente correta³¹⁷.

Cada um desses aspectos tomados separadamente dá lugar, respectivamente, a atos de fala constatativos, atos de fala expressivos e atos de fala regulativos³¹⁸. Atos de

³¹⁴ RE, p. 108.

³¹⁵ Sobre isso ver também McCARTHY, 1998, p. 332.

³¹⁶ cf. TAC I, p. 394.

³¹⁷ TAC I, p. 395.

³¹⁸ Importante perceber que: “O emprego de atos de fala constatativos possibilita a distinção entre o mundo público de concepções intersubjetivamente reconhecidas e um mundo privado de simples opiniões (ser e aparência). O emprego de atos de fala representativos possibilita a distinção entre o ser individuado, que os sujeitos capazes de linguagem e de ação são, e como pretendem ser reconhecidos (essência fenômeno). O uso dos atos de fala regulativos possibilita a distinção entre regularidades empíricas, que podem ser observadas, e normas vigentes que podem ser obedecidas ou transgredidas (ser e dever). Estas

fala constatativos “servem para expressar o sentido do emprego cognitivo de orações”³¹⁹. Neles o falante profere *orações enunciativas elementares*, das quais resultam obrigações apenas na medida em que falante e ouvinte se põem de acordo para apoiar seu agir em interpretações da situação que não contradigam os enunciados aceitos em cada caso como verdadeiros. O falante ergue, portanto, pretensão de verdade. Através de atos de fala expressivos, por sua vez, o falante exprime as próprias vivências às quais tem acesso privilegiado: levanta, então, pretensão de veracidade. E, finalmente, atos de fala *regulativos* “servem para expressar o sentido normativo das relações interpessoais que (falante e ouvinte) estabelecem”³²⁰. Através deles são proferidas expectativas de comportamento que estão em correspondência com um contexto normativo determinado com precisão. O falante levanta, então, pretensão de correção.

A cada tipo puro de ato de fala corresponde um tipo puro de ação comunicativa. Ao proferir orações enunciativas elementares o agente adota, ao relacionar-se com algo no mundo objetivo, entendido como totalidade das entidades sobre as quais são possíveis enunciados verdadeiros, uma atitude objetivante, e vincula a seu proferimento pretensão de verdade. A esse tipo puro de ação comunicativa Habermas denomina ação constatativa.

Um segundo tipo puro de ação comunicativa está ligado ao proferimento de orações elementares de vivência. Ao agir assim, o falante relaciona-se com algo no mundo subjetivo entendido como totalidade das próprias vivências as quais tem acesso privilegiado, e levanta então pretensão de veracidade que deve garantir “a transparência de uma subjetividade que faz apresentação lingüística de si mesma”³²¹. A esse tipo de ação Habermas denomina ação expressiva.

Um terceiro tipo puro de ação comunicativa são as ações reguladas por normas. Elas “pressupõem entre os participantes um consenso valorativo”³²². Ao regular normativamente as ações, o falante levanta pretensão de correção normativa e adota atitude de conformidade com normas que exprimem expectativas generalizadas de

três distinções, tomadas conjuntamente, permitem, finalmente, a central distinção entre um consenso “verdadeiro” (real) e um consenso “falso” (enganoso)”. HABERMAS, 1989c, p. 93.

³¹⁹ HABERMAS, 1989c, p. 92.

³²⁰ HABERMAS, 1989c, p. 92.

³²¹ HABERMAS, 1989b, p. 357.

³²² HABERMAS, 1989c, p. 483.

comportamento. O falante se relaciona, pois, através de atos de fala regulativos com mundo social já estabelecido³²³.

Ações constatativas, ações expressivas e ações regidas por normas são consideradas ações comunicativas na medida em que visam unicamente fins ilocucionários: ações constatativas visam entendimento sobre a verdade do ato de fala, ações expressivas visam entendimento sobre a sinceridade da intenção manifesta, e finalmente, ações regidas por normas visam correção normativa da interação. Os fins ilocucionários visados na ação comunicativa, portanto, são: reconhecimento intersubjetivo das pretensões de compreensibilidade, verdade, veracidade e correção.

O entendimento em cada caso, no entanto, não é imposto a partir de fora, mas se apóia no potencial de razões que, em caso necessário, o falante pode aduzir para provar ao ouvinte a verdade de sua proposição, a veracidade de sua intenção e a correção da interação. E é justamente graças

à base de validez da comunicação voltada para o entendimento mútuo, que um falante pode,... ao assumir a garantia de resgatar uma pretensão de validade criticável, mover um ouvinte à aceitação de sua oferta de ato de fala e assim alcançar para o prosseguimento da interação um efeito de acoplagem assegurando a adesão.³²⁴

Em cada tipo puro de ação comunicativa o falante e o ouvinte assumem obrigações decorrentes do êxito ilocucionário do ato de fala. Em caso de ações constatativas o falante garante com seu ato de fala que, em caso necessário, é capaz de justificar sua pretensão recorrendo à *fonte de experiência* da qual extrai a certeza de que seu enunciado é verdadeiro. Já no caso de ações expressivas, o falante assume com seu ato de fala a obrigação de provar, caso necessário, que a intenção que expressou é também a intenção que guia sua ação. Finalmente, nas ações guiadas por normas o falante assume a obrigação imanente ao ato de fala de justificar a pretensão levantada recorrendo ao *contexto normativo* que confere a ele a convicção de que seu proferimento é normativamente correto³²⁵. O ouvinte, em todos os casos, é motivado a aceitar a oferta de estabelecimento de um acordo intersubjetivo por causa das razões implícitas no próprio êxito ilocucionário do ato de fala.

³²³ Sobre isso ver também HABERMAS, 1989b, p. 355.

³²⁴ NP, p. 80.

³²⁵ Ver mais em HABERMAS, 1989b, pp. 363-364.

Os fins ilocucionários, portanto, não devem ser “provocados mediante intervenções no mundo objetivo”³²⁶, isto é, “não podem ser definidos de modo independente dos meios lingüísticos do entendimento mútuo”³²⁷. Também não podem ser provocados causalmente, pois dependem da tomada de posição racional do ouvinte. Logo, a obtenção de fins ilocucionários depende da adoção de atitude performativa, como primeira e segunda pessoa, tanto da parte do falante quanto da parte do ouvinte³²⁸.

3. 4. *Vontade e ações coordenadas pelo êxito*

Distinguimos ação comunicativa de ação estratégica. Vimos que efeitos perlocucionários são indício da integração de atos de fala em contextos de interação estratégica, e que ações comunicativas visam unicamente fins ilocucionários. Esclarecemos quais são os fins ilocucionários visados pela ação comunicativa. Mostramos que eles são fins internos a própria linguagem e que dependem da tomada de atitude performativa por parte tanto do falante quanto do ouvinte. Agora, com base nas distinções e esclarecidos acima, deveremos mostrar como acontece formação racional vontade no nível convencional de formação da consciência. Antes, no entanto, de esclarecer como a vontade se forma em ações comunicativas, mostraremos porque em casos de ações estratégicas não acontece, propriamente, formação racional da vontade.

Em contextos de ação estratégica “a linguagem funciona, em geral, segundo o modelo de perlocuções”³²⁹, ou seja, “a comunicação lingüística é *subordinada* aos imperativos do agir racional orientado a fins”³³⁰. Habermas esclarece que

interações estratégicas são determinadas pelas decisões de atores orientados ao sucesso, que se *observam mutuamente*. Eles se encontram sob condições de uma dupla contingência, como antagonistas que, no interesse dos planos de ação de cada um, *exercem influência* um sobre o outro (normalmente sobre as atitudes proposicionais do outro)³³¹.

³²⁶ RE, p. 108.

³²⁷ RE, p. 108.

³²⁸ cf. RE, p. 108.

³²⁹ RE, p. 123.

³³⁰ RE, p. 123.

³³¹ RE, p. 123.

Uma vez que os sujeitos, em contextos de ação estratégica, não perseguem com seus atos de fala fins ilocucionários, mas buscam, de modo egocêntrico, fins puramente empíricos, não acontece, nesses casos, formação racional a vontade. Mas, motivados apenas empiricamente e apoiando-se exclusivamente em pretensões de eficácia, os sujeitos, no máximo, formam empiricamente a própria vontade, podendo também deformar ou manipular a vontade de outrem. Como acontece formação empírica da vontade ou de-formação ou, ainda, manipulação da vontade em ações estratégicas é o que veremos nos exemplos abaixo.

Começemos pelas ações estratégicas declaradas abertamente. Entre elas podemos distinguir aquelas em que os atores formam empiricamente a vontade e aquelas em que acontece de-formação ou manipulação da vontade. Quando, por determinadas preferências, um ator pretende produzir o estado *p* na situação *S*, considera o emprego dos meios *M* como realização de uma condição necessária ou suficiente para produzir *p* com uma determinada probabilidade. E, então, a partir da consideração dos meios necessários para alcançar o êxito esperado o ator realiza a ação. Nesse caso, a escolha dos meios é determinada pelo fim já estabelecido. A vontade se forma apenas empiricamente, de modo casual.

Algo distinto acontece quando imperativos são empregados em contextos nos quais o falante possui como meta induzir um ouvinte a execução de determinada ação através de exigência respaldada unicamente por pretensões de poder³³². Nesse caso, o ouvinte apenas aceitará as exigências se tiver razões para se submeter à vontade arbitrária do falante. Porém, à medida que as exigências do falante constituem-se apenas como manifestações imperativas da vontade, as razões que levam o ouvinte a aceitá-las “não se encontram no sentido ilocucionário do ato de fala, mas derivam de um potencial de sanção vinculado ao ato de fala de forma externa”³³³. O falante, então, “só conta com boas razões para esperar que o ouvinte se submeta a seu arbítrio se dispõe de sanções com as quais reconhecidamente pode ameaçar ou atrair o ouvinte”³³⁴. As razões para a aceitação das manifestações da vontade, empregadas em ações estratégicas, se referem, então, a motivos do ouvinte sobre os quais o falante só pode influir empiricamente, em

³³² Conforme McCarthy, a pretensão de poder pode ser imposta a partir da violência aberta ou da manipulação lalente. McCARTHY, 1998, p. 337.

³³³ TAC I, p. 385.

³³⁴ TAC I, p. 386.

última instância ameaçando-lhe com violência ou prometendo-lhe bens. Logo, o ouvinte apenas pode afirmar ou negar a *pretensão de poder* erguida pelo falante a partir de motivações empíricas. A vontade nesses casos não se constitui como liberdade, mas unicamente se submete a poder externo. A vontade não se eleva a universalidade do *ethos* ou da razão, mas segue unicamente os ditames impostos por sanções. O ouvinte não forma racionalmente sua vontade, mas, motivado por castigos ou ganhos, se rende à vontade de outrem. Logo, nesses casos em que a vontade unilateral de um ator se impõe através de pretensões de poder não acontece formação racional da vontade, mas, talvez, “de-formação” ou pura e simplesmente manipulação da vontade.

Outro exemplo são as ações estratégicas *ocultas*. Nesses casos, embora o falante tenha como propósito ilocucionário fazer com que o ouvinte entenda o dito e contraia as obrigações incluídas na aceitação da oferta que o ato de fala estabelece, de modo oculto pretende alcançar efeitos perlocucionários. E na medida em que não pode confessar suas verdadeiras intenções ao ouvinte, sem colocar em risco o êxito que procura alcançar, o falante se conduz estrategicamente agindo de modo assimétrico. O ouvinte toma, nesses casos, uma posição afirmativa frente ao ato de fala do falante porque confia na verdade, veracidade e correção da interação, e desconhece que está sendo enganado. Aqui, embora pareça ocorrer formação racional da vontade, o que na verdade acontece é imposição velada da vontade do falante, que visa fins perlocucionários, sobre a vontade do ouvinte que acredita estar orientando sua vontade por pretensões universais de validade.

Se o ouvinte questiona a pretensão levantada pelo falante, este não poderá justificá-la com razões: “por melhores que sejam as razões, não podem constituir instância de apelação”³³⁵ porque o que conta nesse tipo de interação é o êxito de ter conseguido influenciar o outro em suas decisões, não importando se o êxito se deve ao dinheiro, à violência ou até mesmo às palavras³³⁶.

À medida que o que está em jogo não são propriamente pretensões de validade, mas o desejo do falante de alcançar êxito através da imposição unilateral de sua vontade, quando não consegue mais esconder do ouvinte seus verdadeiros propósitos, o falante não terá outro recurso senão recorrer a sanções ou então reconhecer o fracasso

³³⁵ TAC I, p. 482.

³³⁶ cf. TAC I, p. 482.

de seu propósito perlocucionário. A vontade, nesses casos, como nos casos dos imperativos, também não é formada racionalmente, mas, sim, manipulada. O falante somente consegue a adesão do ouvinte enquanto este desconhece o verdadeiro propósito do falante.

Logo, sempre que o que está em jogo nas interações não é a busca cooperativa do entendimento, mas unicamente a pretensão de poder, o componente ilocucionário dos atos de fala perdem sua força de motivação racional. Não há, pois, possibilidade de formação racional da vontade, mas, como vimos acima, apenas formação empírica da vontade ou imposição da vontade de alguém sobre a vontade de outrem, apoiada em fatores externos à linguagem.

Cabe aqui perguntar: numa sociedade controlada pelo dinheiro e pelo poder, na qual, em muitos casos, se sobrepõe o interesse particular e a busca de satisfação egoísta, faz sentido falar de outro tipo de agir que não seja o agir estratégico? Não será insensato e até mesmo um tanto quanto romântico e utópico falar de formação racional da vontade quando no mundo da vida nos deparamos constantemente com jogos de interesse e imposição da vontade de uns sobre os outros? Não terá Hobbes razão quando afirma que o estado de natureza caracteriza-se pela guerra de todos contra todos? Não devemos dar ouvidos às éticas utilitaristas e nos contentar com mera manipulação ou motivação empírica, fática e contingente, da vontade?

Habermas responderia a essas questões dizendo que existe sim outro tipo fundamental de ação social na qual acontece formação racional da vontade. E mais: segundo Habermas, esse outro tipo de ação, ao qual ele denomina ação comunicativa, é originário em relação à ação estratégica. Logo, não devemos nos contentar com imposição da vontade de uns sobre os outros, mas devemos descobrir como a vontade pode ser formada com base em razões intersubjetivamente aceitas como válidas.

3.5. Originalidade da ação comunicativa

Como vimos, para Habermas, os efeitos perlocucionários são indícios da integração de atos de fala em contextos de interação estratégica. Ao agir perlocucionariamente o ator empreende ação teleológica com o propósito de exercer,

mediante êxito ilocucionário, determinado efeito sobre um ouvinte³³⁷. Porém, os atos de fala só podem servir a este *fim não ilocucionário de exercer influência sobre o ouvinte*, se são aptos para a consecução de fins ilocucionários. Se o ouvinte não entende o que o falante diz, o falante não pode servir-se de atos comunicativos para induzir o ouvinte a comportar-se da forma desejada. Neste sentido, “o ‘emprego da linguagem orientado para as conseqüências’ não é o modo originário do uso da linguagem, senão a subsunção de atos de fala que servem a fins ilocucionários, sob as condições da ação orientada ao êxito”³³⁸. Logo, nas ações puramente estratégicas, os agentes utilizam-se parasitariamente da linguagem, ou seja, aproveitam-se do sucesso ilocucionário dos atos de fala para conseguir alcançar o êxito desejado.

