**FACULDADE JESUÍTA DE FILOSOFIA E TEOLOGIA – FAJE**
**DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**
**FILOSOFIA**

**BRUNO LUCIANO DE PAIVA SILVA**

# A VALIDADE DAS NORMAS MORAIS EM JÜRGEN HABERMAS

**BELO HORIZONTE**

**2011**

Bruno Luciano de Paiva Silva

# A validade das normas morais em Jürgen Habermas

Dissertação apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito parcial para a obtenção do Grau de Mestre em Filosofia na linha de pesquisa Ética.

Orientador: Prof. Dr. Francisco Javier Herrero Botín.

Belo Horizonte

FAJE- Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

2011

Silva, Bruno Luciano de Paiva
S586v A validade das normas morais em Jürgen Habermas / Bruno Luciano de Paiva Silva. - Belo Horizonte, 2011.
85 p.

Orientador: Prof. Dr. Francisco Javier Herrero Botín
Dissertação (mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Filosofia.

1. Ética. 2. Normas morais. 3. Justiça. 4. Habermas, Jürgen. I. Herrero Botín, Francisco Javier. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Filosofia. III. Título

CDU 17

Dissertação de BRUNO LUCIANO DE PAIVA SILVA defendida e APROVADA, com a nota ..... 8 ..... (..... oito .....) pela Banca Examinadora constituída pelos Professores:

Prof. Dr. Francisco Javier Herrero Botín (Orientador) - FAJE

Prof. Dr. João Augusto Anchieta Amazonas Mac Dowell/FAJE

Prof. Dr. Flávio Beno Siebeneichler/UGF-RJ

Departamento de Filosofia - Pós-Graduação (Mestrado)
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte, 16 de março de 2011.

## RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo apresentar a resposta habermasiana ao problema da validade das normas morais. Habermas dialoga com as três respostas mais significativas a este problema: a de Aristóteles, a de Kant e a das abordagens não-cognitivas. Contudo, essas respostas apresentam limites: a resposta aristotélica não consegue explicar o caráter obrigatório das normas morais; a resposta kantiana, apesar de propor uma abordagem cognitivista, fica presa ao paradigma da filosofia da consciência; e, por último, as abordagens não-cognitivas não conseguem justificar o sentido deontológico das normas morais. Por isso, Habermas propõe uma nova resposta ao problema da validade das normas morais. Essa nova resposta será construída dentro de um novo marco teórico: o paradigma da filosofia da linguagem. A partir da descoberta da linguagem como *medium* intransponível de todo sentido e validade, Habermas irá mostrar que a validade das normas não dependerá mais da vontade individual do sujeito, mas depende, agora, do consentimento de todos os envolvidos em um discurso prático-moral.



**Palavras-chave**: Razão comunicativa. Mundo da vida. Discurso prático. Normas morais. Justiça.

**ABSTRACT**

This article objectives to present the Habermasian answer to the problem of the validity of moral rules. Habermas talks about three most significant responses to the problem: of Aristotle, of Kant and the non-cognitive approaches. However, these responses have limits: the Aristotelian response cannot explain the obligation character of moral rules, the Kantian answer, despite proposing a cognitive approach, is attached to the paradigm of philosophy of consciousness and, finally, the non-cognitive approaches cannot justify the ethical sense of moral rules. Therefore, Habermas proposes a new answer to the problem of the validity of moral rules. This new response is built inside a new theoretical framework: the paradigm of the language philosophy. Through the discovery of language as a medium insuperable of validity and sense, Habermas will show that the validity of the rules will no more depend on the individual fellows, but is now dependent on the consent of all involved in a practical-moral discourse.

**Key-words:** Communicative reason. The life-world. Practical discourse. Moral rules. Justice.

## AGRADECIMENTOS

À Deus, pela presença e proteção.

À minha família, pela ajuda, apóio e incentivo.

À minha Aninha, pela compreensão, paciência, amor e incentivo.

Ao professor Herrero, por sua paciência, compreensão e dedicação.

À Faje, por possibilitar a realização do meu sonho.

**SUMÁRIO**

1 INTRODUÇÃO....13
2 O PROBLEMA DA VALIDADE DAS NORMAS MORAIS....15
2.1 A relação entre razão teórica e razão prática....16
2.1.1 Do Ethos à Ciência do Ethos: o nascimento de um problema fundamental da Ética....16
2.1.2 Ética e Razão....18
2.2 Resposta aristotélica e kantiana ao problema da relação entre a razão teórica e a razão prática....19
2.2.1 Aristóteles....19
2.2.2 Kant....22
2.2.3 Os limites das respostas de Aristóteles e de Kant ao problema da relação entre a razão teórica e a razão prática....25
2.3 As abordagens não-cognitivas do problema da validade das normas morais....26
2.3.1 Duas teorias empiristas: Hume e o Contratualismo....27
2.3.1.1 Hume....27
2.3.1.2 Contratualismo....28
2.3.2 Dois tratamentos não-cognitivos: Imperativismo e Decisionismo....28
2.3.2.1 Imperativismo e Decisionismo....28
2.3.3 Os limites das abordagens não-cognitivas ao problema da validade das normas morais....30
3 MARCO TEÓRICO DA RESPOSTA HABERMASIANA AO PROBLEMA DA VALIDADE DAS NORMAS MORAIS....32
3.1 Da Filosofia da Consciência à Filosofia da Linguagem: uma mudança de paradigma....33
3.1.1 A guinada linguística....33
3.1.2 A guinada pragmática....35

3.2 Racionalidade Comunicativa.....38
3.3 Mundo da Vida.....40
4 A VALIDADE DAS NORMAS MORAIS .....44
4.1 A relação entre questões práticas e verdade.....45
4.2 O princípio de Universalização como fundamentação das normas morais .....50
4.3 A contribuição da análise genealógica para a validade das normas morais.....59
4.4 O sentido da validade deontológica das normas morais.....69
5 CONCLUSÃO.....80
**REFERÊNCIAS.....85**

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

**CVSV**: Correção versus Verdade

**GM:** Uma visão genealógica do teor cognitivo da moral

**NP:** Notas programáticas para a fundamentação de uma Ética do Discurso

**PPM**: Pensamento Pós-Metafísico

**PU:** Qué significa pragmática universal?

**RQPV**: Relação entre questões práticas e verdade

**TAC 1**: Teoría de la acción comunicativa, 1.

**TAC 2**: Teoría de la acción comunicativa, 2.

*“A questão fundamental da moral consiste em saber como relações interpessoais podem ser legitimamente reguladas”*

*Jürgen Habermas*

Dedico este trabalho à minha família e à minha Aninha, pela constante ajuda.

# 1 INTRODUÇÃO

A época atual é marcada por inúmeros problemas éticos, tais como o fim das ideologias e das utopias, o triunfo do individualismo, a ausência de sentido (niilismo) e o aparecimento e avanço de novas tecnologias que põem em risco a própria vida no planeta. Esse contexto tem provocado um *vazio ético*, isto é, hoje não temos um fundamento seguro para orientar nossas ações. Não sabemos dizer, por exemplo, quando uma norma é justa e legítima, ou como é possível regular a convivência humana com normas morais válidas. E mais, não se sabe como é possível justificar a validade das normas morais para todos.

Diante desse complexo contexto da contemporaneidade, o filósofo Jürgen Habermas constrói uma nova resposta para os seguintes problemas que marcaram a atualidade, a partir destes questionamentos: Como é possível regular uma convivência justa e solidária entre todos os indivíduos diante de um mundo com diversas orientações axiológicas? Como é possível justificar a validade das normas morais para todos os indivíduos?

Desse modo, abordaremos o tema da *validade das normas morais* em Jürgen Habermas para clarificarmos os diversos problemas que a época atual impõe a cada um de nós. Portanto, o estudo desse tema em Habermas possibilitará a superação do problema do *vazio ético* e, com efeito, oferecerá uma orientação para o agir humano.

Assim, iniciaremos este estudo apresentando o problema da validade das normas morais e veremos que este problema está ligado à questão da relação entre a razão teórica e a razão prática, mas, a partir dessa questão surge o seguinte problema: qual é a racionalidade própria da ética?

Para tanto, apresentaremos a resposta de Aristóteles, de Kant e a resposta das abordagens não-cognitivas. Porém, Habermas identificará limites em cada uma dessas respostas. Daí surgiu a necessidade de construir uma nova resposta dentro de um novo marco teórico – o paradigma da filosofia da linguagem.

No Capítulo 2, mostraremos a mudança de paradigma da filosofia da consciência para a filosofia da linguagem, que possibilitou a descoberta da linguagem como *médium* intransponível de todo sentido e validade. Assim, estudaremos os conceitos de razão comunicativa e de mundo da vida.

No Capítulo 3, apresentaremos a resposta habermasiana ao problema da validade das normas morais e observaremos que a validade das normas morais não dependerá da vontade individual do sujeito, mas dependerá agora, segundo Habermas, do consentimento de todos os envolvidos em um discurso prático-moral.

O estudo do tema da *validade das normas morais* em Habermas pretende oferecer uma alternativa para os diversos problemas éticos de nossa época e, além disso, oferecer uma resposta a questão fundamental da moral: como relações interpessoais podem ser legitimamente reguladas?

## 2 O PROBLEMA DA VALIDADE DAS NORMAS MORAIS

A modernidade se inicia provocando um deslocamento da autoridade epistêmica, que passa das Sagradas Escrituras (Deus) para as ciências empíricas (razão).[1] Com isso, as normas morais válidas e obrigatórias para todos não podem ser mais explicadas a partir do fundamento religioso, mas a partir de um novo fundamento: a *razão* (prática) que justificará a validade das normas e juízos morais. Entretanto, no século XIX, a racionalidade moderna passou a ser questionada, sobretudo, por Marx ao mostrar a dimensão histórico-social da razão, por Nietzsche ao apresentar a razão como opressora dos instintos vitais do homem e por Freud ao explicar que a razão (ego) é uma pequena parcela da vida psíquica e que está submetida aos desejos do *id* e a repressão do superego. No século XX, a racionalidade moderna continua a ser questionada por Adorno e Horkheimer, na obra *Dialética do Esclarecimento*, ao mostrar que a racionalidade crítica é superada na modernidade, pela razão instrumental.

A crítica à racionalidade, iniciada no século XIX e radicalizada no século XX, provocou a crise no paradigma da filosofia da consciência, isto é, a *razão* não consegue mais justificar a validade das normas morais. Assim, surge o problema da validade das normas morais, ou seja, como é possível justificar, hoje, um saber moral? Diante desta dificuldade tem sido construídas inúmeras respostas, a partir de um novo paradigma: o da linguagem. Entre as alternativas encontradas para esta situação, se destacam por um lado, as abordagens não-cognitivas das questões práticas e, por outro lado, a abordagem cognitiva de Jürgen Habermas. Para Habermas (2002), só podemos entender o sentido da validade deontológica das normas e juízos

[1] HABERMAS, Jurgen. “Uma visão genealógica do teor cognitivo da Moral”, In: A Inclusão do Outro: Estudos da Teoria Política. São Paulo, 2002. p. 21

morais em analogia com o conhecimento. Desse modo, Habermas se remete e retoma, com efeito, uma questão clássica da Ética (o problema da relação entre a razão teórica e a razão prática) para responder a questão da validade das normas morais.