Este uso parasitário da linguagem pode até ser possível em determinados casos, mas, em longo prazo, ele é auto-destrutivo. A ação estratégica, coordenada pelo êxito, exige que o sujeito agente adote atitude objetivante diante de tudo que se encontra a sua volta e, ainda, se oriente diretamente pelas conseqüências de suas ações. Supõe, então, que o sujeito agente, na medida em que tem que encarar as ações de seus oponentes e os demais ingredientes da situação apenas como meios ou restrições para o seu próprio plano de ação, adote atitude de isolamento em relação aos outros e ao contexto de sua ação³³⁹. Esse tipo de ação coordenada pelo êxito, portanto, mina a própria possibilidade de comunicação entre sujeitos capazes de linguagem e de ação, tornando, a longo prazo, a vida insustentável.

3.6. Formação racional da vontade em ações comunicativas

Ao contrário da ação estratégica, na ação comunicativa os atos de fala possuem significação constitutiva. Nela, “todos os participantes perseguem sem reservas fins ilocucionários”³⁴⁰ que são internos a própria linguagem e supõem atitude performativa por parte do falante e do ouvinte. Com o intuito de explicar como, para Habermas, acontece formação racional da vontade em ações comunicativas, partiremos de ações comunicativas em sentido fraco e depois mostraremos como a vontade se forma em ações comunicativas em sentido forte. Mas, o que as caracteriza e distingue?

³³⁷ cf. TAC I, p. 375.

³³⁸ TAC I, p. 375.

³³⁹ cf. RE, p. 123.

³⁴⁰ TAC I, p. 379.

Em ações comunicativas o falante procura se entender a respeito de algo com um ouvinte. Entretanto o entendimento mútuo pode ser compreendido num sentido fraco ou num sentido forte. Quando compreendemos entendimento do primeiro modo, estamos diante de ações comunicativas em sentido fraco. Quando ao contrário o que está em jogo é o entendimento no segundo sentido, têm lugar ações comunicativas em sentido forte. Portanto, para compreender a distinção entre ação comunicativa em sentido fraco e em sentido forte se faz necessário distinguir entendimento em sentido forte de entendimento em sentido fraco.

Habermas, afirma que há “diferença entre a situação em que existe entre os envolvidos um acordo sobre um fato e aquela em que ambos *simplesmente se entendem* sobre a séria intenção de F”³⁴¹. No primeiro caso, estamos diante de um entendimento em sentido forte. No segundo caso, devemos falar de entendimento em sentido fraco. O entendimento mútuo em sentido forte supõe acordo entre os participantes da interação. Este acordo tem que apoiar-se simultaneamente nas pretensões de verdade, veracidade e correção normativa, e “só é alcançado se os envolvidos podem aceitar uma pretensão de validade pelas *mesmas* razões”³⁴². Já o entendimento mútuo em sentido fraco apóia-se apenas no reconhecimento de pretensões de verdade e veracidade e “acontece mesmo quando um vê que o outro, à luz de suas preferências, tem sob circunstâncias dadas boas razões para a intenção declarada, isto é, razões que são boas *para ele*, sem que o outro precise se apropriar delas à luz de suas próprias preferências”³⁴³.

Com o intuito de esclarecer como o arbítrio se forma em casos de ação comunicativa em sentido fraco, e como a vontade ética se forma em ações comunicativas em sentido forte, precisamos examinar melhor o que caracteriza cada tipo de ação comunicativa.

Quando o que está em jogo são declarações de intenção ou imperativos simples, tais como “viajarei amanhã” ou “sente-se” não é possível supor que o falante “queira produzir algum ‘consenso’ por meio deles”³⁴⁴. Tais atos de fala, quando proferidos,

³⁴¹ RE, p. 113.

³⁴² RE, p. 113.

³⁴³ RE, p. 113.

³⁴⁴ RE, p. 114.

exprimem vontade unilateral; e como não podemos “confiar num acordo para expressões volitivas unilaterais”³⁴⁵, não podemos esperar que o falante persiga, nesses casos, um consenso. Entretanto, podemos falar de “entendimento mútuo” em sentido fraco, porque aqui também estão em jogo pretensões de verdade e pretensões de veracidade que um levanta e o outro pode aceitar ou rejeitar.

No caso de anúncios ou declarações de intenção, embora, por um lado, o ator não possa visar consenso através de seu proferimento, por outro lado, ele pode conseguir assentimento de seus interlocutores “se provar que a ação intencionada é uma ação *racional* à luz de suas preferências”³⁴⁶. O “entendimento mútuo” torna-se possível, nesse caso, porque o conteúdo proposicional do anúncio pode ser compreendido quando se conhecem as condições de sucesso de ‘p’; e porque o sentido ilocucionário pode ser compreendido “quando se reconhece por que se leva a sério como anúncio a intenção declarada, ou seja, por que se deve contar com sua execução”³⁴⁷. Ora, à medida que as razões para a sinceridade da intenção são razões *relativas ao ator* e não valem do mesmo modo para o destinatário, não se pode falar aqui de acordo. Habermas, então, esclarece que tais razões não são universalmente aceitáveis, mas podem ser chamadas de razões “publicamente inteligíveis”³⁴⁸. Logo, “o que para o ator são boas razões para intencionar uma ação são, para o destinatário, boas razões para não duvidar da intenção dele”³⁴⁹.

Quando o que está em jogo, por sua vez, são solicitações, “o sentido ilocucionário consiste no fato de um falante querer levar um destinatário, ou seja, uma *outra* pessoa, a realizar ‘p’”³⁵⁰. Nesse caso, o conteúdo proposicional do proferimento é compreendido “quando se conhecem as condições de sucesso da ação correspondente”; já o sentido ilocucionário apenas se torna compreensível quando se sabe “por que o falante (como no caso de uma declaração de intenção) pensa sinceramente o que diz, e

³⁴⁵ RE, p. 114.

³⁴⁶ RE, p. 115.

³⁴⁷ RE, p. 114.

³⁴⁸ RE, p. 114.

³⁴⁹ RE, p. 114.

³⁵⁰ RE, p. 114.

por que ele acredita, além disso, ter o direito de esperar que o destinatário cumpra sua solicitação³⁵¹. Uma solicitação é, então, racional apenas quando (abstraindo de sua exeqüibilidade) o ator tem boas razões para supor que o destinatário tem razões para não se opor à sua solicitação. Essas razões suplementares são também relativas ao ator e não se apóiam ainda em nenhum contexto normativo.

Tanto solicitações quando declarações de intenção não visam o acordo intersubjetivo; mas, também não se apóiam em pretensões de poder, e sim em pretensões de validade. Embora, nesses casos, “a aceitabilidade das pretensões de validade é mediada pela racionalidade dos fins”³⁵², o “sucesso ilocucionário se mede, mais uma vez, pelas pretensões de verdade e veracidade, ainda que apenas em referência às preferências do falante (ou em conexão com as preferências atribuídas pelo ator ao ouvinte)”³⁵³. Portanto, as proposições de intenção e solicitação “já são empregadas comunicativa, ou seja, com a meta ilocucionária de levar o ouvinte a um assentimento racionalmente motivado”³⁵⁴. A racionalidade teleológica assume nesses casos papel mediador. Porém, o falante se move no horizonte da racionalidade comunicativa. Isso significa que “o ouvinte parte do pressuposto de que o falante pensa o que diz e o tem por verdadeiro”³⁵⁵. Logo, “as declarações de intenção e as solicitações podem ser caracteristicamente contestadas sob ambos os aspectos de veracidade e de pertinência de pressupostos de existência”³⁵⁶. Não estamos, pois, diante de ações estratégicas, mas sim diante de ações comunicativas em sentido fraco.

No agir comunicativo em sentido fraco, à medida que as decisões se apóiam em preferências subjetivas que podem ser aceitas intersubjetivamente, a vontade, embora se justifique à luz de razões, é unilateral. Isso significa que a vontade não se constitui propriamente como liberdade em sentido pleno, mas se forma como vontade de arbítrio,

³⁵¹ RE, pp. 114-115

³⁵² RE, p. 115.

³⁵³ RE, p. 115.

³⁵⁴ RE, p. 115.

³⁵⁵ RE, p. 115.

³⁵⁶ RE, p. 115.

ou seja, como capacidade prudencial de escolher, à luz de razões, entre alternativas viáveis de ação.

Quando, por sua vez, promessas, declarações ou ordens não mais exprimem a vontade unilateral de um ator, mas encontram-se inseridas em contextos normativos e são autorizadas por eles, as razões que justificam a ação não podem ser entendidas como ponderações prudenciais de sujeitos que decidem arbitrariamente, mas são razões normativas. Elas não dependem do ator, como nos casos de entendimento mútuo em sentido fraco, mas independem dele. Não conduzem a ponderações, mas orientam as “resoluções de pessoas que podem *determinar sua vontade* e, portanto, assumir obrigações”³⁵⁷. Esse tipo de ação, que visa acordo entre os participantes da interação, se apóia, pois, num sentido forte de entendimento e recebe o nome de ação comunicativa em sentido forte.

Nas ações comunicativas em sentido forte os agentes se vêem envolvidos em processos de entendimento mútuo lingüísticos, dependentes de contextos normativos. O “entendimento (*Verständigung*) remete a acordo racionalmente motivado alcançado entre os participantes, que se mede por pretensões de validade susceptíveis de crítica”³⁵⁸, ou seja, por

pretensões de verdade, pretensões de correção e pretensões de sinceridade, conforme se refiram a algo no mundo objetivo (enquanto totalidade dos estados de coisas existentes), a algo no mundo social comum (enquanto totalidade das relações interpessoais legitimamente reguladas de um grupo social) ou a algo no mundo subjetivo próprio (enquanto totalidade das vivências a que têm acesso privilegiado)³⁵⁹.

Processos de entendimento são compreendidos, pois, como processos de obtenção de acordo entre sujeitos lingüística e interativamente competentes, que “não podem ser só induzidos por um influxo exercido a partir de fora, mas têm que ser aceitos como válidos pelos participantes”³⁶⁰, enquanto membros de um mundo da vida intersubjetivamente partilhado.

O acordo visado em processos de entendimento deve satisfazer as condições do assentimento, racionalmente motivado, ao conteúdo do proferimento. À medida que não

³⁵⁷ RE, p. 116.

³⁵⁸ TAC I, p. 110.

³⁵⁹ NP, p. 79.

³⁶⁰ TAC I, p. 368.

pode ser imposto por nenhuma das partes, deve ter base racional, se basear em convicções comuns e se distinguir radicalmente da *coincidência* puramente *fática*³⁶¹. As condições de aceitabilidade racional da pretensão erguida pelo falante se identificam com as condições do êxito ilocucionário. Isso significa que diante das pretensões levantadas pelo falante, o ouvinte deve tomar posição aceitando-as ou rejeitando-as com base unicamente em razões reconhecidas intersubjetivamente.

Para que as pretensões erguidas pelo falante obtenham sucesso, o ouvinte tem que *entender* o proferimento, isto é, captar o significado do dito; em seguida, *tomar posição com um “sim” ou com um “não”* diante da pretensão vinculada ao ato de fala, quer dizer, aceitar a oferta que o ato de fala introduz, ou recusá-la, e finalmente, atendo-se ao acordo alcançado, orientar sua *ação* conforme *as obrigações de ação convencionalmente estabelecidas*³⁶². O acordo entre falante e ouvinte supõe, portanto, por um lado, a capacidade do falante em motivar racionalmente seu interlocutor a aceitar as pretensões erguidas em atos de fala. Esta capacidade não se explica simplesmente pelo que é dito, mas pela garantia assumida pelo falante de que se esforçará, se necessário, para resgatar a pretensão erguida³⁶³. Por outro lado, ao aceitar uma afirmação como verdadeira, um mandamento como correto, uma confissão como veraz, o ouvinte implicitamente se declara disposto a ligar suas ações subseqüentes a determinadas obrigações convencionais³⁶⁴.

A ação comunicativa em sentido forte, portanto, não se apóia apenas em pretensões de verdade e veracidade, mas também em pretensões de correção normativa. O resgate de pretensões de correção está, num primeiro nível, diretamente ligado com a validade de normas habitualmente seguidas por grupos sociais. Essas normas, intersubjetivamente reconhecidas, conferem, em ações comunicativas em sentido forte, respaldo e autoridade para promessas, declarações ou ordens.

Uma pretensão de validade erguida pelo falante numa interação comunicativa em sentido forte não é, pois, expressão de vontade unilateral, e a aceitação dessa mesma pretensão não é decisão motivada só empiricamente, nem se apóia em diferentes razões.

³⁶¹ cf. TAC I, p. 368-369.

³⁶² cf. TAC I, p. 380.

³⁶³ cf. NP, p. 79.

³⁶⁴ cf. TAC I, p. 374.

Ambos os atos, erguer e reconhecer uma pretensão de validade, estão submetidos a restrições convencionais: uma pretensão de validade só pode ser recusada através de crítica, a posição contra a crítica, só pode ser defendida em forma de refutação dessa crítica, e o acordo depende do reconhecimento intersubjetivo das pretensões de verdade, veracidade e correção, pelas mesmas razões. Com outras palavras: ao erguer pretensão de correção o falante o faz num contexto determinado, logo a força ilocucionária do proferimento apóia-se na “força vinculante das normas reconhecidas de ação”³⁶⁵, ou seja, “na medida em que um ato de fala é uma ação, atualiza um padrão de relação já estabelecido”³⁶⁶. Portanto, ao proferir algo com intenção comunicativa em sentido forte o falante pressupõe a “validade de um pano de fundo normativo de instituições, papéis sociais, formas sócio-culturais de vida, isto é, de convenções”³⁶⁷. Isso significa que, nesse caso, o falante ao proferir algo toma a força de vínculo de seu ato de fala de padrões já estabelecidos cultural e socialmente, ou seja, de costumes, tradições e valores de um *ethos* concreto. Porém, a força ilocucionária dos atos de fala não se limita a validade das normas de ação estabelecidas, nem tão pouco pode ser explicada recorrendo às restrições contextuais típicas de cada ato de fala, mas depende de pressupostos específicos. O pressuposto essencial “consiste em que o falante contrai em cada caso um determinado compromisso, de modo que o ouvinte possa confiar nele”³⁶⁸.

Vejamos o exemplo: quando um ouvinte resiste a uma ordem, o falante deve apresentar-lhe a norma vigente sob a qual se funda a ordem dada. Porém, se o ouvinte colocar em questão a validade das normas que respaldam a ordem, terá que aduzir *razões*, seja contra a legalidade dessa norma, isto é, contra a juridicidade de sua validade social, ou contra a legalidade da mesma, ou seja, contra a pretensão de ser correta ou de estar justificada em sentido prático-moral³⁶⁹. Isso significa que as pretensões de validade vão conectadas *internamente* com razões. Neste sentido as condições de aceitabilidade das ordens derivam do *próprio* sentido ilocucionário do ato de fala; não precisam ser

³⁶⁵ HABERMAS, 1989b, p. 354.

³⁶⁶ HABERMAS, 1989b, p. 354.

³⁶⁷ HABERMAS, 1989b, p. 354.

³⁶⁸ HABERMAS, 1989b, p. 361.

³⁶⁹ cf. TAC I, p. 386.

completadas com condições de sanção *adicionais*³⁷⁰. Sendo assim, uma vez que ações comunicativas em sentido forte supõem reconhecimento intersubjetivo não apenas de pretensões de verdade e veracidade, mas também de pretensões de correção, a formação da vontade, nesses casos, se apóia no potencial de razões implícito na normatividade de um *ethos* concreto, que pode ser aduzido, caso necessário.

Logo, na ação comunicativa, um falante pode *motivar racionalmente* a um ouvinte a aceitar a pretensão que seu ato de fala levanta, graças à conexão interna que existe entre validade, pretensão de validade e desempenho da pretensão de validade. E em todos os casos em que o papel ilocucionário não expresse pretensão de poder, mas pretensão de validade, não nos encontramos com a força de motivação empírica anexa a potencial de sanção contingentemente associado com os atos de fala, senão com a força de motivação racional própria da garantia que acompanha as pretensões de validade³⁷¹. Com outras palavras: a formação racional da vontade depende exclusivamente do êxito ilocucionário dos atos de fala, pois na medida em as pretensões de validade guardam relação interna com razões, elas conferem ao papel ilocucionário força motivadora de tipo racional³⁷².

Ao constatar que “com a força ilocucionária de um proferimento um falante pode motivar um ouvinte a aceitar a oferta que levanta seu ato de fala e com isso *contrair um vínculo (Bindung) racionalmente motivado*”³⁷³, somos levados a concluir que esse processo de obtenção de acordo racional, deve ser entendido como processo de formação racional da vontade.

Portanto, se, por um lado, no agir estratégico um atua sobre o outro para *impor* a continuação desejada de uma interação, por outro lado, “no agir comunicativo um é *motivado racionalmente* pelo outro para uma ação de adesão – e isso em virtude do efeito ilocucionário de comprometimento que a oferta de um ato de fala suscita”³⁷⁴.

Ora, na prática comunicativa cotidiana, as pretensões de validade levantadas pelo falante são, na maioria das vezes, aceitas de modo implícito, ou seja, não atingem o nível da problematização, fugindo à crítica e à pressão desenvolvida pela surpresa das

³⁷⁰ TAC I, p. 386.

³⁷¹ cf. TAC I, p. 387.

³⁷² cf. TAC I, p. 389.

³⁷³ TAC I, p. 358.

³⁷⁴ NP, p. 79.

experiências críticas, porque vivem do adiamento de validez proporcionado por certezas consentidas preliminarmente, isto é, por certezas do mundo da vida³⁷⁵. Isso acontece porque

o agir comunicativo pode ser compreendido como um processo circular no qual o ator é as duas coisas ao mesmo tempo: ele é o *iniciador*, que domina as situações por meio de ações imputáveis; ao mesmo tempo, ele é também o *produto* das tradições nas quais se encontra, dos grupos solidários aos quais pertence e dos processos de socialização nos quais se cria.

Enquanto que o segmento situacionalmente relevante do mundo da vida se impinge ao agente, por assim dizer, frontalmente, como um problema que ele tem que resolver por conta própria, ele se vê sustentando a tergo por um mundo da vida, que não somente forma o *contexto* para os processos de entendimento mútuo, mas também fornece os *recursos* para isso³⁷⁶.

A formação racional da vontade se apóia, portanto, no caso do agir comunicativo em sentido forte, num mundo da vida repleto de costumes, tradições e normatividade. A vontade, nesse caso, através de processos implícitos de entendimento, eleva-se a universalidade do *ethos*. Logo, apenas pode ser considerado como livre quem, como membro de uma comunidade de comunicação, é capaz de responder por seus atos e de orientar suas ações por pretensões de validade intersubjetivamente reconhecidas³⁷⁷.

Porém, como a motivação racional repousa sobre o poder dizer não, esta possibilidade forma esteira de problematização alimentada sempre, a cada passo, através de novas experiências que quebram a rotina daquilo que é auto-evidente, constituindo fonte de contingências. As novas experiências “atravessam expectativas, correm contra os modos costumeiros de percepção, desencadeiam surpresas, trazem coisas novas à consciência”³⁷⁸, constituem assim contrapeso à confiança. E quando isso acontece, ou seja, quando no mundo da vida surgem questões que precisam ser esclarecidas, quando as pretensões de validez não podem ser resolvidas apenas recorrendo a certezas de fundo do mundo da vida, quando o recurso à experiência não garante a aceitação da pretensão de verdade, quando a validez do contexto normativo é questionada e quando não bastam os protestos do falante para que seu proferimento seja aceito como veraz, surge necessidade de passar para a forma reflexiva do agir comunicativo. A passagem para esse nível apenas se torna possível graças à formação pós-convencional da

³⁷⁵ HABERMAS, 2002b, p. 89.

³⁷⁶ HABERMAS, 2003b, p. 166.

³⁷⁷ cf. TAC I, p. 33.

³⁷⁸ HABERMAS, 2002b, p. 85.

consciência moral. No próximo capítulo veremos, então, como a formação da consciência pós-convencional permite formação ético-discursiva da vontade.

Capítulo 4

Formação discursiva da vontade

No capítulo anterior, mostramos como Habermas responde ao problema da formação da vontade no nível da relação entre *ethos* e vontade. A passagem da consciência pré-convencional para a consciência convencional, através de processos de aprendizagem, possibilita a superação da coordenação da ação por autoridade superior ou por competição, dando lugar a coordenação da ação pelo êxito ou pelo entendimento mútuo. Nas ações coordenadas pelo sucesso, isto é, pelo êxito, a força de motivação da ação encontra-se em fatores externos à linguagem. Já em ações coordenadas pelo entendimento mútuo, os fins ilocucionários são buscados por eles mesmos. A vontade nesses casos se forma por meio de razões que se apóiam no reconhecimento intersubjetivo, intuitivo, de pretensões universais de validade.

Entretanto, “as obrigações enraizadas na ação comunicativa e tradicionalmente ajustadas a ela não vão por si sós para além dos limites da família, do clã, da cidade ou da nação”³⁷⁹. Apenas formação pós-convencional da consciência moral permite aos atores superar os próprios contextos e adotar atitude hipotética diante das pretensões levantadas e reconhecidas de modo intuitivo no mundo da vida. Surge aqui, então, espaço para discursos. Neles, as pretensões de validade erguidas ingenuamente na práxis comunicativa cotidiana são submetidas a exame reflexivo.

Os discursos devem, pois, ser reivindicados

para a fundamentação de regras do agir instrumental que tem a ver com uma escolha racional (sob pontos de vista da verdade, da efetividade e consistência conceitual); para a fundamentação de orientações valorativas e éticas (sob o ponto de vista da autenticidade); para a justificação de normas e juízos morais (sob o aspecto da justiça)³⁸⁰.

Ao submeter as convicções intuitivas, adquiridas ao longo de processos de socialização e formação da personalidade inscritos no mundo da vida, ao julgamento racional no nível hipotético do discurso, os atores se vêm envolvidos em processos

³⁷⁹ GM, p. 57.

³⁸⁰ HABERMAS, 2007, p. 105.

discursivos de formação da vontade. Esses processos “apontam *per si* para além de todas as formas particulares de vida”³⁸¹, pois neles

o teor normativo de suposições empreendidas na ação comunicativa é *generalizado, abstraído e descingido*, ou seja, é estendido a uma comunidade que insere e que, em princípio, não exclui nenhum sujeito capaz de falar e de agir, desde que esteja em condições de dar contribuições relevantes³⁸².

A vontade, então, transcende progressivamente os contextos do mundo da vida e se eleva à universalidade da razão. Como isso acontece, veremos nesse último capítulo. Para tanto, mostraremos primeiro como se dá a passagem do agir para o discurso. Em seguida, apresentaremos o que Habermas entende por discurso e esclareceremos quais são os pressupostos inevitáveis que permitem alcançar, através dos discursos, consenso racional. Finalmente, analisaremos como em discursos ocorre formação discursiva da vontade.

4.1. Passagem do agir para o discurso

No nível convencional, as ações orientadas pelo êxito³⁸³ ou pelo entendimento mútuo estão como que embutidas num mundo da vida. O mundo da vida garante entendimento “numa camada mais profunda de auto-evidências, certezas e familiaridade”³⁸⁴ que recolhe e regula o risco de dissenso sempre presente na prática comunicacional cotidiana. Entretanto, “tais certezas transformam-se em igual número de incertezas tão logo perdem seu suporte no corselete de obviedades do mundo da vida e são desentocadas de sua ingenuidade”³⁸⁵. As pretensões de validade, “ingenuamente levantadas no agir comunicativo e mais ou menos auto-evidentes no contexto de um mundo da vida comum”³⁸⁶ são então submetidas a questionamento e devem ser defendidas argumentativamente. Nesse caso, “os envolvidos passam (mesmo que de

³⁸¹ GM, p. 57.

³⁸² GM, p. 57.

³⁸³ Importante lembrar que também quem age estrategicamente “continua mantendo às costas o seu mundo da vida ou pano de fundo e tendo ante os olhos as instituições ou pessoas de seu mundo da vida”, porém, nesse caso, “o mundo da vida perde sua força coordenadora em relação à ação, deixando de ser a força garantidora do consenso”, isso ocorre porque o enfoque objetivador e estratégico impede que o agente se entenda com os participantes no nível de uma segunda pessoa. cf. HABERMAS, 2002b, p. 97.

³⁸⁴ HABERMAS, 2002b, p. 86.

³⁸⁵ CV, p. 286.

³⁸⁶ HABERMAS, 2004c, p. 92.

modo rudimentar) do agir comunicativo para outra forma de comunicação, a saber, para uma práxis argumentativa em que eles desejam se convencer mutuamente, mas também aprender uns dos outros”³⁸⁷.

A passagem do agir para o discurso apenas se torna possível graças à superação do nível convencional pelo nível pós-convencional de consciência moral. No nível pós-convencional “o juízo moral desliga-se dos pactos locais e da colocação histórica de uma forma de vida particular”³⁸⁸. Falante e ouvinte, ao adotar atitude hipotética diante de certezas do mundo da vida, “podem diferenciar cada *referência ao mundo*, tematizar *cada pretensão de validade* e posicionar-se em cada caso relativamente àquilo que deparam, quer se trate de algo objetivo, quer de algo normativo, quer subjetivo”³⁸⁹. Portanto, através da ‘ascensão’ da ação ao discurso “os recursos do mundo da vida podem ser mobilizados em toda a sua amplitude para o processamento cognitivo dos problemas que se põem no trato prático com o mundo”³⁹⁰.

Habermas esclarece que a passagem da ação para o discurso “encerra algo de anti-natural”³⁹¹, pois “o que é no início ingenuamente tido por verdadeiro perde seu *status* de certeza de ação e assume a forma de um enunciado hipotético cuja validade é suspensa até o resultado de uma prova argumentativa”³⁹². A prova argumentativa, por sua vez, confere à pretensão de validade, resgatada discursivamente, espécie de “licença para retornar à ingenuidade do mundo da vida”³⁹³.

4.2. O discurso argumentativo

Mas, o que Habermas entende por discurso? No texto *Teorías de la verdad*³⁹⁴, publicado pela primeira vez em 1973, Habermas define discurso como “forma de comunicação caracterizada pela argumentação, na qual se tornam tema as pretensões de

³⁸⁷ HABERMAS, 2004c, p. 92.

³⁸⁸ NP, p. 131.

³⁸⁹ HABERMAS, 2003b, p. 168.

³⁹⁰ HABERMAS, 2004c, p. 24.

³⁹¹ HABERMAS, 2003b, p. 156.

³⁹² CV, p. 286.

³⁹³ CV, p. 286

³⁹⁴ Ver HABERMAS, 1989a, pp. 113-158.

validez que se tornaram problemáticas e se examina se são legítimas ou não”³⁹⁵. Posteriormente, ele dirá que discurso nada mais é que a “forma reflexiva do agir comunicativo”³⁹⁶. Embora as formulações sejam distintas, ambas apontam para a “forma de comunicação liberada da pressão da experiência e das coações da ação”³⁹⁷ que “possibilita em situações de interação perturbada restabelecer um entendimento sobre pretensões de validade que se tornaram problemáticas”³⁹⁸. Os discursos conduzem ao entendimento porque possibilitam “a auto-relação refletida da pessoa com o que ela pensa, faz e diz”³⁹⁹. E na medida em que essa auto-relação caracteriza-se pelo distanciamento da pessoa de si mesma e de seus proferimentos, ela constitui-se como condição necessária da liberdade humana⁴⁰⁰. O discurso, portanto, deve ser entendido como espaço no qual, através da resolução racional de pretensões de validade, acontece propriamente formação discursiva da vontade.

Porém, nem todas as pretensões de validade erguidas na práxis cotidiana são resolúveis discursivamente. Segundo Habermas, a pretensão de veracidade só pode ser resolvida nos contextos de ação: “nem interrogatórios, nem diálogos entre médico e paciente podem ser entendidos como discursos no sentido de uma busca cooperativa da verdade”⁴⁰¹. A veracidade do agente apenas pode ser constatada através da consistência da seqüência das ações. Já a inteligibilidade do ato de fala é condição indispensável para que a comunicação aconteça. Enquanto condição da comunicação não pode ser ou deixar de ser resolúvel discursivamente. Logo, apenas as pretensões de verdade e as pretensões de correção normativa podem ser resgatadas argumentativamente no nível pós-convencional da consciência moral. Através do resgate discursivo de pretensões de verdade e correção, a vontade se submete, reflexivamente, unicamente aos ditames da racionalidade discursiva. Esses processos discursivos constituem-se, pois, como local privilegiado para formação discursiva da vontade.

³⁹⁵ HABERMAS, 1989a, p. 116.

³⁹⁶ RE, p. 101.

³⁹⁷ HABERMAS, 1989a, p. 116.

³⁹⁸ HABERMAS, 1989a, p. 116.

³⁹⁹ RE, p. 102.

⁴⁰⁰ cf. RE, p. 103.

⁴⁰¹ HABERMAS, 1989a, p. 122.

Quando a interpretação da verdade de um fato não pode ser aceita sem mais, mas deve ser justificada racionalmente, têm lugar discursos teóricos⁴⁰² nos quais a pretensão controvertida na práxis cotidiana deve ser avaliada e julgada a fim de que o consenso anterior possa ser restabelecido ou substituído por outro apoiado unicamente na coação não coativa do melhor argumento. Quando, por sua vez, o que está em questão não é a pretensão de verdade, mas sim a pretensão de correção; e o recurso a normas torna-se insuficiente para garantir a adesão dos participantes na interação; se faz necessário examinar a própria legitimidade da norma, que só pode ser avaliada à luz de razões. Essa avaliação tem lugar em discursos práticos⁴⁰³.

Os consensos alcançados racionalmente em discursos teóricos, ou seja, consolidados em processos de aprendizagem cognitivos, motivam os sujeitos a aceitarem, graças à força de motivação das razões, a verdade, que pode assumir, então, a forma de teoria. Contudo, a vontade formada nesses casos não é a vontade agente, mas a vontade tradicionalmente afirmada como liberdade teórica⁴⁰⁴, entendida como ausência de restrições cognitivas, para o exame da validade da proposição. Logo, como o que está em questão nesse trabalho é o problema da formação ético-discursiva da vontade, no que se segue, deixaremos de lado os discursos teóricos e nos ateremos apenas aos discursos práticos.