Por isso, este capítulo é subdividido da seguinte maneira: (i) apresentação do problema da relação entre a razão teórica (verdade) e a razão prática (correção); (ii) apresentação das respostas de Aristóteles e de Kant ao problema da relação entre a razão teórica e a razão prática; (iii) apresentação do tratamento não-cognitivo para o problema da validade das normas morais e os seus possíveis limites.

## 2.1 A relação entre razão teórica e razão prática

Para uma correta compreensão do problema da validade das normas morais, em Habermas, precisamos seguir a afirmação de que o sentido deontológico da validade das normas e juízos morais tem que ser compreendido em analogia com o conhecimento. Desse modo, remeteremos na origem do problema da relação entre a razão teórica (verdade) e a razão prática (correção): o nascimento da Ética. Assim, neste item, apresentaremos o nascimento da ciência do *ethos* (Ética) e, com isso, o surgimento do problema: qual tipo de racionalidade é própria da Ética? Em seguida, observaremos qual é a racionalidade própria da Ética.

### 2.1.1 Do *Ethos* à Ciência do *Ethos*: o nascimento de um problema fundamental da Ética

O termo ética provém do termo grego *ethike* que, por sua vez, deriva do substantivo ethos.[2] O substantivo *ethos* recebe duas grafias diferentes, que

[2] A origem do termo *ética*, consta em VAZ (1988. p. 11-35.)

designam duas faces de mesma realidade: (A) *ethos* com eta inicial e (B) ethos com épsilon . A primeira concepção de *ethos* (com eta inicial) designa a morada do homem. A metáfora da morada mostra que o espaço da *physis* (necessidade) é rompido pelo espaço humano (contingente).

Assim, como indica Vaz (1988), o espaço do *ethos* é um espaço inacabado, ou seja, é um espaço humano que precisa ser construído constantemente. A segunda concepção do *ethos* (com épsilon inicial) refere-se, a constância do comportamento humano orientado pelo *ethos*–costume. Esta constância do comportamento em repetir sempre os mesmos hábitos (*hexis*), orientado pelo *ethos*–costume, revela uma circularidade entre três momentos: costume (*ethos*), ação (*práxis*) e hábitos (*ethos - hexis*). A respeito desses momentos, temos que

> na medida em que o costume é parte das ações tidas como éticas e a repetição dessas ações acaba por plasmar os hábitos. A práxis, por sua vez, é mediadora entre os momentos constitutivos do ethos como costume e hábito, num ir e vir que se descreve exatamente como círculo dialético: a universalidade abstrata do ethos como costume inscreve-se na particularidade da práxis como vontade subjetiva, e é universalidade concreta ou singularidade do sujeito ético no ethos como hábito em virtude. A ação ética procede do ethos como do seu princípio objetivo e a ele retorna como a seu fim realizado na forma do existir virtuoso. (VAZ, 1988, p.15-16)

O *ethos*, como vimos, é o espaço do mundo que se tornou habitável para o homem. Porém, esse espaço não pode ser reconstruído constantemente. Por isso, o ethos é tradicional. No entanto, quando o sujeito ético se faz interprete de novas exigências do ethos, se configura um conflito ético. Desse modo, o conflito ético é um componente estrutural da historicidade do ethos. Foi experimentando o conflito ético nas suas implicações mais profundas e radicais que o mundo grego formulou outra explicação do *ethos*: pelo *logos* demonstrativo.

A razão (*logos*) demonstrativa, que foi formulada primeiramente para explicar a *physis*, passará a explicar também o mundo humano. Assim, a analogia entre *physis* e *ethos* será, segundo Vaz (1988), o primeiro terreno que edificará a

ética ocidental. Entretanto, a ordem humana (*ethos*) e a ordem do mundo (*physis*) foi abalada pela crise no século V a.C., e na Grécia houve a descoberta do NÓMOI. . A partir disso a *physis* se dissocia do *nómos*, isto é, não existe correspondência entre a ordem do mundo e a ordem humana. Assim, o *logos* demonstrativo explicará apenas a *physis*. Para o *ethos*, é necessário buscar outra racionalidade, que não seja nem da ciência e nem da técnica. Portanto, surge com o nascimento da ciência do *ethos* uma questão fundamental: qual é a racionalidade própria da Ética?

### 2.1.2 Ética e Razão

O nascimento da Ética é marcado por um problema epistemológico original[3], que tenta transcrever a racionalidade vivida do *ethos* na estrutura de um discurso (razão) demonstrativo. Assim, as primeiras tentativas da filosofia grega em resolver esse problema estão no estabelecimento de uma homologia entre a racionalidade do *ethos* e a racionalidade do *logos* demonstrativo. De acordo com Vaz (1999)[4], a resposta a essa questão enfrentou dois obstáculos. A primeira dizia que o *ethos* é sempre o *ethos* de determinada cultura, ou seja, ele é, por definição, particular. Diferente da *physis* que é universal. A segunda que, o *ethos* como forma da *práxis* humana concreta é irredutível a qualquer determinação lógica ou natural. Portanto, conciliar o universal e o particular, o necessário e o livre, é o desafio teórico que a Ética deverá enfrentar.

A tentativa de submeter a *práxis* (contingência) à necessidade do discurso racional ou as condições reguladoras da norma técnica, resulta na impossibilidade da autodeterminação da *práxis* como liberdade. A experiência grega de estender a razão demonstrativa à esfera da *práxis* humana e, com isso, ocupar a contingência da liberdade, resultou em uma aporia fundamental para a Ética. Como, então, formular uma racionalidade própria para orientar, por um procedimento racional, a práxis?

---

[3] *Ibidem,* p.80.
[4] *Idem*, 1999. p. 59-60

A racionalidade própria da ética será proposta por Aristóteles ao distinguir o saber em: teórico, prático e poiético. Ao designar o agir humano como objeto da Ética, ele deu autonomia ao saber prático. Portanto, a racionalidade própria da ética é a razão.

## 2.2 Resposta aristotélica e kantiana ao problema da relação entre a razão teórica e a razão prática

Para responder ao problema da validade das normas morais, Habermas recorre a questão clássica da relação entre razão teórica a razão prática. Daí a necessidade de mostrar, por um lado, o surgimento dessa questão clássica e, por outro lado, as principais respostas dadas ao problema como segundo Aristóteles e Kant. Assim, iniciaremos apresentando a resposta aristotélica ao problema e, em seguida, apresentaremos a resposta kantiana.

### 2.2.1 Aristóteles

Diferentemente de Platão que definiu o *saber*, orientado pela univocidade da razão, como a intuição da *Ideia do Bem*, Aristóteles dividiu o saber em teórico, prático e poiético. O saber prático é objeto de sua grande obra *Ética a Nicômaco*. Essa obra se situa segundo Marcelo Perine (1982)[5], na segunda fase de seu pensamento: a fase instrumental - mecanicista. A característica dessa fase é a concepção do corpo como instrumento da alma. Não há nenhuma intenção de Aristóteles em dar uma conotação transcendental para a alma. Ela está apenas hierarquicamente acima do corpo. Essas noções preliminares sobre a Ética a Nicômaco ajudarão a entender, a seguir, o

[5] A síntese da evolução do pensamento de Aristóteles consta em PERINE, (1982, p. 21-38).

paradigma aristotélico da Ética e, em particular, sua resposta ao problema da relação entre razão teórica e a razão prática.

No livro I da *Ética a Nicômaco,* Aristóteles mostra que toda ação tende a um fim, mas esse fim, que tende uma ação particular, tem que encontrar um limite, pois, caso contrário, essa sequência seguirá ao infinito. Por isso, Aristóteles quer saber, por um lado, qual é esse bem supremo do homem que todas as ações tendem e, por outro, de qual ciência esse bem é objeto. Antes de apresentar qual é o bem supremo do homem, é preciso destacar que Aristóteles, diferente de Platão que atribui ao *bem* um sentido unívoco, descobriu que o bem é polívoco e imanente. O bem não é uma ideia já realizada que será alcançada pela intuição, mas é um bem realizável pelo homem.

Segundo Aristóteles (1973) o bem supremo do homem é a felicidade (eudaimonia), pois é o *fim último* e perfeito de todos os homens. Ele é o bem perfeito que basta a si mesmo e, é o único capaz de completar e realizar plenamente o homem. Mas cada homem não teria a sua própria concepção de felicidade? Para fugir desse subjetivismo, Aristóteles busca encontrar o bem supremo realizável pelo homem. Ora, o bem supremo do ser humano é a atividade racional da alma. O desenvolvimento e atuação dessa atividade é o verdadeiro bem do homem que consiste na sua virtude, isto é, na sua excelência. Assim, a felicidade consiste na atividade da alma conforme a virtude e não na virtude propriamente dita. Mas antes de mostrarmos as *atividades da alma,* segundo a virtude, vale ressaltar a divisão da alma considerada por Aristóteles, pois foi a partir dessa divisão que ele deduziu os tipos de virtudes: a ética e a dianoética.

As virtudes éticas se referem à parte irracional da alma, que terá o objetivo de dominar as tendências e os impulsos. Por outro lado, as virtudes dianoéticas correspondem à parte racional da alma.

Aristóteles (1973) propõe que a alma seja dividida em três partes, sendo que duas seriam consideradas irracionais (alma vegetativa e alma sensitiva) e uma

considerada racional (alma intelectual). A alma vegetativa, que por sua natureza não participa da atividade racional e nem faz parte da excelência humana, seria responsável pela nutrição e pelo crescimento. Já a alma sensitiva seria responsável pela sensação, pelo apetite e pelo movimento, participando assim, parcialmente da *razão.* A parte racional da alma, a alma intelectual ou racional, consiste na essência do homem, em outras palavras, é ela que faz do homem um princípio de ação e um contemplador da verdade. Para Aristóteles (1973), a virtude ética, é a mediania entre dois vícios, um é por falta e o outro por excesso. Esse justo meio é a superação dos dois extremos. É a afirmação da razão (virtude) sobre o irracional. Além disso, as virtudes éticas, não são naturais, elas são resultados de uma prática. As virtudes éticas surgem, desenvolvem e aperfeiçoam pelo agir humano, são frutos do hábito, ou seja, é o constante exercício das virtudes que irá criará o hábito de agir sempre da mesma maneira. Logo, as virtudes éticas são o justo meio que a razão impõe aos sentimentos.

No livro VI da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles reporta às virtudes dianoéticas e reflete, ao estabelecer uma analogia entre as duas funções da alma racional – intelecto especulativo e intelecto prático –, sobre o problema de relação entre a razão teórica e a razão prática. O intelecto especulativo (parte científica da alma racional) visa conhecer as coisas necessárias e imutáveis. O intelecto prático (parte calculativa da alma racional), por sua vez, busca conhecer as coisas variáveis e mutáveis. A cada uma dessas funções, Aristóteles atribuiu uma virtude. Para a razão teórica ele atribuiu a sabedoria teórica (*sophia*) e, para a razão prática, a sabedoria prática (*phronesis*). A sabedoria prática é a capacidade de dirigir corretamente a vida do homem. O homem que é dotado de *phronesis*, segundo Aristóteles, tem de saber deliberar sobre o que é bom para ele, não numa perspectiva particular, mas sobre o que é bom para todos. Assim, a sabedoria prática se distingue da ciência e da arte, posto que ela

> a sabedoria prática não pode ser ciência, nem arte: nem ciência, porque aquilo que se pode fazer é capaz de ser diferentemente, nem arte, porque o agir e o produzir são duas espécies diferentes de coisas. Resta, pois, a alternativa de ser ela uma capacidade verdadeira e raciocinada de agir com respeito às coisas que são boas ou más para o homem. (VAZ, 1988, p.97)

Portanto, a sabedoria prática, virtude do intelecto prático, tem o papel de guiar as ações humanas para alcançar a sua plena realização, a sua excelência.

Observamos que Aristóteles distingue o saber em teórico, prático e poiético, mas, na verdade, trata-se da mesma razão, porém em três direções diferentes. Segundo Vaz (1988), Aristóteles não assegura apenas à razão prática seu espaço próprio, que tem o objetivo de buscar o supremo bem do homem (*eudaimonia*), mas, principalmente, "delimita igualmente o campo da conceptualidade do agir através da distinção entre razão teórica e razão prática que acompanhará toda a evolução posterior da Ética" (VAZ, 1988, p. 97). Entretanto, Vaz (1988) expõe que a distinção aristotélica entre prático e teórico, resulta na autonomia do saber prático, e é característica de um momento intermediário no caminho do *logos*. O *logos* não termina o seu percurso na atividade prática, mas continua o seu caminho para alcançar seu *fim último*: a atividade da contemplação. Assim, esse *fim último* do *logos* é a perfeita enérgeia e também a perfeita felicidade.

### 2.2.2 Kant

O problema da relação entre a razão teórica e a razão prática é retomado por Kant (1974). A ética kantiana dará segundo Habermas (2004), um passo importante para resolver o problema ao elaborar uma concepção deontológica da moral. Veremos primeiramente, qual a relação que Kant estabeleceu entre a razão teórica e a razão prática.

Kant também faz, a exemplo de Aristóteles, uma distinção entre a razão teórica e a razão prática. A razão pura teórica e a razão pura prática são universais, ou seja, as atividades racionais de conhecimento e da ação são as mesmas para todos os homens e em todas as épocas. Para ele, a diferença entre elas, está em seus objetos, pois, enquanto a razão teórica tem como objeto a realidade externa a nós, que tem leis necessárias de causa e efeito, a razão prática tem

como objeto o agir humano regido pela liberdade. Portanto, Kant segue Aristóteles na medida em que desvincula a razão prática de uma razão teórica.

Diferentemente desse filósofo grego, Kant não rebaixa a razão prática a um nível inferior. Pelo contrário, confere uma primazia aos princípios *a priori* da razão prática, pois o uso prático da razão indica a maneira como os sujeitos devem construir um mundo justo e humano, diferente do uso teórico da razão que apenas instrui o conhecimento ligado ao entendimento.

Então, observaremos como a razão prática irá fornecer o princípio supremo da moralidade, e, para isso, recorreremos ao livro *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*.[6] No prefácio dessa obra, mostra-se que o objetivo era o de buscar e fixar o princípio supremo da moralidade. Para ele, a busca e a fixação de um princípio moral são necessárias para que os costumes não fiquem sujeitos a *toda a sorte de perversão*. Assim, o autor busca, guiado pelo método analítico, na primeira e na segunda seção, deduzir o conceito de dever do conceito de boa vontade e de faculdade da razão prática.

De acordo com Kant (1974), a boa vontade é boa em si mesmo e não por aquilo que é alcançado ou realizado. O seu valor não está nos fins conquistados, mas nela mesma. A boa vontade é determinada pela razão que foi dada como faculdade prática. O sujeito que é capaz de agir segundo o conceito de boa vontade já supõe o princípio moral: “querer também que a minha máxima se torne uma lei universal” (KANT, 1974, p. 209.). É assim que esse autor deduz do conceito de boa vontade, o conceito de dever. O dever é determinado por uma *lei objetiva* e pelo *puro respeito a uma lei.*

Partindo dessa dedução do conceito de boa vontade, Kant faz uma distinção entre a lei moral e a lei máxima. A primeira refere-se a um princípio objetivo que determina a vontade. A segunda, por seu turno, é o princípio subjetivo que determina a vontade. No entanto, como observa Herrero (2001)[7], Kant não mostra ainda a validade do conceito e nem como ele é determinado. A segunda

[6] Kant, I. Fundamentação da Metafísica dos Costumes. São Paulo: Abril Cultural, 1974. p. 197-201

[7] HERRERO, Revista de Filosofia ,nº 90, 2001, p.22

seção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* também será orientada pelo método analítico, ou seja, o autor da obra parte do conceito da faculdade da razão prática para deduzir dele o conceito de dever.

Kant expõe que a razão determina a vontade de duas maneiras: objetiva (Lei Moral) e subjetiva (máximas morais). A representação que a vontade faz de um princípio moral é chamado de mandamento e a sua fórmula é o imperativo. Os imperativos podem ser categóricos ou hipotéticos. O imperativo hipotético representa uma ação que busca alcançar outras finalidades e o imperativo categórico representa uma ação que é necessária a si mesmo, sem relação com qualquer outra finalidade. Assim, temos que

> o imperativo diz, pois, apenas que a ação é boa em vista de qualquer intenção possível ou real. No primeiro caso é um princípio problemático, no segundo, um princípio assertórico-prático. O imperativo categórico, que declara a ação como objetivamente necessária por si, independentemente de qualquer intenção, quer dizer, sem qualquer outra finalidade, vale como princípio apodítico (prático).(KANT, 1974, p.219)

O imperativo categórico, que é deduzido do conceito de faculdade da razão prática, ganha a fórmula fundamental: ”Age apenas segundo uma máxima tal que possa ao nosso tempo querer que ela se torne lei universal”. (KANT, 1974, p. 223). No final da segunda seção, esse autor apresenta a tarefa da terceira e última seção – demonstrar como é possível uma proposição prática sintética a priori –. A demonstração feita na terceira seção, sobre a possibilidade dessa proposição, mostra que a moralidade não pode ser considerada uma “quimera vã”.

Kant apresenta ainda um conceito negativo de liberdade, mas, demonstra também, que deriva dele um conceito positivo. A liberdade é um terceiro termo que permite a conexão a priori no imperativo categórico. Só a ideia de liberdade é que permite afirmar que o ser humano ao mesmo tempo racional e sensível, tem uma vontade, uma razão prática. Portanto, é a liberdade que faz do ser humano um membro do mundo inteligível e sensível.

A liberdade que faz do homem um membro do mundo inteligível torna possível o imperativo categórico. Se o homem fosse somente membro do mundo inteligível, ele agiria sempre racionalmente e não precisaria consequentemente, do imperativo categórico. No entanto, o homem é membro do mundo sensível e, por isso, precisa do imperativo categórico que determina a sua vontade empírica. O imperativo categórico representa então uma proposição sintética *a priori*:

> esse dever categórico representa uma proposição sintética a priori, porque acima da minha vontade afetada por apetites sensíveis sobrevém ainda a idéia dessa mesma vontade, mas como pertencente ao mundo inteligível, pura, prática por si mesmo, que contém a condição suprema da primeira, segundo a razão; mais ou menos como às intuições do mundo sensível se juntam conceitos do entendimento, os quais por si mesmos nada mais significam senão a forma de lei em geral, e assim tornam possíveis proposições sintéticas a priori sobre as quais repousa todo o conhecimento de uma natureza.(KANT, 1974, p. 249)

Fazer do ser humano um membro do mundo inteligível não estaria ultrapassando os limites da razão prática? Para Kant não. Só ultrapassaria os limites da razão prática se buscássemos entrar no mundo inteligível por meio da intuição ou de algum sentimento.

### 2.2.3 Os limites das respostas de Aristóteles e de Kant ao problema da relação entre a razão teórica e a razão prática

Para o problema da relação entre a razão teórica e a razão prática foram apresentadas duas importantes respostas: a aristotélica e a kantiana. Agora observaremos os limites que essas duas respostas apresentam para a solução do problema.

No texto *Correção versus Verdade*[8], Habermas (2004) identifica limites, primeiramente, na proposta de Aristóteles. Segundo ele, a analogia sugerida na

[8] HABERMAS, Correção Versus Verdade. “O sentido da validade deontológica de juízos e normas”. 2004. p. 269.

obra *Ética a Nicômaco* de Aristóteles (1973) entre *phronesis* e *sophia* é limitada. A sabedoria prática não consegue traduzir o caráter obrigatório dos deveres morais em termos de validade categórica de juízos morais. Por isso, o autor afirma que só uma concepção da moral que estabelece uma analogia com o conhecimento permite apreender o sentido da validade deontológica das normas morais.

Conforme referido anteriormente, Kant parte de uma concepção deontológica da moral, que propõe um uso teórico da razão responsável pela possibilidade de conhecimento objetivo, e um uso prático da razão, dirigida para o agir humano. Essa distinção kantiana está presa, segundo Habermas, (2004) a arquitetônica do idealismo transcendental, ou seja, está presa ao paradigma da filosofia da consciência e, com isso, não consegue oferecer nenhuma resposta convincente hoje para o problema de relação entre a razão teórica e a razão prática.

Habermas (2004) afirma que o problema da relação entre a razão teórica (verdade) e a razão prática (correção), hoje, é mal tematizada[9]. Por isso, quando se pergunta sobre a relação entre a justificação e a validade das normas morais e a fundamentação e a validade de enunciados descritivos, a pergunta permanece sem resposta, mas o teórico oferece uma resposta para esse problema. No entanto, antes de conhecermos a resposta habermasiana, apresentaremos as abordagens não-cognitivistas do problema da validade das normas morais.

## 2.3 As abordagens não-cognitivas do problema da validade das normas morais.

A questão de como justificar a validade das normas morais permanece, atualmente, sem uma resposta satisfatória. Por isso, apresentaremos,

[9] HABERMAS, 2004, p. 270.

primeiramente, a solução de duas teorias empíricas para o problema e, em seguida, apresentaremos as abordagens imperativistas e decisionista do problema das normas morais.

### 2.3.1 Duas teorias empiristas: Hume e o Contratualismo

Ocorre na modernidade um deslocamento epistêmico do fundamento religioso para um novo fundamento: a razão. Assim, a razão passa a ser um conceito fundamental na teoria moral. O empirismo entende razão prática como razão instrumental. Com isso, o empirismo só leva em consideração, segundo Habermas, razões pragmáticas, isto é, o sujeito só deixa vincular a sua vontade pela razão instrumental.