Antes, no entanto, de estudar como acontece, em discursos práticos, formação ético-discursiva da vontade, precisamos esclarecer quais são os pressupostos nos quais esses discursos de apóiam.

4.3. Pressupostos inevitáveis da argumentação

Habermas defende que

o regate de pretensões criticáveis impõe idealizações, as quais, caídas do céu transcendental para o chão do mundo da vida, desenvolvem seus efeitos no meio da linguagem natural; nelas se manifesta também a força de resistência de uma razão comunicativa que opera astutamente contra as deturpações cognitivo-instrumentais de formas de vida modernizadas seletivamente⁴⁰⁵.

⁴⁰² Sobre a necessidade da passagem para discursos teóricos ver também McCARTHY, 1998, p. 335.

⁴⁰³ McCarthy também fala sobre a necessidade de passar do agir para o discurso prático. Ver McCARTHY, 1998, p. 335.

⁴⁰⁴ cf. RE, p. 103.

⁴⁰⁵ HABERMAS, 2002b, p. 89.

Precisamos, então, esclarecer quais são os “pressupostos universais sob os quais nossa práxis comunicativa cotidiana *já se encontra desde sempre* e que não podemos ‘escolher’ do mesmo modo como escolhemos marcas de automóvel ou postulados axiológicos”⁴⁰⁶. São esses pressupostos inevitáveis⁴⁰⁷ que permitem aos sujeitos alcançarem, através dos discursos, consensos corretos e legítimos.

Habermas distingue três planos de pressupostos argumentativos que garantem a legitimidade dos discursos: “pressupostos no plano lógico dos produtos, no plano dialético dos procedimentos e no plano retórico dos processos”⁴⁰⁸.

No plano lógico dos produtos a argumentação é destinada a “*produzir argumentos* pertinentes, que convençam em virtude de propriedades intrínsecas, com os quais se possam satisfazer ou rejeitar pretensões de validade”⁴⁰⁹. Nele valem as seguintes regras de uma lógica mínima: nenhum falante pode contradizer-se; todo falante que aplica predicado “P” a objeto “O” tem que estar disposto a aplicar “P” a qualquer objeto semelhante a “O” em seus aspectos relevantes; além disso, diferentes falantes não podem usar a mesma expressão com significado diferente⁴¹⁰.

Já, no plano dialético dos procedimentos a argumentação aparece “de tal maneira que proponentes e oponentes possam, numa atitude hipotética e liberados da pressão da ação e da experiência, examinar as pretensões de validez que se tornaram problemáticas”⁴¹¹. De modo mais detalhado Habermas comenta que:

O processo discursivo de entendimento está regulado de tal modo em forma de uma divisão cooperativa do trabalho entre proponentes e oponentes, que os implicados

- tematizam uma pretensão de validez que se tornou problemática e,
- exonerados da pressão da ação e da experiência, adotando uma atitude hipotética,

⁴⁰⁶ HABERMAS, 2003b, p. 161.

⁴⁰⁷ Segundo Habermas, esses pressupostos como “suposições *antecipantes*” constroem “uma práxis que sem eles não funcionaria, ou ao menos degeneraria até converter-se em uma forma dissimulada de agir estratégico”. Contudo, “as suposições de racionalidade não *obrigam* a agir racionalmente; *possibilitam* a práxis que os participantes entendem como argumentação”. AE, p.141.

⁴⁰⁸ NP, p.110.

⁴⁰⁹ TAC I, p. 47.

⁴¹⁰ cf. NP, p. 110.

⁴¹¹ NP, p. 110.

- examinam com razões, e somente com razões, se procede reconhecer ou não a pretensão defendida pelo proponente⁴¹².

Por fim, no plano retórico dos processos, o discurso argumentativo apresenta-se sob o aspecto de “uma forma de argumentação rara e infreqüente”⁴¹³, que tem que satisfazer condições ideais para chegar à meta de um consenso motivado racionalmente. A essas condições ideais Habermas denominou *situação ideal de fala*.

Já nas *Lecciones sobre una fundamentación de la sociologia em términos de teoria del lenguaje*⁴¹⁴ de 1970-1971, Habermas tem clareza a respeito dos pressupostos que no plano retórico legitimam o consenso alcançado discursivamente. Neste escrito ele defende a tese de que “a *antecipação de uma situação ideal de fala* é o que garante poder associar a um consenso alcançado faticamente a pretensão de ser um consenso racional”⁴¹⁵. Isso significa que, para Habermas, a antecipação da situação ideal de linguagem deve ser compreendida como instância crítica a partir da qual todo consenso faticamente alcançado pode ser avaliado, questionado ou aceito como consenso racionalmente válido. Embora em escritos posteriores Habermas altere a formulação dessa tese e afirme que a proposta da situação ideal de fala “resulta insatisfatória em seus detalhes”⁴¹⁶, ele reafirma a necessidade de “reconstruir as condições gerais de simetria que todo falante competente tem que dar por suficientemente satisfeitas na medida em que acredita entrar genuinamente numa argumentação”⁴¹⁷.

Mas, quais são essas condições gerais de simetria? O que Habermas compreende por situação ideal de linguagem? Como é possível a antecipação dessa situação como instância crítica que permite avaliar os consensos alcançados faticamente?

Começemos pela terceira questão. Segundo Habermas, se “toda fala tem o sentido de que ao menos dois sujeitos se entendem entre si sobre algo, e de que, em caso necessário, também se entendem discursivamente sobre pretensões de validade colocadas em questão”⁴¹⁸, e se “entendimento significa a produção de um consenso racional”⁴¹⁹, e, finalmente, se “um consenso verdadeiro só pode distinguir-se de um consenso falso por

⁴¹² TAC I, pp. 46-47.

⁴¹³ TAC I, p. 46.

⁴¹⁴ HABERMAS, 1989c, pp. 19-111.

⁴¹⁵ HABERMAS, 1989c, p. 105.

⁴¹⁶ TAC I, p. 46.

⁴¹⁷ TAC I, p. 46.

⁴¹⁸ HABERMAS, 1989c, p. 105.

⁴¹⁹ HABERMAS, 1989c, p. 105.

referência a uma situação ideal de fala, quer dizer, recorrendo a um acordo que contrafaticamente vem pensado como se tivesse sido produzido sob condições ideais”⁴²⁰, então “esta idealização nada mais é que uma antecipação que *temos* de fazer, sempre que *queremos* iniciar uma argumentação, e que também *podemos* fazer com ajuda dos meios construtivos de que todo falante dispõe graças a sua competência comunicativa”⁴²¹.

Mas, quais são as condições ideais⁴²² pressupostas pelo falante na argumentação? Segundo Habermas, ideal é a situação de fala⁴²³ na qual a comunicação não sofre influência de nada que lhe seja externo e contingente, nem tão pouco pode ser afetada por nenhum tipo de coação a não ser a “coação sem coação” do melhor argumento⁴²⁴. Porém, para que da situação da comunicação não se siga nenhum tipo de coações, se faz necessário a distribuição simétrica das oportunidades de eleger e executar atos de fala, ou seja, a efetiva igualdade de oportunidade na realização de papéis dialógicos. Isso significa que todos devem poder participar em diálogos, tendo oportunidade real de argumentar, interpretar, intervir, justificar ou recusar as pretensões que são levantadas, questionadas ou avaliadas. Além disso, Habermas supõe como condição da situação ideal de fala o fato de os falantes não poderem enganar-se, nem a si mesmos nem aos outros, a cerca de suas intenções⁴²⁵. Um engano ou auto-engano não conduziria a produção de acordo propriamente racional: a racionalidade comunicativa, como já vimos, pressupõe também a satisfação da pretensão de veracidade.

As condições gerais de simetria que cumpre a condição ideal de fala são, então, as seguintes:

⁴²⁰ HABERMAS, 1989c, p. 105.

⁴²¹ HABERMAS, 1989c, pp. 105-106.

⁴²² Lara esclarece que “a dimensão ideal a que Habermas se refere não é em nenhum sentido, e apesar de todos os mal-entendidos, um ‘ideal’ de comunicação ao qual a realidade empírica deveria dirigir-se ou constituir-se como cópia fiel; não é tampouco um fenômeno empírico, nem é desejável que o seja. Sua função dentro do sistema habermasiano é a de estabelecer as condições ideais – nunca realizadas completamente – que teriam que ser respeitadas para satisfazer um âmbito preciso de racionalidade comunicativa e, portanto, legitimante”. LARA, 1992, 52.

⁴²³ Lara afirma, nesse sentido, que “a situação ideal de fala é um espaço subtraído das pressões da ação, e seu caráter ideal possibilita o campo neutro necessário para a discussão. E é este território de imparcialidade que possibilita distinguir os interesses generalizáveis dos que não o são”. LARA, 1992, p. 53.

⁴²⁴ cf. HABERMAS, 1989c, p. 106.

⁴²⁵ cf. HABERMAS, 1989c, pp. 106-107.

- 1) Todos os participantes potenciais em discursos têm que ter a mesma oportunidade de empregar atos de fala comunicativos, de modo que em todo momento tenham a oportunidade tanto de começar um discurso quanto de perpetuá-lo mediante intervenções e réplicas, perguntas e respostas.
- 2) Todos os participantes no discurso têm que ter igual oportunidade de fazer interpretações, afirmações, recomendações, dar explicações e justificações e de problematizar, raciocinar ou refutar as pretensões de validade, de modo que nenhum prejuízo possa resultar da tematização e da crítica.
- 3) Para o discurso apenas se permitem falantes que como agentes, quer dizer, nos contextos de ação, tenham iguais oportunidades de empregar atos de fala representativos, isto é, de expressar suas atitudes, sentimentos e desejos. Pois somente a recíproca sintonização dos espaços de expressão individual e a complementaridade no jogo de proximidade e distância nos contextos de ação garantem que os agentes, também como participantes no discurso, sejam também verazes uns com os outros e façam transparente sua natureza interna.
- 4) Para o discurso apenas se aceitam falantes que como agentes tenham as mesmas oportunidades de empregar atos de fala regulativos, quer dizer, de mandar e opor-se, de permitir e proibir, de fazer e retirar promessas, de dar razões e exigi-las. Pois, somente a completa reciprocidade de expectativas de comportamento... pode garantir que a formal distribuição igual das oportunidades... se realize também faticamente para deixar em suspenso as coações da realidade e passar para o âmbito da comunicação isento de experiência e pressão da ação, ou seja, para o discurso⁴²⁶.

Em escritos mais recentes, tais como *Verdade e Justificação*⁴²⁷ e *Entre Naturalismo e religião*⁴²⁸, Habermas reformula, conservando, esses mesmos quatro pressupostos no plano retórico como sendo os pressupostos pragmáticos básicos do discurso. Nesses escritos ele fala em inclusão e caráter público, igualdade comunicativa de direitos, exclusão da ilusão e do engano e ausência de coações⁴²⁹. Em *GM*, Habermas escreve:

se cada um que se envolver em uma argumentação tiver que fazer ao menos essas pressuposições pragmáticas, então nos discursos práticos, (a) por causa do caráter público e inserção de todos os envolvidos e (b) por causa da igualdade de direitos de comunicação para todos os participantes, só poderão ter espaço as razões que levem em conta, de forma equânime, os interesses e as orientações de valor de cada um; e por causa da ausência de (c) engano e (d) coação, só poderão ser decisivas as razões para o discernimento de uma norma discutível. Por fim, sob a premissa de uma orientação segundo o

⁴²⁶ HABERMAS, 1989a, pp. 153-154.

⁴²⁷ HABERMAS, 2004c.

⁴²⁸ HABERMAS, 2007.

⁴²⁹ cf. HABERMAS, 2007, pp. 61-62; ou ainda em CV, pp. 46; 283-284.

acordo mútuo, presumida reciprocamente em todos os envolvidos, essa aceitação “não coativa” só pode dar-se em “comum”⁴³⁰.

Através de todos esses pressupostos, tanto no plano lógico dos produtos, quanto dialético dos procedimentos, quanto retórico dos processos, Habermas chega ao que ele chama *princípio do discurso*. O princípio do discurso “submete a validade de qualquer tipo de norma de ação ao assentimento daqueles que, na qualidade de atingidos, tomam parte em discursos racionais”⁴³¹. Habermas o formula da seguinte maneira: “válidas são exatamente aquelas normas de ação as quais todos os possivelmente afetados poderiam assentir como participantes em discursos racionais”⁴³². Os discursos racionais, portanto, diferenciam-se dos discursos puramente fáticos. Neles não há lugar para imposição da vontade egocêntrica de um sobre o outro, mas espaço para a reciprocidade dialógica que garante a validade dos consensos alcançados. Isso significa que, por um lado, o acordo não pode ser compreendido “como um acerto qualquer motivado a partir de uma visão egocêntrica”⁴³³, mas, por outro lado, “o princípio discursivo deixa em aberto o tipo de argumentação, ou seja, o caminho pelo qual se pode visar a um comum acordo”⁴³⁴.

4.5. Discursos práticos

Após examinar quais são os pressupostos do discurso argumentativo, veremos, finalmente, como em discursos práticos são avaliadas as pretensões de correção normativas controvertidas no agir comunicativo e em que medida a resolução discursiva dessas pretensões pode ser compreendida como processo discursivo de formação da vontade. Contudo, examinaremos primeiramente o que Habermas entende por discursos práticos, para somente então analisar como neles acontece formação discursiva da vontade.

⁴³⁰ GM, pp. 60-61. Importante esclarecer que de acordo com Habermas, “o teor dos pressupostos argumentativos gerais ainda não é “normativo”, em sentido moral”. Segundo ele, “a possibilidade de inserção significa apenas a condição de acesso irrestrito ao discurso, e não a universalidade de uma norma de ação vinculativa, qualquer que seja”. Logo, “a distribuição equitativa de liberdades comunicativas no discurso e a exigência de sinceridade *em favor* do discurso significam deveres e direitos *argumentativos*, e de forma alguma *morais*. Igualmente, a ausência de coação refere-se ao próprio processo argumentativo, e não a relações interpessoais *externas* a essa práxis”. GM, p. 61.

⁴³¹ HABERMAS, 2003d, p. 199.

⁴³² HABERMAS, 2003d, p. 142.

⁴³³ GM, p. 58.

⁴³⁴ GM, p. 58.

Habermas define os discursos práticos⁴³⁵ como “um processo de entendimento mútuo que por sua forma, quer dizer, meramente em virtude de pressupostos da argumentação inevitáveis e universais, insta simultaneamente a todos os implicados à assunção ideal de papéis”⁴³⁶. Ele os compreende como “um procedimento, não para a produção de normas justificadas, mas para o exame de validade de normas consideradas hipoteticamente⁴³⁷”. Logo, os problemas que nascem do questionamento de pretensões de validade erguidas no mundo da vida devem ser submetidos às exigências do exame discursivo a fim de que se alcance acordo racionalmente motivado a respeito da validade da norma em questão.