#### 2.3.1.1 Hume

O ponto de partida da teoria de Hume são os sentimentos morais. Os posicionamentos morais exprimem, segundo o filósofo escocês, sentimentos de aprovação ou de reprovação que, por sua vez, exprimem os sentimentos de simpatia ou de rejeição. Assim quando uma pessoa for virtuosa, em outras palavras, quando demonstrar ser útil e agradável a nós, merecerá a nossa simpatia e isso causará nela muita satisfação. Entretanto, quando a pessoa for repreendida, despertará um desprazer. Portanto, é sobre a base dessas disposições dos sentimentos que se pode, consequentemente, construir a força de integração social.

A moral, para Hume (apud HABERMAS, 2002, p.25), “é aquilo que funda a coerência solidária de uma comunidade”. No entanto, esses sentimentos morais como, por exemplo, a simpatia e a confiança, não podem manter a coerência social em sociedade complexas. Os motivos pragmáticos para posicionamentos e atos morais só podem ser pensados, segundo Habermas,

como relacionamentos interpessoais em comunidades pequenas e solidárias. Diante dessa situação, Hume não consegue explicar a força vinculatória das normas morais.

#### 2.3.1.2 Contratualismo

O contratualismo desloca a moral dos deveres para os direitos, aliás, deixa de lado a noção de solidariedade, pois prefere a questão da fundamentação normativa de um sistema de justiça aos interesses do indivíduo. Assim, o contratualismo entende a moral como aquilo que garante a justiça de uma interação social normativa regulada.

Desse modo, a ordem é justa no sentido moral quando realiza os interesses de seus participantes e o contrato social surge da ideia de que qualquer sujeito precisa possuir um motivo racional para se tornar, consequentemente, participante e submeter-se às normas morais. Logo o conteúdo cognitivo da ordem moral localiza-se no consentimento de todos os participantes.

### 2.3.2 Dois tratamentos não-cognitivos: Imperativismo e Decisionismo

Depois de apresentarmos as teorias empiristas que tratam do problema da validade das normas morais, passamos para duas importantes abordagens não-cognitivas do problema.

#### 2.3.2.1 Imperativismo e Decisionismo

Conforme Habermas, desde Hume vem-se esclarecendo a impossibilidade de derivar normas morais de sentenças descritivas. No entanto, esse tem sido o

ponto de partida na filosofia analítica, para um tratamento não-cognitivo das questões práticas. Habermas (1980) distingue as linhas empiristas e decisionistas de argumentos que afirmam que as questões práticas não podem ser resolvidas por razões, pois as premissas de valor das quais inferimos sentenças morais são irracionais.

Os argumentos empiristas e decisionistas serviram de base para a construção da proposta imperativista de K. H. Ilting (apud HABERMAS, 1989), que busca rejeitar a pretensão cognitiva de justificar sentenças práticas. Para Ilting, é possível derivar normas de sentenças ou imperativos de demanda. A sentença de demanda fundamental é: (a) o falante quer que algo seja o caso e (b) quer que o outro adote (a). Se esses dois imperativos – (a) e (b) – estiverem correlacionados, então, temos um contrato. Um contrato fundamenta-se em uma norma reconhecida pelas partes envolvidas, mas, entretanto, uma norma que entra em vigor por meio da opção das partes contratadas, não pode conter uma disputa cognitiva, ou seja, uma justificação de sentenças práticas, pois o componente cognitivo das sentenças é motivado empiricamente. Portanto, a proposta imperativista de Ilting tenta explicar o significado e a concretização das normas, mas deixa sem explicação, segundo Habermas (1980), um elemento central do significado das normas: a validade normativa. Por isso, esse teórico afirma que a proposta de Ilting, que é favorável a objetivos do não-cognitivismo, é descabida, pois não permite distinguir entre obedecer ordens concretas e cumprir normas reconhecidas intersubjetivamente.

A abordagem decisionista, por outro lado, procura ampliar o imperativismo ao analisar os enunciados deônticos segundo o modelo de uma conexão entre imperativos e valorizações.

> O componente central do significado consiste então no fato de que o falante, por meio de um enunciado normativo, recomenda ou preserve a um ouvinte uma determinada escolha entre alternativos de ação. Mas, como essas recomendações ou prescrições se baseiam em última análise em princípios que o falante adotou arbitrariamente, os enunciados de valor não constituem o modelo verdadeiramente decisivo para a análise semântica das proposições deônticas. (HABERMAS, 1989, p. 76)

Assim, o decisionismo deixa escapar um fenômeno moral que precisa de explicação: a validade deôntica das normas morais, sendo assim, as abordagens não-cognitivas não conseguem justificar a validade das normas morais.

### 2.3.3 Os limites das abordagens não-cognitivas ao problema da validade das normas morais

Conforme Habermas (2002), as abordagens não-cognitivas não conseguem justificar a validade das normas morais. Vejamos, agora, os limites de suas propostas.

A teoria empírica de Hume se depara com um grande problema – uma objeção interna diante de normas formalmente reconhecidas –, ou seja, de normas morais validadas, torna-se, segundo Habermas (2002), impossível a partir do momento em que as infrações das normas morais não mais são objetos de sanções impostas de fora (externas), mas apenas de sanções internas (exemplo: sentimentos de vergonha ou de culpa).

Essa tentativa de explicação fracassa pelo motivo de não conseguir justificar racionalmente os sentimentos de autopunição. Não pode existir um motivo racional para o sujeito querer sanções internas, pois, quando age, ele acredita estar tendo uma ação correta e não querendo evitar os sentimentos de vergonha ou de culpa. Portanto, não há, segundo o autor, um caminho que conduz os sentimentos morais para a fundamentação das obrigações segundo uma racionalidade instrumental.

O contratualismo, por sua vez, se depara também com o problema dos oportunistas. Existem sujeitos que admitem práxis comum, mas no momento em que percebem que existem situações que tragam a eles mais vantagens, divergem das normas gerais acordadas. Assim, as duas teorias empíricas se defrontam, de acordo com Habermas (2002), com uma mesma dificuldade já

que não conseguem explicar com motivo racional a obrigatoriedade dos deveres morais; o problema da validade das normas morais permanece sem uma solução adequada.

As duas abordagens não-cognitivas – imperativismo e decisionismo – deixam sem explicações um fenômeno moral fundamental que é a validade deôntica das normas morais e a proposta imperativista de Ilting tenta explicar o significado e a concretização das normas morais, mas não explica, conforme Habermas (2002), um elemento central do significado das normas, isto é, a validade normativa.

Um dos motivos é que o acordo sobre o reconhecimento das normas válidas está ligado apenas a motivos empíricos como, por exemplo, interesses individuais ou temor de sanções externas. A consequência dessa proposta é que não nos permite distinguir entre obedecer a ordens concretas e cumprir normas reconhecidas intersubjetivamente, então, a proposta imperativista de Ilting não explica a validade das normas morais.

A abordagem decisionista também não consegue explicar a validade normativa e para o teórico Habermas (2002), apesar da teoria decisionista admitir e discutir questões morais com base em razões, ela chega às mesmas conclusões céticas das outras abordagens não-cognitivas. Para o decisionismo, a forma linguística mais adequada para o nosso vocabulário moral são as proposições vivenciais ou imperativas. Essas proposições não podem ser ligadas a pretensões à verdade e, com isso, as verdades morais exprimem uma ilusão. Sendo assim, o decisionismo também não consegue responder ao problema da validade das normas morais.

# 3 MARCO TEÓRICO DA RESPOSTA HABERMASIANA AO PROBLEMA DA VALIDADE DAS NORMAS MORAIS

O primeiro capítulo teve como objetivo apresentar o problema da validade das normas morais. Vimos que, o sentido deontológico da validade dos juízos e das normas morais tem de ser compreendido em analogia com o conhecimento. Assim, mostramos a origem do problema da relação entre correção (razão prática) e verdade (razão teórica), ou seja, o nascimento da Ética. Com isso, apresentamos a resposta aristotélica que assegura a autonomia do saber prático ao distinguir a razão teórica da razão prática e, no segundo momento, apresentamos a resposta kantiana que, a exemplo de Aristóteles, desvincula a razão teórica e a razão prática, mas, diferente do filósofo grego, não rebaixa esta última a um nível inferior. Destacamos aqui que essas duas respostas não conseguiram resolver o problema da validade das normas morais.

Além disso, vimos também, que as abordagens não-cognitivas não resolveram o problema da validade normativa. A exemplo de Aristóteles (1973) e de Kant (1974), essas abordagens não ofereceram uma saída para o problema. Desse modo, surgiu a necessidade da formulação de uma nova resposta ao problema por meio da *Ética do Discurso*, de Jürgen Habermas. Diante disso, este capítulo terá como objetivo tornar claro o marco teórico que permitiu a Habermas construir a sua resposta ao problema da validade das normas morais. O primeiro passo que esse marco teórico permitiu, foi a superação do paradigma da filosofia da consciência, a partir da virada linguístico-pragmática, que muda radicalmente a relação de sujeito-objeto para sujeito-sujeito. O paradigma da filosofia da linguagem permitiu também o surgimento de uma nova racionalidade – a razão comunicativa –, que orientará as ações humanas no mundo da vida. Assim, o conceito de mundo da vida será o objeto do último momento do segundo capítulo.

## 3.1 Da Filosofia da Consciência à Filosofia da Linguagem: uma mudança de paradigma

O paradigma da Ontologia (resposta de Aristóteles) e o paradigma da Consciência (resposta de Kant) não forneceram respostas satisfatórias ao problema da validade das normas morais. Destarte, surgiu a necessidade de construir uma nova resposta ao problema dentro de um novo paradigma: o da filosofia da linguagem. No entanto, a guinada linguística, inicialmente, se limitou ao estudo da dimensão semântica da linguagem, ou seja, da relação entre linguagem e mundo. Essa dimensão não leva em consideração as relações que os sujeitos estabelecem quando usam a linguagem para se referir ao mundo. Por isso, mostraremos a necessidade de uma segunda guinada (complementar à primeira): a guinada pragmática.

### 3.1.1 A guinada linguística

O ponto de partida da filosofia da consciência está na “auto-referência de um sujeito que representa e manipula objetos” (HABERMAS, 1990b, p. 32), ou seja, os entes do mundo se convertem, por meio da razão moderna, em objetos manipuláveis. É por isso que o paradigma da filosofia da consciência caracteriza-se por uma racionalidade que transforma os objetos do mundo em objetos de conhecimento (HABERMAS, 1990b). Com efeito, a validade das normas morais depende, dentro do paradigma da filosofia da consciência, não do consenso dos participantes de um discurso prático, mas da própria razão que é capaz de dar imperativos morais a si própria.

A filosofia da consciência passou a ser questionada por meio de desenvolvimentos históricos como, por exemplo, o advento de um novo tipo de racionalidade metódica que questiona o privilégio atribuído ao conhecimento filosófico; e ao surgimento da crítica contra a reificação e a funcionalização de formas de vida e de relacionamento que se assentam nas relações sujeito-

objeto. Esses acontecimentos foram aos poucos, segundo o teórico, preparando para uma importante transformação no interior da filosofia, a guinada linguística. .

Além disso, a possibilidade de evidência pré-linguística, ou seja, de um acesso direto aos fenômenos da consciência, afirmada pela filosofia da consciência, é questionada pela guinada linguística. A filosofia da linguagem parte, segundo Habermas, de uma análise das expressões linguísticas para reconstruir racionalmente o conhecimento das regras gramaticais. Desse modo,

> os sinais lingüísticos, que serviram 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. (HABERMAS, 1990b, p.15).

Sendo assim, o paradigma da filosofia da linguagem, mostra que a linguagem é um elemento fundamental na constituição de nosso conhecimento. Todo esse conhecimento do mundo, por exemplo, é linguisticamente mediado, ou seja, desaparece a ideia de sujeito solitário que se volta para os objetos manipuláveis do mundo.

Nesse sentido, a mediação linguística ocorre até na relação do sujeito consigo mesmo. O próprio ato de pensar já pressupõe linguagem e, efetivamente, a comunidade ilimitada de comunicação. O próprio ato de pensar, para ter sentido e validade, deve estar em condições de justificar-se. Assim, a filosofia da linguagem mostra que a linguagem não é apenas um instrumento de comunicação, mas um elemento constitutivo de nosso conhecimento.

A partir dessa afirmação, constatamos que o mundo da vida já está sempre interpretado pela linguagem. Os indivíduos, por um lado, “encontram-se num mundo aberto e estruturado linguisticamente e se nutrem de contexto de sentido gramaticalmente pré-moldados” (HABERMAS, 1990b, p. 52) e, por

outro lado “o mundo da vida, aberto e estruturado linguisticamente, encontra o seu ponto de apoio somente na prática de entendimento de uma comunidade de linguagem.” (HABERMAS, 1990b, p. 32)

A guinada linguística, apresentou a linguagem como *médium* constitutivo e intransponível de todo sentido e validade e, por isso,

> não é possível 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 algo. (HABERMAS, 1990b, p. 77)

É assim que Habermas mostrou a necessidade da passagem da filosofia da consciência para a filosofia da linguagem. No entanto, a guinada linguistica num primeiro momento, estaria limitada ao estudo da dimensão semântica da linguagem, e, com isso, sem levar em conta as relações que se estabelecem entre os sujeitos. Por isso, Habermas propõe, como complemento à primeira guinada, a guinada pragmática, como já destacamos no início desta seção.

### 3.1.2 A guinada pragmática

A guinada linguística priorizou, fundamentalmente, a dimensão semântica da linguagem, ou seja, as relações dos sinais com o significado. E nesse sentido, a análise semântica reproduziu o esquema da relação sujeito-objeto, da filosofia da consciência, na medida em que limitavam-se à análise da relação entre sentenças (linguagem) e estado-de-coisas (mundo). Desse modo, o estudo da dimensão semântica da linguagem negligenciou, segundo Habermas, o conjunto da comunicação.

Nesse sentido, o estudo da dimensão pragmática da linguagem amplia a solução do paradigma (linguagem) a partir do momento em que se apoia numa relação de três termos – linguagem, mundo e participantes de uma comunidade linguística –, portanto, a relação sujeito-objeto, que era uma relação monológica, passa a ser uma relação dialógica.

A partir da análise da dimensão pragmática da linguagem, isto é, a linguagem enquanto forma de comunicação, constatou que o uso de sentenças com uma intenção comunicativa buscava alcançar um entendimento sobre algo. Assim, segundo Habermas, alcançar entendimento sobre algo é o objetivo fundamental da fala humana. Com isso, o entendimento visa

> a produção de um acordo, que termina na comunidade intersubjetiva da compreensão mútua, do saber compartilhado, da confiança recíproca e da concordância de uns com os outros. O acordo descansa sobre a base do reconhecimento de quatro correspondentes pretensões de validades: inteligibilidade, verdade, correção e sinceridade. (HABERMAS, 1989a, p. 301)

Desse modo, a guinada pragmática mostrou que a linguagem é o *médium* intransponível de todo sentido e validade e que a linguagem enquanto *médium,* realiza três funções: 1) a função expressiva, que serve para expressar as intenções de um falante; 2) a função representativa, que apresenta estados de coisas; e 3) a função interpelativa, que estabelece relações intersubjetivas. (HABERMAS, 1989a). Assim, a linguagem sempre mediatiza a relação significante entre sujeito-objeto e, consequentemente, toda relação sujeito-sujeito. A linguagem entendida nesta dimensão pragmática implica um entendimento sobre algo, isto é, implica um entendimento sobre os sentidos das palavras usadas e sobre o sentido do ser das coisas medidas pelos significados das palavras.

Com isso, a dimensão pragmática da linguagem já está presente no uso dos sinais de uma língua, em outras palavras, na relação dos sinais com o sujeito e com o uso que eles fazem dos sinais. Assim, constatamos que todo ato de fala tem uma dupla estrutura performativo-proposicional: 1) um elemento

performativo que estabelece uma forma determinada de comunicação e nesse plano intersubjetivo, falante e ouvinte estabelecem mediante atos ilocucionários, relações que permitem entender-se entre si (HABERMAS, 1989a); 2) e um elemento proporcional que constitui o conteúdo da comunicação em que, nesse plano de experiência e estados de coisas, falante e ouvinte buscam entender-se sobre algo mediante a função fixada por (1) (HABERMAS, 1989a). Sob essa perspectiva, toda proposição envolve uma atitude comunicativa, que nos relaciona com os outros indivíduos, e uma atitude semântica - referencial, que nos relaciona com algo do mundo. Sendo assim, “os participantes de um diálogo, ao satisfazer a dupla estrutura de fala, tem que comunicar simultaneamente em ambos os níveis, tem que unir a comunicação de um conteúdo com a comunicação a cerca do sentido em que se emprega o conteúdo comunicado”. (HABERMAS, 1989a, p. 342)

A dupla estrutura de todo ato de fala revela um elemento fundamental da linguagem: “a reflexividade que é inerente à linguagem” (HABERMAS, 1989a, p. 342), isto é, as linguagens naturais possuem uma auto-reflexividade própria. Elas possuem uma capacidade de se auto-explicar e de se auto-interpretar. Assim, em todo ato de fala, os participantes precisam, ao comunicarem-se nos dois planos, no ilocucionário e no proporcional, buscar a manutenção contínua de uma coerência entre eles.

Portanto, toda proposição envolve uma atitude comunicativa, que nos relaciona com os outros indivíduos, e uma atitude semântica – referencial, que nos relaciona com algo do mundo.

Para Habermas, a virada linguística pragmática da filosofia mostrou, que na estrutura da linguagem está presente uma exigência de racionalidade, a partir do momento em que o falante, ao se comunicar com o ouvinte dentro da comunidade linguística , buscar o *entendimento sobre algo*. Assim, é preciso uma nova racionalidade que permita o acordo racional e dialógico entre os sujeitos: a razão comunicativa.

## 3.2 Racionalidade Comunicativa

O resultado da virada linguística pragmática foi, segundo Habermas, o aparecimento de uma nova racionalidade: a razão comunicativa. Ela supera a racionalidade instrumental da filosofia da consciência, que centrada no sujeito, proporcionava um controle instrumental sobre a natureza, a partir do momento que busca o entendimento mútuo e, promove um acordo racional entre os sujeitos.

Para a filosofia da consciência, a racionalidade é medida, por um lado, pela maneira como a subjetividade solitária se orienta pelas suas representações e, por outro, pelos critérios de verdade que, regulam as relações do indivíduo que conhece e age segundo fins com o mundo de objeto. A filosofia da linguagem concebe o saber como algo mediado pela comunicação e, por isso, entende a racionalidade como a capacidade que os sujeitos, que participam de uma interação comunicativa, têm de orientar-se por pretensões de validade.

Logo um sujeito se exprime racionalmente, segundo Habermas, na medida em que se orienta performativamente por pretensões de validade (HABERMAS, 1989a). Com isso, esse sujeito não se comporta apenas de modo racional, mas é, sobretudo, racional, pois pode justificar seu agir por pretensões de validade.

Mas quais são, então, as pretensões de validade que o sujeito levanta com os seus atos de fala? Para Habermas (1989a), em todo ato de fala estão presentes quatro pretensões de validade: pretensão à compreensibilidade, pretensão à verdade, pretensão à correção normativa e pretensão à sinceridade.

Ao se relacionar com os mundos objetivo, social e subjetivo, o sujeito levanta para cada um desses mundos uma determinada pretensão de validade. Ele espera, ao relacionar-se com o mundo objetivo, que o conteúdo proposicional do seu ato de fala seja aceito como verdadeiro; ao relacionar-se com o mundo social, deseja que suas manifestações sejam aceitas como corretas e, ao

relacionar-se com o mundo subjetivo, espera que suas intenções sejam consideradas sinceras. A pretensão à compreensibilidade diz respeito à determinada competência de regra que dispomos, ou seja, o nosso enunciado será compreensível ao ouvinte quando ele for bem formado gramaticalmente e pragmaticamente.

Assim, a pretensão à compreensibilidade só pode ser satisfeita quando falante e ouvinte dominarem a mesma língua. Quando acontece o contrário, de falante e ouvinte não falarem a mesma língua, será necessário, segundo Habermas, um esforço hermenêutico para alcançar um esclarecimento semântico. Se falante tem a intenção de comunicar um conteúdo proporcional verdadeiro, ele levanta a pretensão à verdade; já na pretensão à sinceridade, o falante tem de querer expressar suas intenções de formar veraz, para que o ouvinte possa crer em sua manifestação; e por último, os mandamentos, os processos, os conselhos, isto é, as manifestações normativas orientadas, implicam pretensão à correção. (HABERMAS, 1989a)

Além disso, os atos de fala proferidos pelo falante não podem ser aceitos parcialmente pelo ouvinte, mas devem basear sua validade em algumas condições, a saber: (1) a oração deve obedecer às estruturas gramaticais aceitas; (2) o enunciado deve ser verdadeiro; (3) a intenção do falante deve ser veraz; (4) e a manifestação deve ser normativamente correta (HABERMAS, 1989a). É por isso que o ouvinte pode, diante do ato de fala do falante, recusar, indagar ou aceitar. Por isso,

> um falante possa motivar racionalmente um ouvinte à aceitação de semelhante oferta não se explica pela validade do que é dito, mas, sim, pela garantia assumida pelo falante, tendo um efeito de coordenação, de que se esforçará, se necessário, para resgatar a pretensão erguida. Sua garantia, o falante pode resgatá-la, no caso de pretensões de verdade e correção, discursivamente, isto é, aduzindo razões; no caso de pretensões de sinceridade, pela consistência de seu comportamento. (HABERMAS, 1989c, p.79)

O falante, ao se comunicar com um ouvinte, visa se fazer entender a respeito de algo. Esse entendimento, segundo Habermas, “é o processo de construção de um acordo sobre a base pressuposta das pretensões de validade

reconhecidas em comum". (HABERMAS, 1989c, p. 301). Esse acordo entre os participantes fundamenta-se sobre a base das quatro pretensões de validade. Assim,

> o falante pode atuar ilocucionariamente sobre o ouvinte e este, por sua vez, atuar ilocucionariamente sobre o falante porque as obrigações típicas dos atos de fala vão associadas com pretensões de validade suscetíveis de exame cognitivo, quer dizer, porque a vinculação recíproca tem um caráter racional. (HABERMAS, 1989c, p. 362-363)

Então, a racionalidade comunicativa compõe-se de pretensões de validade que se resolvem discursivamente. Passaremos, agora, ao conceito de mundo da vida.