Nos discursos práticos “de um só golpe, o mundo social das relações interpessoais legitimamente reguladas – mundo esse ingenuamente habitualizado e reconhecido sem problemas – se vê desenraizado e despido de sua validade nativa”⁴³⁸. Porém, se

todas as pessoas eventualmente concernidas chegarem à convicção de que, em relação a uma matéria que precisa de regulamentação, um determinado modo de agir é igualmente bom para todos, elas considerarão obrigatória essa práxis. O consenso alcançado no discurso tem, para os envolvidos, algo de relativamente definitivo. Ele não estabelece nenhum fato, mas ‘fundamenta’ uma norma, que não ‘consiste’ em outra coisa senão ‘merecer’ um reconhecimento intersubjetivo – e os envolvidos partem da idéia de que podem estabelecer exatamente isso nas condições aproximativamente ideais de um discurso racional⁴³⁹.

Portanto, segundo Habermas, “um acordo a respeito de normas de ação atingido pelo discurso em condições ideais tem mais do que força autorizadora, ele *garante* a correção dos juízos morais”⁴⁴⁰. Sendo assim, “a introdução da atitude hipotética no domínio da interação e a passagem do agir comunicativo ao Discurso significa, com relação ao mundo social, uma moralização das normas existentes em cada caso”⁴⁴¹, pois à luz das pretensões de validade examinadas hipoteticamente, “o mundo das relações

⁴³⁵ Sobre os discursos práticos ver também McCARTHY, 1998, pp. 359-367.

⁴³⁶ AE, p. 162.

⁴³⁷ HABERMAS, 2003b, p. 148.

⁴³⁸ HABERMAS, 2003b, p. 156.

⁴³⁹ CV, p. 291.

⁴⁴⁰ CV, p. 291.

⁴⁴¹ HABERMAS, 2003b, p. 192.

ordenadas institucionalmente vê-se *moralizado* de maneira análoga à maneira pela qual o mundo dos estados de coisas existentes é *teorizado*”⁴⁴².

Entretanto, não apenas normas sociais são passíveis de fundamentação em discursos práticos. Quando, em ações mediadas pela racionalidade teleológica, os meios para alcançar metas ou fins já estabelecidos se tornam problemáticos, ou ainda, quando, em ações comunicativas em sentido forte, atores, à luz de tradições, normas e valores, questionam a própria identidade ou a identidade do grupo ao qual pertencem, também é possível a adoção de atitude reflexiva diante do problema e a busca de solução racional para a questão.

Como vários são os problemas que surgem nos contextos de ação comunicativa, vários serão também os tipos de discursos práticos nos quais os mesmos deverão ser fundamentados. Habermas distingue, então, três tipos de discursos práticos: discursos pragmáticos, discursos ético-político-existenciais e discursos prático-morais. Quando o que está em questão é a escolha dos meios em vistas da realização de fim já estabelecido, têm lugar discursos pragmáticos. Quando o que precisa de fundamentação, à luz da normatividade de um *ethos* concreto, é a identidade pessoal ou coletiva, torna-se necessária a passagem do agir comunicativo em sentido forte para o discurso ético-político-existencial. Finalmente, quando as normas que regulam as ações comunicativas em sentido forte se tornam carentes de fundamentação têm lugar discursos prático-morais. Em cada um desses discursos práticos acontecem processos distintos de formação discursiva da vontade. Porém, apenas em discursos prático-morais, como veremos, acontece formação ético-discursiva da vontade em sentido estrito, pois apenas nesse caso a vontade se forma propriamente como liberdade, ou ainda, se constitui como vontade moral, isto é, como autonomia.

Aqui procuraremos mostrar como problemas distintos conduzem a distintos processos argumentativos. E, finalmente, esclareceremos como em discursos a vontade se forma como liberdade de arbítrio (*Willkür*), ou como força de decisão (*Entscheidungskraft*), ou como liberdade em sentido enfático (*nach selbstgegebenen Gesetzen*).

⁴⁴² HABERMAS, 2003b, p. 129.

4.5.1. Formação do arbítrio (*Willkür*)

Começemos pelos discursos pragmáticos.

Em ações mediadas pela racionalidade teleológica, os atores buscam eleger meios adequados para a realização de metas. Porém, quando a escolha dos meios adequados para a realização de preferências subjetivas se torna problemática, os atores se vêem diante de problemas pragmáticos que “colocam-se na perspectiva de um ator que procura os meios adequados para a realização de preferências e fins que já são dados”⁴⁴³. A pergunta orientadora é, pois, a seguinte: “com quais meios que estão a minha disposição alcanço de modo mais ou menos adequado as metas que quero alcançar?”.

Os problemas pragmáticos devem ser submetidos a exame de fundamentação em discursos pragmáticos. Estes têm afinidades com discursos empíricos. Neles, a solução dos problemas se apóia em informações empíricas, observações e investigações, comparações e ponderações. Porém, ao contrário dos discursos puramente empíricos, nos discursos pragmáticos os atores buscam “fundamentos para uma decisão racional entre diferentes possibilidades de ação”⁴⁴⁴. Portanto, a função dos discursos pragmáticos consiste em “referir saber empírico às fixações de fim e às preferências hipotéticas, e valorar as conseqüências de decisão (informadas de modo incompleto) segundo máximas postas como fundamento”⁴⁴⁵. Neles “são determinantes os argumentos que referem o saber empírico a preferências dadas e fins estabelecidos e que julgam as conseqüências de decisões alternativas (que geralmente surgem sem que se tenha ciência) de acordo com máximas estabelecidas”⁴⁴⁶. Logo, em discursos pragmáticos, os atores, sob o pressuposto de que sabem o que querem, examinam a adequabilidade das estratégias da ação, ponderam as metas e os meios disponíveis⁴⁴⁷ com o intuito de alcançar uma “decisão racional sobre como intervir no mundo objetivo para provocar um estado desejado”⁴⁴⁸.

Esse tipo de reflexão prática, que tem lugar em discurso pragmáticos, “leva a considerações que, em casos simples têm a forma semântica de imperativos

⁴⁴³ HABERMAS, 2003d, p. 200.

⁴⁴⁴ URP, p. 289.

⁴⁴⁵ HABERMAS, 2003d, pp. 143-144.

⁴⁴⁶ HABERMAS, 2003d, pp. 200-201.

⁴⁴⁷ cf. URP, p. 295.

⁴⁴⁸ URP, p. 295.

condicionais”⁴⁴⁹, que devem ser compreendidos como um “dever” (*sollen*) relativo, dependente do desejo do ator de realizar ou não determinados valores ou fins. Os imperativos condicionais, chamados por Kant, segundo Habermas, de “regras de habilidade e de conselhos de prudência, de imperativos técnicos e pragmáticos”⁴⁵⁰ colocam “causas e efeitos em relação, segundo preferências de valor e fixação de metas”⁴⁵¹. O *terminus ad quem* do uso pragmático da razão prática, portanto, é a recomendação de uma tecnologia adequada ou de um programa exequível⁴⁵² que extrai sua validade do saber empírico.

Ao apropriar-se de regras técnicas da habilidade ou de conselhos pragmáticos da prudência, o agente “leva sua arbitrariedade a submeter-se à razão prática; as razões para isso, no entanto, têm força determinante apenas com vista a preferências e fins”⁴⁵³. Sendo assim, uma vez que, o dever (*sollen*) das recomendações pragmáticas está diretamente ligado a decisões subjetivas dos ator, a vontade, segundo Habermas⁴⁵⁴, deve ser entendida unicamente como arbítrio, pois a relação estabelecida, nesse caso, entre razão e vontade é meramente contingente, ou seja, os interesses e orientações de valores permanecem externos aos discursos, não havendo, portanto, nenhuma relação interna entre razão e vontade. A vontade nesse caso se eleva a *razão prática*, mas, uma vez que o fim dado não foi submetido às exigências do discurso, ainda permanece intrinsecamente ligada aos desejos e necessidades particulares de cada ator. Portanto, a relação estabelecida, nesses casos, entre razão e vontade é bastante frágil: basta que o sujeito mude de opinião no que diz respeito aos fins que se propõe para que a motivação deixe de existir. O dever, portanto, nesse caso, é relativo ao fim que o sujeito se propõe. A relação que se estabelece entre razão e vontade é completamente externa e contingente. Acontece, então, apenas formação fática da vontade como arbítrio. Arbítrio entendido aqui “como capacidade da escolha racional de poder agir assim ou assado, ou de estabelecer um novo começo na corrente de ocorrências”⁴⁵⁵.

⁴⁴⁹ URP, p. 290.

⁴⁵⁰ URP, p. 290.

⁴⁵¹ URP, p. 290.

⁴⁵² URP, p. 295.

⁴⁵³ GM, p. 47.

⁴⁵⁴ Sobre isso ver URP, p. 296.

⁴⁵⁵ RE, p. 103.

4.5.2. Formação da força de decisão (*Entscheidungskraft*)

Normas mais complexas, que normas pragmáticas, são aquelas que orientam axiologicamente a vida de pessoas ou de comunidades. Elas situam-se para “além do horizonte da racionalidade dos fins”⁴⁵⁶, e relaciona-se diretamente com a identidade do ator ou da comunidade a qual ele pertence. Quando, à luz de valores axiológicos, a identidade pessoal ou coletiva passa a ser questionada surgem problemas éticos. Problemas éticos que dizem respeito à identidade do ator recebem o nome de problemas ético-existenciais, referem-se ao *telos* da vida boa e podem ser formulados pelo sujeito do seguinte modo: “que pessoa eu sou ou quero ser?”. Porém, na medida em que o indivíduo não se compreende apenas como eu solitário, mas se reconhece como membro de uma comunidade, ou seja, se reconhece na relação intersubjetiva de um nós, a questão ético-existencial desdobra-se na questão ético-política: “que sociedade nós queremos?”, ou ainda, “o que devemos fazer para construir vida boa em comum?”. As “questões ético-políticas colocam-se na perspectiva de membros de uma comunidade que em questões importantes da vida querem ter clareza sobre que forma de vida compartilham, que ideais deveriam projetar sua vida em comum”⁴⁵⁷.

Os problemas ético-existenciais e ético-políticos supõem decisões complexas, não triviais, e se relacionam com preferências ‘fortes’ que não dizem respeito apenas a inclinações e disposições contingentes, mas exigem do ator fundamentação. Essa fundamentação, segundo Habermas, pode ser dada pela via da compreensão hermenêutica de si e da comunidade e tem lugar em discursos éticos. Nesses discursos, são julgadas as “valorações fortes que afetam a auto-compreensão da pessoa ou da sociedade como um todo”⁴⁵⁸.

Quando o que está em jogo é o nós da comunidade, os discursos éticos têm como objetivo alcançar um *ethos* comum para todos. Trata-se, pois, “de ver como nós, como membros de uma comunidade moral, nos entendemos a nós mesmos, quais serão os critérios segundo os quais deveremos orientar nossas vidas, o que é o melhor para nós, a longo prazo e na visão do todo”⁴⁵⁹. Neles os atores podem obter clareza acerca de

⁴⁵⁶ URP, p. 290.

⁴⁵⁷ HABERMAS, 2003d, p. 201.

⁴⁵⁸ AE, p. 131.

⁴⁵⁹ GM, p. 40.

quem são e quem querem ser enquanto que membros de uma família, habitantes de uma região ou cidadãos de um Estado.

Quando, porém o que está em jogo, em discursos éticos, é a primeira pessoa do singular, as questões existenciais, tais como: quem eu sou?, quem eu gostaria de ser?, como devo conduzir minha vida?, devem ser fundamentadas. Isso ocorre na medida em que preferências e metas não são mais algo dado, mas, à luz da normatividade do *ethos*, são elas mesmas passíveis de discussão. Essa fundamentação, pois, deve garantir a referência a uma história de vida que está sempre engastada em tradições e formas de vida intersubjetivamente compartilhadas.

Então, “embora a autenticidade das vinculações a valores ultrapasse o horizonte da racionalidade finalista meramente subjetiva”⁴⁶⁰, na medida em que “a biografia individual ou a forma de vida compartilhada intersubjetivamente constituem o horizonte dentro do qual os implicados podem certificar-se criticamente de sua origem com vistas às possibilidades de ação de que disponham nesse momento concreto”⁴⁶¹, as razões que recaem sob esse ponto de vista só ganham força motivadora no sentido em que tangem a identidade e a autoconsciência do ator e da coletividade já formada⁴⁶².

Nos discursos éticos, portanto, através de processos hermenêuticos, os atores compreendem-se a si mesmos a partir do contexto específico de sua história de vida e estabelecem asserções valorativas sobre o que é bom para si. Esta compreensão de si, possível graças a exame crítico e “ordenação reorganizada dos elementos apreendidos, de sorte que o próprio passado (surge) à luz das possibilidades atuais da ação, como história de formação da pessoa que gostaria de ser e permanecer no futuro e, como tal, ser aceita”⁴⁶³, possibilita formação discursiva da vontade para além de limitações puramente subjetivas. Essa formação da vontade apóia-se na compreensão que o ator tem de si mesmo a partir de sua própria história de vida.

Além disso, quando o que está em questão não são unicamente questões existenciais, mas também problemas políticos, os atores, em discursos ético-políticos, apropriam-se criticamente das tradições, esclarecem a auto-compreensão cultural e política de uma comunidade histórica, conscientizam-se de convicções axiológicas e

⁴⁶⁰ GM, p. 47.

⁴⁶¹ AE, p. 131.

⁴⁶² GM, p. 35.

⁴⁶³ URP, p. 298.

orientações de vida autêntica, a fim de descobrirem o que é bom para todos em comum. Isso porque “o modo como nós nos apropriamos das tradições e formas de vida nas quais nascemos e como as continuamos seletivamente decide sobre quem nós somos e queremos ser enquanto cidadãos”⁴⁶⁴. Ao apropriar-se criticamente das tradições, em discursos ético-políticos, os atores formam uma vontade comum que se apóia numa orientação autêntica da vida.

O consenso alçando em discursos éticos tem a forma de conselhos clínicos que apontam para a reconstrução de forma de vida consciente, assumida criticamente. Com outras palavras: “processos de autocompreensão apontam decisões conscientes medidas por padrões de uma vida vivida de maneira autêntica”⁴⁶⁵. Eles “ligam o componente descritivo das tradições, que marcam a identidade, ao projeto normativo de um modo de vida exemplar, o qual se justifica a partir das tomadas de posição em relação a esta gênese”⁴⁶⁶. Esses conselhos, fundamentados em discursos éticos, não se referem a preferências ou fins subjetivos, mas indicam os modos de agir que “são bons para nós”, a longo prazo e de modo geral⁴⁶⁷. Eles são representados como imperativos condicionais entendidos “como um ‘dever’ (*Sollen*) que não depende de fins e preferências subjetivas e, no entanto, não é absoluto”⁴⁶⁸. Este imperativo articula a razão prática em seu uso ético-político-existencial com a vontade compreendida como *força de decisão*. A vontade moldada por valores, costumes, tradições, move a inteligência a aceitá-los. A inteligência, através de exame crítico, avalia e justifica a adesão da vontade aos fins próprios da comunidade. Logo, razão e vontade se determinam reciprocamente. A vontade determinada racionalmente, nesse caso, deve ser entendida como *força de decisão* e deve tornar possível “o projeto consciente e a estabilização de uma identidade do eu”⁴⁶⁹.

Porém, na medida em que a solução de problemas éticos está diretamente relacionada com a compreensão de si e da comunidade, tanto razão quanto vontade permanecem presas ao contexto: a vontade não é completamente penetrada pela razão, de modo universal, pois, a própria razão já está marcada por valores, costumes, ou seja,

⁴⁶⁴ HABERMAS, 2003d, p. 201.

⁴⁶⁵ AE, p. 131.

⁴⁶⁶ HABERMAS, 2003d, p. 202.

⁴⁶⁷ cf. HABERMAS, 2003d, p. 202.

⁴⁶⁸ URP, p. 292.

⁴⁶⁹ RE, p. 103.

pelo *ethos* da comunidade. A vontade se eleva de modo reflexivo a valorações fortes. Porém, essas valorações ainda não apontam o que é justo para todos em comum, de modo simétrico e recíproco, mas apenas o que é bom para os membros de uma comunidade, limitada espacial e temporalmente. As idéias do bem viver marcam a “identidade de grupos e indivíduos que constituem parte integrante da respectiva cultura ou personalidade”⁴⁷⁰. Questões valorativas, portanto, “só são acessíveis a um debate racional *no interior* do horizonte não-problemático de uma forma de vida historicamente concreta ou de uma conduta de vida individual”⁴⁷¹.

4.5.3. Formação da vontade livre (*nach selbstgegebenen Gesetzen*)

A justiça apenas se converte em tema em “*questões morais* que podem, em princípio, ser decididas racionalmente do ponto de vista da possibilidade de universalização dos interesses ou da *justiça*”⁴⁷². Elas surgem na medida em que o ponto de vista teleológico, sob o qual enfrentamos problemas que dizem respeito à cooperação orientada pelo fim, recua completamente por trás do ponto de vista normativo, sob o qual nós examinamos como é possível regular nossa vida em comum no interesse simétrico de todos⁴⁷³. Isso significa que

a moral não aponta o *telos* de uma vida bem sucedida nem trata de responder à pergunta acerca de quem eu sou (ou quem somos nós) e quem eu (nós) gostaria de ser, mas aponta à questão, categoricamente distinta, acerca de quais são as normas com relação as quais queremos conviver e acerca de como os conflitos de ação podem ser regulados conforme o comum interesse de todos⁴⁷⁴.

Sendo assim, “um agir moral ‘por respeito à lei’ é incompatível com a objeção ética que exige o exame permanente da práxis, se ela se justifica ou não, como um todo, a partir da perspectiva do projeto de vida de cada um”⁴⁷⁵. Ou ainda:

o sentido categórico das obrigações morais só pode permanecer intacto na mesma medida em que é vedado ao destinatário retroceder, mesmo virtualmente, aquele passo atrás da comunidade moral que é necessário para,

⁴⁷⁰ NP, p. 131.

⁴⁷¹ NP, p. 131.

⁴⁷² NP, p. 131.

⁴⁷³ cf. HABERMAS, 2003d, p. 201.

⁴⁷⁴ AE, p. 132.

⁴⁷⁵ GM, p. 36.

a partir da distância e da perspectiva da primeira pessoa, avaliar as vantagens e desvantagens de ser membro dessa comunidade⁴⁷⁶.

A questão moral é, então, a seguinte: “que normas todos teriam que seguir para regular a vida em comum, apesar dos interesses conflitantes de muitos, num mesmo interesse de cada um?”. Na medida, pois, em que a incondicionalidade da lei moral exige emancipação da vontade em relação a determinações casuais, a “pergunta abstrata sobre o que é do interesse de todos *ultrapassa* a pergunta ética contextualizada a respeito do que é o melhor para nós”⁴⁷⁷. Esta última permanece presa a referência egocêntrica (ou etnocêntrica) de meu (nosso) contexto de vida⁴⁷⁸.

Habermas explica que “após a perda da base tradicional de validação de sua moral em comum, os participantes têm que refletir juntos a respeito de exatamente quais normas morais eles deveriam se pôr de acordo”⁴⁷⁹. Essa reflexão conjunta a respeito de normas morais tem lugar em discursos morais. Neles, do mesmo modo que nos discursos éticos, “se não se deseja privar as perguntas e as respostas de sua substância e obrigatoriedade normativa”⁴⁸⁰, são “os próprios implicados que têm a tarefa de encontrar resposta concreta nos casos particulares: ninguém pode conhecê-la de antemão”⁴⁸¹. Porém, na medida em que “os membros de uma comunidade moral não demandam um controle social vantajoso para todos que possa *ocupar o lugar da moral*”⁴⁸² nem “querem substituir o jogo moral de linguagem como tal, mas apenas a base religiosa de sua validação”⁴⁸³, “ninguém pode reivindicar mais autoridade do que qualquer outro”⁴⁸⁴. Sendo assim, nos discursos morais a perspectiva etnocêntrica de determinada coletividade se alarga. Ao exigir o rompimento com as evidências da moralidade concreta e o distanciamento dos contextos de vida com os quais a identidade

⁴⁷⁶ GM, p. 36.

⁴⁷⁷ GM, p. 43.

⁴⁷⁸ cf. AE, p. 132.

⁴⁷⁹ GM, pp. 36-37.

⁴⁸⁰ AE, p. 132.

⁴⁸¹ AE, p.132.

⁴⁸² GM, p. 37.

⁴⁸³ GM, p. 37.

⁴⁸⁴ GM, p. 37.

está ligada⁴⁸⁵, os discursos morais superam os discursos éticos assumindo a perspectiva de uma comunidade ilimitada de comunicação.

A adoção da perspectiva da comunidade ilimitada de comunicação tornar-se possível graças a ponto de vista que permite julgar imparcialmente as questões relativas à justiça. A imparcialidade torna passível de universalização normas que, por encanarem interesse comum a todos os afetados, podem contar com o assentimento universal e, por isso, merecem reconhecimento universal.

Este ponto de vista da imparcialidade foi denominado pela tradição kantiana de ponto de vista moral⁴⁸⁶. Ele exige “operação de universalização das máximas e interesses controvertidos que força as partes a *transcender* o contexto social e histórico da forma de vida específica de cada uma delas e de sua particular comunidade, e a adotar a perspectiva de *todos* possivelmente afetados”⁴⁸⁷. Justamente na medida em que os atores transcendem os contextos e passam a adotar a perspectiva de todos os possivelmente afetados acontece formação moral da vontade.

Porém, o ponto de vista moral, segundo Habermas, apenas pode ser alcançado pela teoria moral, a partir da reconstrução racional das intuições morais cotidianas⁴⁸⁸. Isso significa que

não alcançamos o ponto de vista imparcial dando as costas ao contexto de interações mediadas linguisticamente e abandonando toda perspectiva de participante, mas somente mediante uma *universal superação das barreiras* as quais estão submetidas as perspectivas de participantes individuais⁴⁸⁹.

Habermas comenta, então, que

a quem deseje contemplar algo a partir do ponto de vista moral não lhe é lícito sair do contexto intersubjetivo dos participantes na comunicação que contraem relações interpessoais e que somente nessa atitude performativa pode compreender-se como destinatário de normas obrigantes⁴⁹⁰.

⁴⁸⁵ Sobre isso ver NP, p. 127.

⁴⁸⁶ Lara esclarece que Habermas denomina *ponto de vista moral* à dimensão na qual aparece a idéia de imparcialidade, isto é, à dimensão em que “todos os participantes devem comprometer-se com um ponto de vista ideal, a partir do qual devem escutar e tratar de entender outras perspectivas com o mesmo peso e respeito com que trata as próprias”. LARA, 1992, p. 77.

⁴⁸⁷ AE, p. 133.

⁴⁸⁸ cf. AE, p. 133.

⁴⁸⁹ AE, p. 160.

⁴⁹⁰ AE, p. 160.

Portanto, a imparcialidade do juízo moral, característica do ponto de vista moral, apenas pode ser alcançada a partir da argumentação desenvolvida intersubjetivamente, na qual todos os possivelmente afetados possam participar. Esta argumentação torna “possível e necessária uma universalização radical, a saber, um teste de universalização de modos de ação que impeça a tácita concessão de uma posição de privilégio ao meu próprio modo de ver as coisas”⁴⁹¹. Ela força, assim, *cada um*, no círculo dos concernidos, a adotar, quando da ponderação dos interesses, a perspectiva de *todos os outros*. Justamente, essa adoção de perspectiva, descrita por G. H. Mead, segundo Habermas⁴⁹², como “adoção ideal de papéis”, permite, como veremos, formação imparcial do juízo e da vontade.

A partir do ponto de vista moral, o princípio do discurso que regula os consensos, que falamos mais acima, especifica-se em princípio moral ou princípio de universalização⁴⁹³, e passa a regular interações num círculo ilimitado de destinatários. Esse princípio de universalização “é compreendido de tal maneira que exclui como inválidas as normas que não possam encontrar o assentimento qualificado de todos os concernidos possíveis”⁴⁹⁴. Com base nos pressupostos comunicativos de um discurso inclusivo e livre de coação, o princípio de universalização, por um lado, “exige que cada um dos implicados adote a perspectiva de todos os demais”⁴⁹⁵, ou seja, que cada um oriente sua vontade cada vez mais em direção a universalidade da razão; mas, ao mesmo tempo, permite que cada afetado examine “se, com base em crítica recíproca da adequação das perspectivas de interpretação e das interpretações de suas necessidades, ele, a partir de seu próprio ponto de vista, pode querer como lei universal, uma norma controvertida”⁴⁹⁶.

⁴⁹¹ AE, p. 164.

⁴⁹² cf. NP, p. 86.

⁴⁹³ Habermas defende que, “por um lado, as obrigações morais se referem ‘às pessoas sem fazer acepção de seus argumentos’, se entendemos: sem ter em conta convicções egocêntricas que a partir do ponto de vista das pessoas particulares pudessem tornar os argumentos evidentes para todos. Por outro lado, o princípio moral deve seu conteúdo estritamente universalista precisamente à suposição de que os argumentos merecem igual atenção seja qual for sua origem, por tanto também ‘sem fazer acepção de pessoas’”. AE, p. 142.

⁴⁹⁴ NP, p. 84.

⁴⁹⁵ AE, p. 164.

⁴⁹⁶ AE, p. 164.

Esse princípio de universalização, portanto, que “não pode ser fundamentado a partir da perspectiva dos interesses próprios (ou da própria concepção do bem)”⁴⁹⁷, mas apenas “através de uma reflexão sobre as condições inevitáveis⁴⁹⁸ para uma formação imparcial da opinião”⁴⁹⁹ e da vontade, deve “assegurar que somente sejam aceitas como válidas as normas que exprimem uma *vontade universal*”⁵⁰⁰. Desse modo, ele “serve como base para a validade da moral racional”⁵⁰¹ e “funciona como uma faca que faz um corte ente o ‘bom’ e o ‘justo’, entre enunciados valorativos e enunciados estritamente normativos”⁵⁰². Ele é compreendido, então, “de tal maneira que exclui como inválidas as normas que não possam encontrar o assentimento qualificado de todos os concernidos possíveis”⁵⁰³, e dirige-se a “normas de ação que só podem ser justificadas sob o ponto de vista da consideração simétrica dos interesses”⁵⁰⁴. Ele recebe a seguinte formulação: toda norma válida deve satisfazer a condição de

que as conseqüências e efeitos colaterais, que (previsivelmente) resultarem para a satisfação dos interesses de *cada* um dos indivíduos do fato de ser ela *universalmente* seguida, possam ser aceitos por *todos* os concernidos (e preferidos a todas as conseqüências das possibilidades alternativas e conhecidas de regragem)⁵⁰⁵.

Nos discursos regulados pelo princípio moral, a reflexão deve conduzir a um mandamento moral representado na forma de imperativo incondicional ou categórico. O imperativo categórico implica o dever-ser incondicional de querer que a máxima da ação moral se torne lei universal, pois, “apenas uma máxima capaz de universalização a partir da perspectiva de todos os envolvidos vale como uma norma que pode encontrar assentimento universal e, nesta medida, merece reconhecimento, ou seja, é moralmente impositiva”⁵⁰⁶. Deste modo, o sentido imperativista dos mandamentos morais revela

⁴⁹⁷ GM, p. 38.

⁴⁹⁸ Os pressupostos da argumentação são inevitáveis porque, a partir da perspectiva do ator, não podem ser negados sem auto-contradição performativa. cf. AE, p. 143.

⁴⁹⁹ GM, p. 38.

⁵⁰⁰ NP, p. 84.

⁵⁰¹ GM, p. 38.

⁵⁰² NP, p. 126.

⁵⁰³ NP, p. 84.

⁵⁰⁴ HABERMAS, 2003d, p. 143.

⁵⁰⁵ NP, p. 86.

⁵⁰⁶ URP, pp. 294-295.

“um dever-ser que não depende de fins ou preferências subjetivas, nem do fim, para nós absoluto, de um modo de vida bom ou não-fracassado. O que se ‘deve’ fazer significa aqui que a prática correspondente é justa”⁵⁰⁷. O *terminus ad quem* corresponde, portanto, a compreensão sobre a solução justa de um conflito no âmbito do agir regulado por normas que estabelece deveres⁵⁰⁸ e direitos recíprocos e simétricos⁵⁰⁹.

O dever categórico dos mandamentos morais dirige-se à *vontade livre* das pessoas e dos atores que agem segundo leis que eles mesmos se dão. “As razões morais têm um modo de vincular o arbítrio diferente das razões pragmáticas ou éticas. À medida que a auto-vinculação da vontade assume a forma da autolegislação, vontade e razão se *interpenetram* integralmente”⁵¹⁰, sem por isso, no entanto, uma se dissolver na outra: “uma vontade autônoma só se dá leis fundamentadas racionalmente, e a razão prática *descobre* unicamente leis que ela ao mesmo tempo deseja e prescreve”⁵¹¹.

A vontade rompe, então, cada vez mais, com determinações subjetivas, e ao, de certo modo, “sair de si mesma” se torna, finalmente, razão universal. Unicamente esta vontade é autônoma em sentido pleno, isto é, somente ela é determinada completamente pela intelecção moral, ou seja, pela intelecção daquilo que todos poderiam racionalmente querer. Isso significa que, “*todo* ato de autovinculação da vontade exige da razão prática razões para que ocorra; mas, enquanto ainda entrarem em jogo determinações subjetivamente casuais e a vontade não estiver apagado todos os momentos da *coação*, a vontade não será realmente livre”⁵¹². A vontade apenas se forma moralmente, portanto, quando abstrai todas as determinações subjetivas e se deixa determinar completa e unicamente pela universalidade da razão.

Habermas, como Kant, denomina “vontade livre ou autonomia a capacidade de autodeterminação da vontade própria em virtude de uma idéia moral”⁵¹³. Autônoma,

⁵⁰⁷ HABERMAS, 2003d, p. 203.

⁵⁰⁸ Para Habermas, “os deveres tomam seu caráter vinculante da validade de normas de interação que no que diz respeito à pretensão que erguem se apóiam em boas razões”, ou seja, “a conexão interna das normas com as razões que as justificam constitui o *fundamento racional da validade normativa*”. AE, p. 152.

⁵⁰⁹ cf. URP, p. 296.

⁵¹⁰ GM, pp. 46-47.

⁵¹¹ AE, p. 153.

⁵¹² GM, p. 47.