### 3.3 Mundo da Vida

As pretensões de validade que o falante levanta com seus atos de fala não estão situadas fora do mundo, mas, no mundo da vida.

O *mundo da vida* como um saber não-temático está, segundo Habermas, de modo implícito e pré-reflexivo. Assim, 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*". (HABERMAS, 1989c). O mundo da vida caracteriza-se como certeza imediata, como força totalizante e pelo holismo do saber que serve como pano de fundo. Enquanto uma certeza imediata, o mundo da vida "mostra-se como uma forma intensificada e, não distante, deficiente, do saber". (HABERMAS, 1989c, p.92) Como força totalizante, o mundo da vida "forma uma totalidade que possui um ponto central e limites indeterminados, porosos e, mesmo assim, intransponíveis, que vão recuando" (HABERMAS, 1989c, p. 92). Por último, o mundo da vida, enquanto holismo, se torna emaranhado, ou

seja, “nele os componentes encontram-se liquefeitos”. (HABERMAS, 1989c, p. 93)

Mas quais são os elementos que se encontram emaranhados no mundo da vida? Para Habermas, o mundo da vida estrutura-se a partir da cultura, da sociedade, das estruturas de personalidade e da linguagem.

Conforme Habermas, cultura “é o armazém do saber, do qual os participantes da comunicação extraem interpretações no momento em que se entendem mutuamente sobre algo” (HABERMAS, 1989c, p. 96). Assim, a cultura está encarnada em formas simbólicas que são, por sua vez, transmitidas pela tradição. É por meio da tradição que o *ethos* de cada grupo social se exprime. Por isso, esse elemento do mundo da vida mereceu um destaque maior de Habermas, pois é a partir da cultura, como acervo do saber (tradição), que foi permitida a análise genealógica do teor cognitivo da moral. Veremos, no Capítulo 4, como Habermas reconstruirá as intuições morais presentes no mundo cotidiano da vida.

A sociedade, por sua vez, “compõe-se de ordens legítimas através das quais os participantes da comunicação regulam sua pertença a grupos sociais e garantem solidariedade” (HABERMAS, 1989c, p. 96). Por último, Habermas identifica “entre as estruturas de personalidade todos os motivos e habilidades que colocam um sujeito em condições de falar e de agir, bem como de garantir sua identidade própria”. Portanto, o mundo da vida é o horizonte não-questionado e não-problematizado no qual os sujeitos das interações dialógicas se movem para se comunicarem.

Dessa forma, os componentes do mundo da vida – a cultura, a sociedade e as estruturas da personalidade – formam, segundo Habermas, “conjuntos de sentido complexos e comunicantes, embora estejam incorporados em substratos diferentes”.

Logo, as práticas comunicativas cotidianas se estendem sobre a cultura, a sociedade e sobre as estruturas da personalidade, “constituindo o meio através

do qual se forma e se reproduz a cultura, a sociedade e as estruturas de personalidade". (HABERMAS, 1989c, p. 96)

A linguagem, segundo o autor, desempenha uma função importante no mundo da vida. Ela é o *médium* de constituição e reprodução das estruturas do mundo da vida. Além disso, tem como função buscar o entendimento mútuo, coordenar as ações e promover a socialização. Desse modo, as estruturas do mundo da vida são reproduzidas por meio da continuação do conhecimento válido, estabilização da solidariedade de grupo e da socialização de atores responsáveis.

> A reprodução cultural assegura a ligação das novas situações apresentadas [...] às condições existentes do mundo: garante a continuidade da tradição e uma coerência do saber suficiente para necessidade de entendimento própria à práxis cotidiana. A integração social assegura a ligação das novas situações apresentadas [...] às condições existentes do mundo [...]. A socialização dos membros assegura, finalmente, a ligação das novas situações apresentadas [...] à condição existente do mundo [...]. Nesses três processos de reprodução renovam-se, portanto, os esquemas de interpretação suscetíveis de consenso (ou "saber válido"), as relações interpessoais ordenadas legitimamente (ou "solidariedades"), assim com as capacidades de interação (ou "identidades pessoais"). (HABERMAS, 2000, p. 477)

Os elementos do mundo da vida não são sistemas que formam ambientes uns para os outros, mas eles interagem entre si por meio da linguagem. Os sistemas de ação, por exemplo, responsáveis pela reprodução cultural (escolas), pela integração social (direito) ou pela socialização (família), não funcionam como sistemas separados. Elas interagem, por meio da linguagem, mantendo a totalidade do mundo da vida.

O mundo da vida possui, segundo Habermas, um *status* diferente dos conceitos formais de mundo. Os mundos objetivo, social e subjetivo são

> juntamente com as pretensões de validade susceptíveis de crítica, o acervo 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 sejam possível referir-se a estes como a algo no mundo objetivo, como algo normativo ou como algo subjetivo. (HABERMAS, 2003d, p. 178-179)

Assim, 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 mundo social); e em que podem criticar e exibir os fundamentos dessas pretensões da validade, resolver seus dissentimentos e chegar a um acordo.. (HABERMAS, 2003d, p. 179)

Desse modo, o que distingue o mundo da vida dos conceitos formais de mundo está no fato de que o entendimento é constitutivo do mundo da vida, enquanto que os conceitos formais de mundo formam, segundo Habermas, um sistema de referência para aquilo sobre o que entendimento é possível.

Vimos que a virada linguístico-pragmática, que resultou em uma nova racionalidade (a razão comunicativa) situada no mundo da vida, permitiu a Habermas a construção de um novo marco teórico que possibilitará, consequentemente, a elaboração de uma nova resposta ao problema da validade das normas morais. Assim, no terceiro e último capítulo desta dissertação, veremos a resposta habermasiana ao problema.

# 4 A VALIDADE DAS NORMAS MORAIS

Iniciamos o primeiro capítulo desta dissertação apresentando o problema da validade das normas morais. Vimos que, para Habermas (2004), o sentido da validade deontológica das normas e juízos morais só pode ser apreendido em analogia com o conhecimento. Assim, este teórico retoma uma questão clássica da ética: o problema da relação entre a razão prática e a razão teórica. O problema de saber qual é a racionalidade própria do agir humano foi respondido, primeiro, por Aristóteles e, depois, por Kant. No entanto, essas duas respostas se apresentam insatisfatórias. As abordagens não-cognitivas também não conseguiram explicar a validade das normas morais. Com isso, este viu a necessidade de construir uma nova resposta ao problema.

Entretanto, para ele, ela não pode ser construída dentro do paradigma da filosofia da consciência, mas, sim, a partir de um novo paradigma: o da filosofia de linguagem.

O Capítulo 3 teve o objetivo de mostrar o marco teórico que permitirá a Habermas a construção de uma resposta ao problema. Desse modo, mostramos a guinada linguístico-pragmática que permitiu a esse teórico elaborar o conceito de racionalidade comunicativa e retomar o conceito de mundo da vida de Husserl. Com isso, estamos prontos para, no terceiro capítulo, apresentar a resposta de Habermas ao problema da validade das normas morais.

Este capítulo tem a tarefa de clarificar a resposta habermasiana ao problema da validade das normas morais. Assim, ele se estrutura em quatro momentos. O primeiro momento retoma a questão da relação entre verdade (razão teórica) e correção (razão prática), presente no texto *A relação entre Questões Práticas e Verdada*, e tenta oferecer uma primeira resposta ao problema. Mostraremos, no segundo momento, a tentativa de Habermas de fundamentar as normas morais a partir do princípio moral. No terceiro momento, discutiremos o papel da análise genealógica para a Ética do Discurso e, em particular, para o problema da validade das normas. E, por último, veremos, no quarto momento, qual é o sentido da validade das normas morais.

## 4.1 A relação entre questões práticas e verdade

Vimos que, para Habermas (1980), o sentido da validade deontológica das normas e dos juízos morais está em analogia com o conhecimento. Assim, para mostrar a validade normativa, ele retornou à questão clássica da ética: a relação entre a razão teórica e a razão prática. Primeiro, vimos a tentativa de Aristóteles em responder a este problema ao propor, na *Ética a Nicômaco*, uma analogia entre *phronésis* e *sophia.* Para Habermas (1980), a resposta aristotélica é limitada, pois a *phonésis* não consegue traduzir o caráter obrigatório dos deveres morais em termos de validade categórica de normas

morais. Kant (apud HABERMAS, 2004), por sua vez, elaborou uma concepção deontológica da moral, em que propôs um uso teórico e um uso prático da razão. No entanto, a concepção kantiana está presa ao paradigma da filosofia da consciência e não oferece, por isso, nenhuma resposta atual para o problema da relação entre correção e verdade.

No texto *A relação entre Questões Práticas e Verdade* Habermas (1980) retoma o problema da relação entre a razão teórica e a razão prática e tenta oferecer uma primeira resposta ao problema. Porém, inicialmente, ele mostra como as abordagens não-cognitivas respondem a esse problema.

Habermas distingue, nas abordagens não-cognitivas, duas importantes linhas, a saber: a empirista e a decisionista. Essas duas linhas concordam com a ideia de que os conflitos morais não podem ser resolvidos por razões, pois as premissas de valor das quais inferimos sentenças morais são irracionais. Assim, para o empirismo, empregamos sentenças práticas "para expressar as atitudes e necessidades do orador, seja para conduzi-lo, seja para manipular disposições de comportamento no ouvinte". (HABERMAS, 1980, p. 130). O decisionismo mostrou que as sentenças práticas "pertencem a um domínio autônomo que está sujeito a uma lógica diversa daquelas dominantes sentenças teóricas-empíricas e daqueles conexas a atos de crenças ou decisão, em vez de experiências".(HABERMAS, 1980, p.130).

A proposta de Ilting (apud HABERMAS, 1980), que apresentamos no primeiro capítulo, relaciona argumentos do empirismo e do decisionismo, com o objetivo de rejeitar a pretensão cognitivista de justificação de normas. Contudo, Ilting deixou sem explicação, como vimos anteriormente, um elemento fundamental do significado das normas: a validade normativa. Para este autor, um contrato fundamenta-se em uma norma reconhecida pelas partes envolvidas. No entanto, uma norma que entra em vigor por opção das partes contratadas não pode conter uma disputa cognitiva, isto é, uma justificação de sentenças práticas, pois o componente das sentenças é motivado empiricamente. Sob essa mesma perspectiva, Habermas mostra que as abordagens não-cognitivas não conseguem oferecer uma resposta satisfatória ao problema clássico da

ética – relação entre a razão teórica e a razão prática – e, consequentemente, ao problema da validade das normas morais.

Habermas distinguiu, a partir da crítica às abordagens não-cognitivas, as pretensões de validade do mero sentido imperativo de uma demanda. Assim, a validade das normas morais não pode se fundamentar na obrigação de um indivíduo em não modificá-las, pois se os diferentes e diversos interesses podem modificar a qualquer momento, não podemos, com isso, diferenciar claramente a pretensão de validade de uma norma moral diante do sentido imperativo de uma demanda. Além disso, se existissem apenas motivos empíricos, um motivo seria tão bom quanto outro e cada um terminaria justificado por sua própria existência. Desse modo, os únicos motivos que podem ser distinguidos dos outros, para Habermas, são aqueles que apresentam razões.

Logo, só podemos explicar a pretensão de validade das normas morais a partir do *acordo motivado racionalmente*, isto é, o consenso sobre determinada norma só pode efetuar-se *com razões*. Assim, a pretensão de validade normativa baseia-se no reconhecimento motivado racionalmente das normas morais e não nos atos volitivos irracionais das partes envolvidas como queriam as abordagens não-cognitivas da moral. A validade das normas morais está baseada nas pretensões de validade que podem ser reconhecidas intersubjetivamente por razões. Com isso, o modelo apropriado para os envolvidos no discurso prático, segundo Habermas (1980), é a *comunidade de comunicação*, pois será através dela que os envolvidos poderão testar a pretensão de validade das normas e, caso aceitem com razões, possam chegar à convicção de que essas normas pragmáticas estão certas. Esse consenso reflete o componente cognitivo das normas morais. Assim,

> o componente das normas não é, pois, limitado ao conteúdo proposicional das expectativas, normatizadas de comportamento. A pretensão de validade normativa é em si cognitiva, no sentido de suposição (embora contra os fatos), que poderia ser redimida discursivamente, isto é, fundamentada no consenso dos participantes através da argumentação. (HABERMAS, 1980, p. 133)

As abordagens não-cognitivas carecem, segundo Habermas, da possibilidade de justificar sentenças, isto é, da argumentação moral. Isto fica demonstrado nos exemplos de Weber e Popper. Ambos propõem um tratamento decisionista da problemática do valor, mas deixam um espaço para a possibilidade de argumentação moral. Para Habermas, o erro dessas abordagens se localiza no limitado conceito de racionalidade, que só permite argumentos dedutivos. A consequência disso é que o argumento dedutivo não produz novas informações e se limita em duas tarefas: 1) testa analiticamente a consistência das premissas de valor e 2) testa empiricamente as possibilidades de metas selecionadas segundo perspectivas de valor. Portanto, “esta espécie de crítica racional dos valores de nenhum modo muda a irracionalidade de opção da preferência do próprio sistema” (HABERMAS, 1980, p. 134)

Contra essas abordagens não-cognitivas, Habermas recorre a Peirce e a Toulmin, pois atesta que ambos perceberam a força do argumento motivado racionalmente e que o progresso do conhecimento acontece através de argumentos substanciais. Argumentos substanciais têm o papel de dirimir pretensões de validade, sejam as pretensões à verdade ou à correção. Assim, esses argumentos têm a força de convencer os envolvidos em discursos de uma pretensão de validade, ou seja, eles promovem fundamentos racionais para o reconhecimento de uma determinada norma como válida.

> Argumentos substanciais são explicações e justificações, isto é, unidades pragmáticas, nos quais não são sentenças, porém atos de discurso [...] são correlacionados. O aspecto sistemático da sua conexão tem de ser esclarecido dentro da moldura de uma lógica do discurso. (HABERMAS, 1980, p. 136)

Habermas apresenta quatro condições para que o consenso, surgido argumentativamente, possa expressar uma vontade racional: 1) “as freiadas pretensões de validade de afirmações, recomendações ou advertências, são objetos exclusivo de discussão” (Op. cit), 2) “os participantes, temas e contribuições não são restritos, exceto com referência à meta de testar as

pretensões de validade em questão" (Op. cit), 3) "nenhuma força, exceto a do melhor argumento, é exercitada" (Op. cit) e 4) "enquanto resultado, todos os motivos, exceto aquele da busca cooperativa da verdade, foram excluídos" (Op. cit). A realização dessas condições permite que o consenso sobre a recomendação para aceitar uma norma expresse uma vontade racional, posto que

> a vontade, formada discursivamente, pode ser chamada "racional", porque as propriedades formais do discurso e da situação deliberativa garantem suficientemente que um consenso só pode surgir através de interesses generalizáveis, interpretados apropriadamente, pelo que quero dizer necessidades que podem ser participadas comunicativamente. (HABERMAS, 1980, p. 137)

O consenso que surge por meio de interesses generalizáveis supera o limite da abordagem decisionista de questões práticas, que confirma a impossibilidade de separar, por argumentação, interesses generalizáveis de interesses particulares.

Na tentativa de responder ao problema de relação entre questões práticas e verdade e, consequentemente, ao problema da validade das normas morais, Habermas da mais um passo ao introduzir o princípio moral: o princípio de universalização. De acordo com Habermas, há importantes linhas de pensamento que retomam o princípio de universalização como, por exemplo, as propostas de Baier e Singer, que pretende retomar o imperativo categórico de Kant e reconstruí-lo dentro do paradigma da linguagem.

A introdução de um princípio moral fez surgir, segundo Habermas, o problema da justificação circular do princípio. No texto *A relação entre Questões Práticas e Verdade*, Habermas responde a esse problema:

> A problemática, que surge com a introdução de um princípio moral, está disposta assim que alguém veja que a expectativa da redenção discursiva das pretensões normativas de validade esteja contida já na estrutura da intersubjetividade e torne especialmente introduzidas as máximas de supérflua universalização. Ao assumirmos um discurso prático, supomos inevitavelmente uma situação ideal de discurso que,

> baseado na força das suas propriedades formais, só permita consenso através de interesses generalizáveis. (HABERMAS, 1980, p. 138)

Destacamos que a ampliação dessa resposta será desenvolvida no texto de Habermas, *Notas programáticas para a fundamentação de uma Ética do Discurso*.

## 4.2 O princípio de Universalização como fundamentação das normas morais

No texto *Notas programáticas para a fundamentação de uma Ética do Discurso,* Habermas (1989c) tem como objetivo propor uma abordagem cognitiva da ética que, por um lado, critica os tratamentos não-cognitivistas de questões práticas e, por outro, responde à questão sobre como é possível fundamentar as normas morais. Assim, Habermas amplia a sua resposta ao problema da validade das normas morais.

O primeiro passo de Habermas consiste em resolver as reduções empíricas do conceito de racionalidade. Essas reduções afastam as questões morais "da discussão racional na medida em que não podem ser respondidas do ponto de vista da racionalidade meio-fim" (HABERMAS, 1989, p. 63). Por isso, o autor recorre a fenomenologia linguística da consciência moral desenvolvida por P. F. Strawson, no intuito de "abrir os olhos ao empirista que se apresenta como cético moral para suas próprias intuições morais na vida cotidiana". (HABERMAS, 1989c, p. 63)

Strawson (1974 apud HABERMAS, 1989c) inicia suas reflexões analisando o ressentimento que é a atitude com a qual reagimos às ofensas. O ressentimento significa, para ele, uma expressão de juízo moral, pois se trata da desaprovação de uma injustiça praticada pelo outro sujeito. Contudo, existe a possibilidade do pedido de desculpa, ou seja, surge a probabilidade de recuperar a relação interativa desfeita por um indivíduo capaz de

responsabilizar-se por suas ações. Esse momento da interação de sujeitos capazes de falar e agir supera qualquer particularismo, pois a infração de uma expectativa normativa não tem validade apenas para os dois sujeitos envolvidos na ação, “mas para todos os membros de um grupo social, e até mesmo no caso de uma norma estrita, para todos os atores imputáveis em geral” (HABERMAS, 1989c, p. 68)

Com isso, a fenomenologia do fato moral desenvolvida por Strawson (apud HABERMAS, 1989, p. 70)· permite constatar “que os ressentimentos e as reações afetivas em geral remetem a critérios suprapessoais para a avaliação de normas e mandamentos” e “que a justificação prático-moral de um modo de agir visa um outro aspecto, diferente da avaliação afetivamente neutra de relações meio-fim, mesmo que esta possa ser derivada de pontos de vista do bem-estar social”.

Assim, ao se defender da redução empirista do conceito de racionalidade, a partir da proposta de Strawson, Habermas, (1989c, p. 78), defende uma abordagem cognitiva da ética e propõe uma resposta para a questão: “em que sentido e de que maneira podem ser fundamentados os mandamentos e normas morais”?

O próximo passo de Habermas (1989c) está em enfrentar as críticas que contestam a ideia de que as questões práticas são passíveis de verdade. Para responder a essa crítica, Habermas mostra de que maneira a verdade proposicional e a correção normativa assumem funções diferentes na coordenação de ações.

No Capítulo 3, ao falarmos do agir orientado para o entendimento mútuo, vimos que, para Habermas, as interações são comunicativas quando as pessoas envolvidas se põem de acordo para coordenarem seus planos de ação. Esse acordo se mede pelo reconhecimento intersubjetivo das pretensões de validade. Cada envolvido numa interação comunicativa ergue com seus atos de fala, ao buscar o entendimento mútuo, três pretensões de validade: 1) à verdade; 2) à correção e 3) à sinceridade. O falante que tenta

motivar um ouvinte a aceitar o que levantou com sua pretensão à sua validade não se explica, para Habermas, (1989c, p. 79) “pela validade do que é dito, mas, sim, pela garantia assumida pelo falante, tendo um efeito de coordenação, de que se esforçará, se necessário, para resgatar a pretensão erguida.”. O resgate é discursivo no caso de pretensões à verdade e à correção, isto é, através de razões. Dessa forma,

> tão logo o ouvinte confie na garantia oferecida pelo falante, entram em vigor aquelas obrigações relevantes para a seqüência da interação que estão contidas no significado do que foi dito. Assim, por exemplo, no caso de ordens e instruções, as obrigações de agir valem em primeira linha para o destinatário; no caso de promessas e declinações, para o falante; como de acordo e contatos, simetricamente para os dois lados; no caso de recomendações e advertências com teor normativo, assimetricamente para os dois lados. (HABERMAS,1989, p, 79-80)

As duas pretensões de validade discursivamente resgatáveis – verdade proposicional e correção normativa – desempenham, segundo Habermas, o papel da coordenação de ações de maneira diferente. Num primeiro momento, as proposições assertivas que são empregadas em atos de fala constatativos parecem estar, com os fatos, numa relação análoga à maneira pela qual as proposições normativas, que são empregadas em atos de fala regulativos, se relacionam à relações interpessoais legitimamente ordenadas. Ainda segundo Habermas, “a verdade da proposição significa a existência do estado de coisas assim como, analogicamente, a correção das ações significa o preenchimento de normas.” (HABERMAS,1989, p, 80). No entanto, há uma diferença significativa entre essas duas pretensões de validade e ela está na noção de que “os atos de fala se relacionam com as normas de maneira diferente do que com os fatos.”( HABERMAS,1989, p, 80)). Isto ocorre porque as pretensões à verdade “residem apenas em atos de fala, enquanto que as pretensões de validez normativas têm sua sede primeira em normas e só de maneira derivada em atos de fala.” (HABERMAS,1989, p, 79-80)

Outra crítica enfrentada por Habermas é da impossibilidade de fundamentar as pretensões de validade. Nesse caso, ele enfrenta essa crítica ao propor e

fundamentar o princípio de universalização. No discurso teórico, há um princípio-ponte que permite superar a distância entre as observações singulares e as hipóteses: o princípio da indução. No entanto, não há princípio correspondente no discurso prático. Toda investigação realizada sobre a lógica da argumentação moral leva à necessidade de propor um princípio moral que, enquanto regra de argumentação, possa exercer uma função equivalente à do princípio da indução no discurso teórico. Por isso, Habermas (1989) retoma a intuição que Kant exprimiu no imperativo categórico, ou seja, "a ideia subjacente que deve dar conta do caráter impessoal dos mandamentos morais válidos." (HABERMAS, 1989, p. 84) Assim, o princípio moral, segundo o primeiro, pode ser entendido de tal maneira que exclui como inválidas as normas morais que não possam encontrar consenso entre os envolvidos no discurso prático. Assim, o princípio moral deve assegurar que sejam aceitas como válidas as normas que exprimem uma vontade universal.