⁵¹³ RE, p. 103.

portanto, “é a vontade que, ainda que pudesse decidir de outra maneira, se deixa *atar* por convicções morais”⁵¹⁴. Logo, os sujeitos enquanto autônomos agem por dever não porque as normas lhes foram impostas sob ameaça de sanção, mas porque são eles mesmos autores das leis as quais se submetem⁵¹⁵. Além disso, o ator, na medida em que exprime sua autonomia, não se dá a si mesmo leis fáticas defendidas pela tradição a partir do puro costume, mas sim leis consideradas fundamentadas racionalmente⁵¹⁶. Logo, “autônoma é somente a vontade que se deixa guiar por aquilo que todos poderiam querer em comum, isto é, pelas convicções morais, e prática é a razão que pensa como produto de uma vontade legisladora tudo o que com relação a seu juízo imparcial está justificado”⁵¹⁷.

Entretanto, Habermas não aceita a formulação monológica dada por Kant ao imperativo categórico⁵¹⁸. Segundo ele, Kant, como filho do século XVIII, ainda refletia a-historicamente e partia “da idéia de que, na formação de juízos morais, qualquer um, *em virtude da própria fantasia*, é capaz de se pôr suficientemente na situação de qualquer outro”⁵¹⁹. Porém, a partir do momento em que

os envolvidos não podem mais contar com um acordo prévio sobre condições de vida e situações de interesse mais ou menos homogêneas, o ponto de vista moral só pode se realizar sob condições de comunicação que garantam que cada um, *também* da perspectiva de sua própria autocompreensão e compreensão de mundo, possa testar a aceitabilidade de uma norma elevada a práxis comum⁵²⁰.

Habermas, então, propõe nova formulação do imperativo categórico, que exprime não mais a autonomia do sujeito solipsista, mas a autonomia dialógica de sujeitos capazes de falar e agir⁵²¹. Segundo Habermas, “ao invés de prescrever a todos

⁵¹⁴ AE, p. 144.

⁵¹⁵ cf. AE, p. 152.

⁵¹⁶ cf. AE, pp. 152-153.

⁵¹⁷ AE, p. 153.

⁵¹⁸ Segundo McCarthy, Habermas supera o solipsismo da resposta kantiana porque parte de um marco de referência intersubjetivo, que afirma como finalidade do discurso chegar a um consenso sobre que interesses são generalizáveis. Sobre isso ver McCARTHY, 1998, pp. 378-379.

⁵¹⁹ GM, p. 48.

⁵²⁰ GM, pp. 48-49.

⁵²¹ Segundo Lara, a obrigação que o imperativo categórico kantiano exprime reaparece como “a obrigação de submeter a própria máxima à consideração de todos os demais, com o objetivo de torná-la válida

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”⁵²². Logo, somente a vontade determinada por uma pretensão universal de validade⁵²³ aceita por todos os demais através do exame discursivo pode ser considerada propriamente como vontade autônoma. A autonomia, então, “não significa o poder de disposição de um sujeito que é propriedade de si mesmo, mas a independência de cada um possibilitada por relações de reconhecimento recíproco e que somente pode coexistir com a simétrica independência dos demais”⁵²⁴. A noção dialógica de autonomia rompe, assim, com a filosofia da consciência e com sua noção monológica de liberdade. Agora, não mais o sujeito solitário eleva sua máxima a universalidade da lei, mas, no papel de co-legislador, “cada pessoa participa de uma empreitada *cooperativa* e aceita, com isso, uma perspectiva intersubjetivamente ampliada, a partir da qual se pode examinar se uma norma que é objeto de discussão pode ser considerada generalizável segundo o ponto de vista de todos os participantes”⁵²⁵.

Essa empreitada cooperativa, compreendida como aplicação reflexiva do teste de generalização, exige “situação de reunião em conselho, em que cada um se vê coagido a acatar a perspectiva de todos os demais, para comprovar se a norma, *do ponto de vista de cada um*, poderia ser almejada por todos”⁵²⁶. De acordo com Habermas, “essa é a situação de um *discurso racional* que visa ao entendimento mútuo e do qual participam

discursivamente e submetê-la, então, à pretensão de universalidade. Nesse sentido, a vontade racional de Habermas se converte em uma vontade erigida através de discurso prático, dialógico”. LARA, 1992, p. 72.

⁵²² NP, p. 88.

⁵²³ Habermas comenta que como agora as normas morais não podem mais contar com o respaldo da idéia de um Deus transcendente sábio, bondoso e justo, a validade das normas morais depende da “concordância de todos os envolvidos, quando esses, em discursos práticos, testarem em conjunto se a respectiva práxis vem ao encontro do interesse de todos em igual medida”. Ele afirma ainda que “nessa concordância expressam-se duas coisas: a razão falível dos sujeitos em *conselho*, que se convencem mutuamente de que uma norma introduzida hipoteticamente merece reconhecimento, e a liberdade dos sujeitos *legisladores*, que se entendem ao mesmo tempo como autores das normas a que se submetem como destinatários. No sentido validativo das normas morais, ficam vestígios tanto da falibilidade do espírito humano que descobre, quanto da construtividade do espírito humano que projeta”. GM, pp. 50-51.

⁵²⁴ AE, p. 153.

⁵²⁵ GM, p. 46.

⁵²⁶ GM, p. 48.

todos os envolvidos”⁵²⁷. Justamente nessa situação tem lugar formação ético-discursiva da vontade. Apenas aí, finalmente, a vontade se forma moralmente em discursos.

A formação moral da vontade em discursos também supera a formação monológica da vontade, em sentido kantiano, na medida em que não deixa de lado a eticidade substancial. Enquanto regra de argumentação, a ética do discurso não prejudica nenhuma regulamentação conteudística, mas, “todos os conteúdos, mesmo que concirnam normas de ação as mais fundamentais, têm que ser colocados na dependência de discursos reais (ou empreendidas substantivamente, levadas a cabo advocatoriamente)”⁵²⁸. Assim, ao pressupor, como condição indispensável para alcançar acordo discursivo, “inclusão *não-niveladora e não-apreensória* do outro em *sua alteridade*”⁵²⁹, a ética do discurso, não abandona a eticidade substancial, tal como Kant foi acusado por Hegel de ter abandonado, mas também não fica presa a ela. Os sujeitos, ao submeterem suas máximas à discussão, por um lado, transcendem os contextos dos quais são membros e discernem a respeito do que é bom para todos e para cada um a partir de uma perspectiva moral universal, formando assim sua vontade racionalmente. Mas, por outro lado, “a integridade da pessoa individual que exige igual respeito para todos não se pode conservar se não se conserva simultaneamente o complexo social de relações de reconhecimento recíprocas”⁵³⁰. Logo, o discurso possibilita formação discernente da vontade na medida em que se constitui como espaço privilegiado para expressão dos “interesses de cada indivíduo, sem que se rompa o tecido social que já de antemão une os participantes voltados ao acordo mútuo em sua atitude transubjetiva”⁵³¹.

A formação moral da vontade é, portanto, o estágio mais alto de formação discursiva da vontade. Através da formação moral torna-se possível a adoção do ponto de vista do outro generalizado, ou seja, a vontade se leva à universalidade da razão, constitui-se, pois como vontade racional. Porém, antes de elevar-se a universalidade da razão e, conseqüentemente, de formar-se como vontade autônoma, ou ainda, como liberdade propriamente dita, a vontade se forma primeiro em níveis menos universais.

⁵²⁷ GM, p. 48.

⁵²⁸ NP, p. 117.

⁵²⁹ GM, p. 57.

⁵³⁰ AE, p. 181.

⁵³¹ GM, p. 50.

Como vimos, em discursos pragmáticos também acontece formação discursiva da vontade. Neles a vontade subjetiva se submete aos ditames da racionalidade prática. Porém, nesse caso, a razão prática se restringe unicamente a capacidade de ponderar meios para atingir fins já dados. Sendo assim, a formação da vontade, embora racional, se vê mediada pela racionalidade teleológica e não consegue transcender as limitações do arbítrio. Quando, porém, o que está em jogo são problemas ético-político-existenciais, ao submeter-se a processos discursivos de formação, a vontade transcende a pura ponderação de metas. No entanto, ela ainda fica presa aos contextos nos quais a identidade individual e coletiva se formaram. Embora supere a subjetividade do estágio inicial, a formação da vontade em discursos éticos não garante a superação de visões etnocêntricas, mas permanece inserida em contextos axiológicos determinados. Apenas a passagem para os discursos morais possibilita a superação das perspectivas subjetiva e etnocêntrica e a adoção do ponto de vista moral, ou seja, do ponto de vista imparcial e universal. Essa superação, cada vez mais ampla, de perspectivas situadas e parciais, possível através de processos ético-discursivos de formação da vontade, possibilita, através de assunção de papéis, a adoção do ponto de vista do outro generalizado. Conseqüentemente, somente vontade livre, ou seja, vontade autônoma, formada moralmente em processos discursivos, é capaz de avaliar os fins que os sujeitos se propõem tanto no nível das ações mediadas pela racionalidade teleológica quanto no nível da ação comunicativa em sentido forte. Apenas a adoção do ponto de vista universal permite, pois, julgar e avaliar fins pragmáticos e éticos.

Portanto, somente a partir da submissão das pretensões de validade à discussão, em discursos reais, os sujeitos se tornam progressivamente capazes de adotar o ponto de vista do outro até alcançar o ponto de vista do outro generalizando, formando, assim, ético-discursivamente a vontade. Apenas vontade formada em discursos prático-morais pode autenticamente ser reconhecida como autonomia.

Conclusão

Preocupados com a falta de Norte para as ações humanas, procuramos nessa dissertação encontrar resposta consistente para o problema da formação racional da vontade. Para tanto, propusemos estudar o conceito de *formação ético-discursiva da vontade* tal como Habermas o desenvolve. Dividimos, então, este trabalho em quatro capítulos, a saber: *O problema da formação racional da vontade*, *Marco teórico da resposta habermasiana*, *Formação da vontade no mundo da vida* e, finalmente, *Formação discursiva da vontade*.

No primeiro capítulo apresentamos o problema da formação da vontade dividindo-o em dois níveis: o nível da relação entre *ethos* e vontade, e o nível da relação entre razão e vontade. Mostramos como Aristóteles e Kant respondem ambos os níveis do problema e dissemos que, segundo Habermas, a resposta aristotélica não é satisfatória porque se apóia em imagem metafísica de mundo, mas que também a resposta kantiana não é satisfatória principalmente porque fica presa ao solipsismo metódico característico da filosofia da consciência.

Habermas, levando em consideração tanto a resposta aristotélica quanto a resposta kantiana, propõe nova resposta ao problema da formação racional da vontade que não se apóia na metafísica clássica, nem em nenhuma imagem religiosa de mundo e procura superar o solipsismo metódico. Essa nova resposta, como vimos no segundo capítulo, possui como ponto de partida o marco teórico da virada-lingüístico pragmática.

A virada-lingüístico-pragmática permite a superação da filosofia da consciência e fornece, na opinião de Habermas, elementos conceptuais capazes de tematizar as intuições morais cotidianas de forma adequada. A partir dela, o mundo da vida passa a ser compreendido como realidade mediatizada lingüisticamente, isso significa que todo sentido e validade são mediados pela linguagem. A linguagem aparece, então, numa situação que Habermas denomina de “semi-transcendência”, ou seja, nenhum sujeito é capaz de se posicionar além ou aquém da linguagem. Até o pensamento do sujeito consigo mesmo apenas é possível através da mediação lingüística.

No mundo da vida, mediado pela linguagem, têm lugar processos de socialização e formação da personalidade. Esses processos são orientados de modo intuitivo originariamente pela racionalidade comunicativa. Esta se apóia em condições de validade, pretensão de validade e resolução discursiva de pretensões de validade. Entretanto, quando questões intuitivamente aceitas no mundo da vida passam a ser questionadas devem ser resolvidas em discursos. Estes são definidos por Habermas como forma reflexiva do agir comunicativo.

Em ações comunicativas a vontade se forma racionalmente num nível intuitivo. Já em discursos a vontade se forma de modo reflexivo. Como em cada caso acontece formação racional da vontade é o que procuramos mostrar nos capítulos três e quatro.

No capítulo três, afirmamos que a formação convencional da consciência moral torna possível diferenciação entre ações estratégicas e ações comunicativas. Entretanto, em ações estratégicas não acontece formação racional da vontade. Nos contextos do mundo da vida, a vontade apenas se forma racionalmente em ações comunicativas em sentido fraco e em sentido forte.

As ações estratégicas possuem como mecanismo coordenador o êxito. Como exemplos, citamos ações estratégicas realizadas abertamente e ações estratégicas ocultas. Quando, em ações estratégicas declaradas abertamente, o ator elege os meios necessários para a realização de determinada meta, e, então, age através dos meios escolhidos, forma empiricamente a própria vontade. Quando, por sua vez, um sujeito, através de imperativos, impõe ao outro sua vontade egocêntrica, pode, com base em pretensões de poder, de-formar ou manipular a vontade de outrem. Também nos casos de ações estratégicas ocultas, o agente, ao ocultar seu propósito perlocucionário, procura manipular a vontade de seu interlocutor. Ora, tanto em ações estratégicas declaradas abertamente quanto em ações estratégicas ocultas, os atores não levantam propriamente pretensões de validade, mas apóiam suas ações em pretensões de eficácia. Logo, nesses casos, não acontece formação racional da vontade, mas, no máximo, formação empírica da vontade.

Já as ações comunicativas possuem como mecanismo coordenador o entendimento. Habermas distingue ação comunicativa em sentido fraco e ação comunicativa em sentido forte. No primeiro caso, como vimos, o agente levanta com

seus atos de fala pretensões de verdade e veracidade que podem ser aceitas pelos interlocutores por diferentes razões. Já em ações comunicativas em sentido forte, os atores levantam não apenas pretensão de verdade e veracidade, mas também pretensões de correção. Além disso, como ações comunicativas em sentido forte visam acordo entre os participantes, as pretensões de verdade, veracidade e correção não podem ser aceitas por diferentes razões dependentes dos atores, mas devem ser aceitas pelas mesmas razões, ou seja, por razões que independem dos atores particulares.

Após esclarecer o que distingue ação comunicativa em sentido fraco de ação comunicativa em sentido forte, procuramos, então, mostrar como a vontade se forma em cada caso.

Em ações comunicativas em sentido fraco as decisões se baseiam em preferências subjetivas que podem ser aceitas intersubjetivamente e justificadas à luz de razões. Porém, como ainda não estão inseridas em contextos normativos, as decisões não se constituem como expressão da vontade livre em sentido pleno, mas unicamente como expressão da vontade formada como arbítrio, ou seja, como capacidade prudencial de escolher, à luz de razões, entre alternativas viáveis de ação.

Já no segundo caso, ou seja, quando o que está em jogo são ações comunicativas em sentido forte, o entendimento mútuo supõe acordo entre falante e ouvinte. As promessas, declarações ou ordens alcançadas através de acordo não mais exprimem a vontade unilateral do ator, intersubjetivamente aceita à luz de razões, mas encontram-se inseridas em contextos normativos e são autorizadas por eles. Logo, as razões que justificam a ação são razões normativas, independentes do ator. Elas não conduzem a ponderações, mas orientam as resoluções de pessoas que podem determinar racionalmente sua vontade e, conseqüentemente, assumir obrigações decorrentes do acordo normativo alcançado. Nesse caso, a vontade se forma de modo intuitivo como liberdade ética.

Porém, como vimos no quarto capítulo, quando a normatividade do *ethos* reconhecida intuitivamente de modo a-problemático pelos atores passa a ser questionada, surge lugar para discursos. Os discursos são possíveis graças à formação pós-convencional da consciência. Apenas neste nível de formação da consciência a vontade pode se formar propriamente como liberdade, ou seja, como vontade autônoma,

pois apenas nele o juízo moral se desvincula de pactos locais e formas de vida particulares e se eleva a universalidade do igualmente bom para todos e para cada um. Os sujeitos adquirem, então, a competência de adotar atitude hipotética diante de certezas do mundo da vida e de avaliá-las à luz de razões intersubjetivamente aceitas como válidas em discursos. Os discursos apóiam-se em pelo menos quatro pressupostos inevitáveis: inclusão, igualdade, liberdade comunicativa e sinceridade. Esses pressupostos garantem a confiabilidade e autenticidade do entendimento alcançado discursivamente.

Entretanto, não apenas normas sociais são passíveis de fundamentação em discursos práticos. Quando, em ações mediadas pela racionalidade teleológica, os meios para alcançar metas estipuladas a partir de preferências subjetivas se tornam problemáticos, ou ainda, quando, em ações comunicativas em sentido forte, atores, à luz de tradições, normas e valores, questionam a própria identidade ou a identidade do grupo ao qual pertencem, também é possível a adoção de atitude reflexiva diante do problema e a busca de solução racional para a questão. Quando o que está em questão é a escolha dos meios em vistas da realização de fim já estabelecido, têm lugar discursos pragmáticos. Quando o que precisa de fundamentação, à luz da normatividade de um *ethos* concreto, é a identidade pessoal ou coletiva, torna-se necessária a passagem do agir comunicativo em sentido forte para o discurso ético-político-existencial. Finalmente, quando as normas que regulam as ações comunicativas em sentido forte se tornam carentes de fundamentação têm lugar discursos prático-morais. Em cada um desses discursos práticos acontecem processos distintos de formação discursiva da vontade. Porém, apenas em discursos prático-morais acontece formação ético-discursiva da vontade em sentido estrito, pois apenas nesse caso a vontade se forma propriamente como liberdade.

Em discursos pragmáticos os atores procuram chegar a um entendimento sobre qual o melhor meio para se alcançar o fim desejado. Nesse caso, a vontade se forma, como vimos, como arbítrio. Em discursos ético-político-existenciais, por sua vez, a identidade pessoal ou coletiva é submetida a exame reflexivo guiado por racionalidade hermenêutica. Os sujeitos buscam, então, descobrir, reflexivamente, forma autêntica de vida que deve ser vivida conscientemente. Nesse caso, razão e vontade se determinam reciprocamente: a vontade moldada por valores, costumes, tradições, move a

inteligência a aceitá-los; a inteligência, através de exame crítico, avalia e justifica a adesão da vontade aos fins próprios da comunidade. A vontade, no entanto, enquanto permanece vinculada a valores e formas de vida particulares, apenas se forma como força de decisão.

A vontade verdadeiramente livre, ou seja, a vontade autônoma somente se forma em discursos prático-morais. Neles a reflexão deve conduzir ao mandamento moral representado como imperativo incondicional. Habermas, no entanto, não aceita a formulação monológica dada por Kant ao imperativo categórico. Ele propõe em seu lugar, como vimos, fórmula que exprime não mais a autonomia do sujeito solipsista, mas sim a autonomia dialógica de sujeitos capazes de falar e agir. Deste modo, ao invés de prescrever aos demais, como válida, uma máxima que eu quero que seja lei universal, a ética do discurso exige que o ator submeta sua pretensão de validade a exame discursivo a fim de que os próprios afetados, reunidos em discursos reais, examinem a pretensão de universalidade colocada em questão. A partir dessa idéia dialógica do imperativo categórico, somente a vontade determinada por pretensão universal de validade aceita por todos os demais através do exame discursivo pode ser considerada propriamente como vontade autônoma. A autonomia, então, significa a independência de cada um possibilitada por relações de reconhecimento recíproco e que somente pode coexistir com a simétrica independência dos demais.

Logo, o sujeito pode se considerar como autônomo à medida que o dever categórico dos mandamentos morais dirige-se à *vontade livre* das pessoas e dos atores que agem segundo leis que eles mesmos se dão em discurso morais. E, à medida que a autovinculação da vontade assume a forma da autolegislação, vontade e razão se *interpenetram* integralmente. Unicamente esta vontade é autônoma em sentido pleno, isto é, somente ela é determinada completamente pela intelecção moral, ou seja, pela intelecção daquilo que todos poderiam racionalmente querer.

Habermas, portanto, sem recorrer à metafísica clássica, nem a imagens religiosas de mundo, e superando o solipsismo metódico chega à nova resposta para o problema da formação moral da vontade. Segundo ele, apenas vontade formada em discursos morais pode ser considerada autônoma, pois apenas em discurso morais reais torna-se possível, efetivamente, a adoção da perspectiva do outro, e progressivamente, a adoção do ponto de vista do outro generalizado.

Embora já nos discursos pragmáticos e éticos a vontade deva se submeter à razão prática, no primeiro caso, o fim já está dado, cabe aos afetados apenas encontrar os meios adequados para a sua realização, e, no segundo, a vontade permanece marcada por visões de mundo etnocêntricas. Portanto, apenas em discurso morais a vontade constitui-se plenamente como razão, pois apenas neles a vontade é totalmente penetrada pela razão. Logo, somente através de processos de formação moral da vontade, que têm lugar em discursos morais, a vontade se eleva ao universal e se torna capaz de adotar a perspectiva do outro generalizado.

O Norte capaz de orientar as ações humanas, portanto, não está dado, não se constitui como instância metafísica superior, mas deve ser buscado em cada caso através do exame discursivo de normas de ação controvertidas na práxis cotidiana. Apenas, em discursos, realizados efetivamente, os sujeitos formam, segundo Habermas, ético-discursivamente a vontade. E apenas vontade que progressivamente aprende a adotar, de modo cada vez mais amplo, o ponto de vista do outro, pode alcançar o estágio mais elevado de formação no qual é possível adotar o ponto de vista universal, superando assim, o egocentrismo e o etnocentrismo.

Bibliografia

Bibliografia principal

- HABERMAS, Jürgen. 1989a. Teorías de la verdad (1972). In.: HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Trad.: Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Cátedra, pp. 113-158.
- _____. 1989b. ¿Qué significa pragmática universal? (1976). In.: HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Trad.: Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Cátedra, pp. 299-368.
- _____. 1989c. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Trad.: Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Cátedra.
- _____. 1991. *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Trad.: Manuel Jiménez Redondo. Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós/ I.C.E.-U.A.B.
- _____. 1992. Para o uso pragmático, ético e moral da razão prática. In.: STEIN, Ernildo; DE BONI, Luís (orgs.). *Dialética e liberdade*. Porto Alegre, Petrópolis, pp. 288-304.
- _____. 2000a. Aclaraciones a la ética del discurso. In.: HABERMAS, Jürgen. *Aclaraciones a la ética del discurso*. Trad.: José Mardomingo. Madrid: Trotta, pp.127-231.
- _____. 2000b. *Aclaraciones a la ética del discurso*. Trad.: José Mardomingo. Madrid: Trotta.
- _____. 2002a. Uma visão genealógica do teor cognitivo da moral. In.: HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. Trad.: George Sperber et.al. São Paulo: Loyola, pp. 13-62.
- _____. 2002b. Guinada pragmática. In.: HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico*. Trad.: Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, pp. 65-148.
- _____. 2002c. *Pensamento pós-metafísico*. Trad.: Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- _____. 2003a. Notas programáticas para a fundamentação de uma ética do discurso. In.: HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Trad.: Guido Antônio de Almeida. 2.ed., Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, pp.61-141.

- _____. 2003b. Consciência moral e agir comunicativo. In.: HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Trad.: Guido Antônio de Almeida. 2.ed., Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, pp.143-233.
- _____. 2003c. *Consciência moral e agir comunicativo*. Trad.: Guido Antônio de Almeida. 2.ed., Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- _____. 2003d. *Direito e democracia: entre facticidade e validade I*. Trad.: Flávio Beno Siebeneichler. 2.ed., Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- _____. 2003e. *Direito e democracia: entre facticidade e validade II*. Trad.: Flávio Beno Siebeneichler. 2.ed., Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- _____. 2003f. *Teoría de la acción comunicativa, I: racionalidad de la acción y racionalización social*. Trad.: Manuel Jiménez Redondo. 4.ed., Madrid: Taurus.
- _____. 2003g. *Teoría de la acción comunicativa, II: crítica de la razón funcionalista*. Trad.: Manuel Jiménez Redondo. 4.ed., Madrid: Taurus.
- _____. 2004a. Racionalidade do entendimento mútuo. In.: HABERMAS, Jürgen. *Verdade e Justificação: ensaios filosóficos*. Trad.: Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, pp.99-132.
- _____. 2004b. Correção versus verdade. In.: HABERMAS, Jürgen. *Verdade e Justificação: ensaios filosóficos*. Trad.: Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, pp. 267-310.
- _____. 2004c. *Verdade e Justificação: ensaios filosóficos*. Trad.: Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola.
- _____. 2007. A constituição intersubjetiva do espírito que se guia por normas. In.: *Entre naturalismo e religião*. Trad.: Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, pp. 15-114.

Bibliografia complementar

- APEL, Karl-Otto. 1986. Necesidad, dificultad y posibilidad de una fundamentación filosófica de la ética en la época de la ciencia. In.: APEL, Karl-Otto. *Estudios éticos*. Barcelona: Alfa, pp.105-173.
- _____. 1994. *Estudos de moral moderna*. Trad.: Benno Dischinger. Petrópolis: Vozes, pp. 71-162.
- _____. 1998a. Ética do discurso como ética da responsabilidade. In.: *Cadernos de tradução*. n. 3. Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, pp. 7-20.

- _____. 1998b. Falibilismo, teoría consensual de la verdad y fundamentación última. In.: APEL, Karl-Otto. *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Trad.: Noberto Smilg. 2ª reimpresión. Barcelona: Paidós e ICE de La Universidad Autónoma de Barcelona, pp. 37-145.
- _____. 2000a. A linguagem como tema e instrumento da reflexão transcendental. In.: APEL, Karl-Otto. *Transformação da filosofia*. v. 2. Trad.: Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, pp. 353-374.
- _____. 2000b. O conceito transcendental-hermenêutico de linguagem. In.: APEL, Karl-Otto. *Transformação da filosofia*. v.2. Trad.: Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, pp. 375-405.
- CORTINA, Adela. 1996. *Ética civil e religião*. Trad.: Magno Vilela. São Paulo: Paulinas.
- _____. 2001. *Ética mínima: introducción a la filosofía práctica*. 7.ed. Madrid: Tecnos.
- CORTINA, Adela; MARTÍNEZ, Emilio. 2005. *Ética*. Trad.: Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Loyola.
- FERREIRA, Rodrigo Mendes. 2000. *Individuação e socialização em Jürgen Habermas: um estudo sobre a formação discursiva da vontade*. São Paulo: Annablume; Belo Horizonte: Unicentro Newton Paiva.
- FREITAG, Bárbara. 1993. *Teoria crítica: ontem e hoje*. 4.ed. São Paulo: Brasiliense.
- _____. 2002. *Itinerários de Antígona: a questão da moralidade*. 3.ed. Campinas: Papyrus.
- GIMBENET, José Antônio. 1997. *La Filosofía moral y política de Jürgen Habermas*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- HERRERO, Francisco Javier. 1997. A pragmática transcendental como ‘filosofia primeira’. In.: *Revista Síntese Nova Fase*, v.24, n. 79, pp. 497-512.
- _____. 2002a. *Ética do discurso: novos desenvolvimentos e aplicações*. São Paulo: Francisco Javier Herrero e Marcel Niquet (ed.).
- _____. 2002b. A Ética do discurso de K.-Otto Apel. In.: Francisco Javier Herrero & Marcel Niquet (eds.), *Ética do discurso: novos desenvolvimentos e aplicações*. São Paulo: F. Javier Herrero.
- _____. 2006. *Estudos de ética e filosofia da religião*. São Paulo: Loyola.
- KANT, Immanuel. 1974. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad.: Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural, pp. 195-256. (Os pensadores XXV)
- _____. 1984. *Crítica da razão prática*. Trad.: Artur Morão. Lisboa: Edições 70.

- LARA, María Pía. 1992. *La democracia como proyecto de identidad ética*. Barcelona: Anthopos; México: Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa.
- LUCHI, Pedro José. 1999. *A superação da filosofia da consciência em Jürgen Habermas: a questão do sujeito na formação da teoria comunicativa da sociedade*. Roma: Pontificia Università Gregoriana. (Tesi Gregoriana – Serie Filosofia 12).
- McCARTHY, Thomas. 1998. *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*. Trad.: Manuel Jiménez Redondo. 4.ed. Madrid: Técnos.
- _____. 1992. Razón y racionalización: la “superación” de la hermenéutica por Habermas. In: McCARTHY, Thomas. *Ideales e Ilusiones: reconstrucción y desconstrucción en la teoría crítica contemporánea*. Trad.: Angel Rivero Rodríguez. Madrid: Tecnos, pp. 139-164.
- MOREIRA, Luiz. 1999. *Fundamentação do Direito em Habermas*. Belo Horizonte: Mandamentos Liv. e ed. Fortlivros.
- MOREIRA, Luiz (org.). 2004. *Com Habermas contra Habermas: direito, discurso e democracia*. São Paulo: Landy.
- NAVARRO, Evaristo Prieto. 2003. *Jürgen Habermas: acción comunicativa e identidad política*. Madrid: Centro de estudios políticos y constitucionales.
- NIQUET, Marcel. 2002a. Ética do discurso como teoria moral realista. O que isso significa? In.: HERRERO, Francisco Javier. *Ética do discurso: novos desenvolvimentos e aplicações*. São Paulo: Francisco Javier Herrero e Marcel Niquet (ed.), pp. 71-91.
- _____. 2002b. *Teoria realista da moral: estudos preparatórios*. Trad.: F. J. Herrero Botín; Nelio Schneider. São Leopoldo: Unisinos.
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. 1996. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola. (Coleção Filosofia)
- _____. 2002. *Para além da fragmentação: pressupostos e objeções da racionalidade dialética contemporânea*. São Paulo: Loyola. (Coleção Filosofia – 54)
- PEREIRA, Isidro. 1951. *Dicionário grego-português e português-grego*. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, p. 248.
- RUSS, Jacqueline. 1999. *Pensamento ético contemporâneo*. Trad.: Constança Marcondes César. 2.ed. São Paulo: Paulus. (Coleção filosofia em questão).

VAZ, H. C. Lima. 1999. *Escritos de Filosofia IV: introdução à ética filosófica 1*. São Paulo: Loyola. (Coleção Filosofia – 47)

_____. 2000a. *Escritos de Filosofia II: ética e cultura*. 3.ed. São Paulo: Loyola. (Coleção Filosofia – 8)

_____. 2000b. *Escritos de Filosofia V: introdução à ética filosófica 2*. São Paulo: Loyola. (Coleção Filosofia -50)

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