O princípio moral permite a formação imparcial do juízo que, por sua vez, se exprime em um princípio que induz cada um dos envolvidos em interações comunicativas a adotar a perspectiva de todos os outros. Com isso, toda norma válida deve satisfazer à condição de:

> que as consequências e efeitos colaterais, que (previsivelmente) resultarem para a satisfação dos interesses de cada um dos indivíduos do fato de ser ela [a norma válida] universalmente seguida, possam ser aceitos por todos os concernidos (e preferidos a todos as consequências das possibilidades alternativas e conhecidas de regragem). (HABERMAS, 1989, p. 86)

Habermas (1989) introduz esse princípio moral como uma regra de argumentação que permite aos envolvidos construírem acordos em discursos práticos sempre que as matérias possam ser orientadas conforme o interesse de todos os participantes. Ele apresenta uma versão que exclui uma aplicação monológica do princípio: "ele só regra as argumentações entre diversos participantes e contém até mesmo a perspectiva para argumentações a serem levadas a cabo, às quais estão admitidos como participantes todos os concernidos." (HABERMAS, 1989, p. 87) Por isso, os problemas que são

resolvidos em argumentações morais não podem ser superados monologicamente, exigindo, portanto, um esforço de cooperação. Assim, os envolvidos, ao entrarem em argumentações morais, prosseguem seu agir comunicativo numa atitude reflexiva para restaurar um consenso perturbado. A finalidade dos argumentos morais é, então, "dirimir consensualmente os conflitos da ação." (HABERMAS, 1989, p. 87) O resultado desse consenso é o acordo que dá expressão a uma vontade comum. Com isso, a validade das normas morais repousa no consenso.

> se as argumentações morais devem produzir um acordo desse gênero, não basta que um indivíduo reflita se poderia dar seu assentimento a uma norma. Não basta nem mesmo que todos os indivíduos, cada um por si, levem a cabo essa reflexão, para então registrar os seus votos. O que é preciso é, antes uma argumentação "real", da qual participem cooperativamente os concernidos. Só um processo de entendimento mútuo intersubjetivo pode levar a um acordo que é de natureza reflexiva; só então os participantes podem saber que eles chegam a uma comunicação comum. (HABERMAS, 1989, p. 84)

Além disso, o princípio moral (princípio de universalização) que Habermas propõe realiza uma reformulação discursiva do imperativo categórico de Kant: a validade das máximas não está mais no que o sujeito quer que seja uma lei universal, mas agora ele tem de submetê-la, a todos os envolvidos no discurso prático, a um exame discursivo de sua pretensão a universalidade. A formulação do princípio moral visa a realização cooperativa da argumentação.

> Por um lado, só uma efetiva participação de cada pessoa concernida pode prevenir a deformação de perspectiva na interpretação dos respectivos interesses próprios pelos demais. Nesse sentido pragmático cada qual é ele próprio a instância última para a avaliação daquilo que é realmente de seu próprio interesse. Por outro lado, porém, a descrição segundo a qual cada um percebe seus interesses deve também permanecer acessível à crítica pelos demais. As necessidades são interpretadas à luz de valores culturais; e como estes são sempre parte integrante de uma tradição partilhada intersubjetivamente, a revisão dos valores que presidem à interpretação das necessidades não pode de modo algum ser um assunto do qual os indivíduos disponham monologicamente.(HABERMAS, 1989c, p.88)

A Ética do Discurso se baseia, segundo Habermas (1989c), no princípio ético-discursivo (D) cuja orientação é a de que uma norma moral só tem validade

quando todos os envolvidos no discurso prático possam chegar a um acordo acerca da validade dessa norma. Contudo, o princípio “U” não pode confundido com o princípio “D”, que já pressupõe a possibilidade de fundamentação para a escolha de normas. O princípio “D” não pertence à lógica da argumentação, mas ele exprime a ideia fundamental de uma ética do discurso.

O consenso não passaria, para as abordagens não-cognitivas, de uma quimera, pois diante de um pluralismo de orientações axiológicas não é possível alcançar um acordo comum entre todos os envolvidos no discurso prático. Por isso, a proposta cognitivista da Ética do Discurso de Habermas se esforça para comprovar a existência de um princípio que possibilite o consenso. Com a introdução do princípio de universalização, Habermas dá um passo importante para a fundamentação das normas morais. Entretanto, com a introdução do princípio moral termina por gerar outra crítica dos céticos: para estes, o princípio de universalização não passaria de uma generalização precipitada da própria cultura ocidental. A essa crítica, Habermas responderá com a fundamentação transcendental do princípio moral.

A pretensão à universalidade do princípio moral é criticada pelas abordagens não-cognitivas por esconder uma “falácia etnocêntrica”, isto é, aquela não passaria de uma generalização precipitada da cultura ocidental. Essa crítica ainda será radicalizada por Hans Albert (apud HABERMAS, 1989), que critica a possibilidade da fundamentação de uma moral universalista. Em seu livro *Tratado sobre Razão Crítica*, Albert que transpôs para a esfera da filosofia prática o modelo epistemológico de Popper, com o objetivo de tomar o lugar do pensamento tradicional da fundamentação e da justificação, apresenta o trilema de Münchhausen, obstáculo que as tentativas de fundamentação de princípios morais enfrentam. De acordo com esse autor, o trilema “consiste em ter de escolher três alternativas igualmente inaceitáveis, a saber, ou admitir um regresso infinito, ou romper arbitrariamente a cadeia de derivação ou, finalmente, proceder por círculos.” (ALBERT apud HABERMAS, 1989c, p. 101) Portanto, o trilema impossibilita a fundamentação do princípio moral.

Contudo, Habermas (1989c) identifica um grande erro no trilema de Münchhausen. Em suas palavras,

> Esse trilema, todavia, tem um valor posicional problemático. Ele só aparece com a pressuposição de um conceito semântico de fundamentação, que se orienta pela relação dedutiva entre proposições e que se apóia unicamente no conceito da inferência lógica. Essa concepção dedutivista da fundamentação é, manifestamente, resultado, seletivo demais para a exposição das relações pragmáticas entre atos de fala argumentativos: os princípios de indução e da universalização só são introduzidas como regras de argumentação para lançar uma ponte sobre o hiato lógico nas relações não-dedutivas. Por isso, não se deve esperar para esses princípios-ponte eles próprios uma fundamentação dedutiva, que é a única admitida no trilema de Münchhausen. (HABERMAS, 1989c, p. 101- 102)

Karl-Otto Apel (apud HABERMAS, 1989) renova o modo da fundamentação transcendental com os meios fornecidos pela pragmática linguística e, de fato, invalida a objeção do trilema de Münchhausen. Apel, utilizando o conceito de contradição performativa, comprova que o ceticismo ético de Albert comete uma contradição performativa, ou seja, “ao engajar-se nessa argumentação, ele faz certas pressuposições inevitáveis em todo jogo da argumentação voltado para o exame crítico e cujo conteúdo proposicional contradiz o princípio.” (HABERMAS, 1989c, p. 103) Desse modo, Apel demonstra a possibilidade da fundamentação pragmático-transcendental do princípio moral.

O cerne da fundamentação do princípio moral consiste, segundo Habermas, em que toda argumentação, independente do contexto, “se baseia em pressuposições pragmáticas, de cujo conteúdo proposional pode-se derivar o princípio de universalização (U).” (HABERMAS, 1989c, p. 104) Sob esse viés, o princípio da universalização surge dos pressupostos necessários a toda forma de argumentação, seja teórica ou prática. A inevitabilidade desses pressupostos demonstra-se no fato de que todo sujeito que os nega é obrigado a utilizá-los em sua argumentação. Com isso, “a contradição performativa significa que qualquer argumentação se baseia em pressupostos necessários cujo conteúdo proposicional contradiz a afirmação feita.” (HABERMAS, 1989c, p. 102)

Após certificar-se da possibilidade de uma fundamentação pragmático-transcendental do princípio moral com Apel, Habermas apresenta o seu próprio argumento. Assim, avalia o argumento de Apel e abandona, sem prejuízos, a ideia de uma fundamentação última.

Uma objeção que Habermas faz ao argumento de Apel está no fato de não se compreender como "regras que são inevitáveis no interior dos discursos também possam reclamar validez para a regulação do agir fora das argumentações." (HABERMAS, 1989c, p. 109) A necessidade dessas normas não se transfere do discurso para a ação. Não se pode extrair, segundo Habermas (1989c, p. 109), normas morais das pressuposições da argumentação, pois as normas não são "da competência da teoria moral; elas devem ser consideradas como conteúdos que precisam ser fundamentados em discursos práticos." (HABERMAS, 1989c, p. 109) Assim, o objeto da reflexão pragmático-trascendental não são as normas morais, mas as regras de argumentação de caráter normativo.

Em função desses aspectos, Habermas retorna ao problema da fundamentação do princípio moral. O argumento pragmático-transcendental assume agora que "um argumento a que se pode recorrer para comprovar como o princípio de universalização, que funciona como regra da argumentação, é implicado por pressuposições da argumentação em geral." (HABERMAS, 1989c, p. 112) Essa exigência de ser satisfeita se todo sujeito que aceita as pressuposições comunicacionais universais e necessárias do discurso argumentativo e sabe, com efeito, o que significa justificar uma norma tem que presumir implicitamente a validade do princípio da universalização.

Habermas distingue – levando em conta o cânon aristotélico – três planos de pressupostos argumentativos. O primeiro plano refere-se ao pressuposto no plano lógico dos produtos. Nesse plano, as argumentações visam a produção de argumentos convincentes. Pressupostos nesse nível são regras lógicas e semânticas que não possuem conteúdo ético. Já no segundo plano, tem-se o pressuposto no plano dialético dos procedimentos. Nesse plano, as argumentações surgem como processos de entendimento mútuo que

possibilitam, ao falante e ao ouvinte, numa ação hipotética, examinar as pretensões de validade que se tornaram problemáticas. O terceiro plano, por seu turno, é o pressuposto no plano retórico dos processos. A argumentação, nesse plano, se apresenta como um processo comunicacional que, "em relação com o objetivo de um acordo racionalmente motivado, tem que satisfazer as condições inverossímeis." (HABERMAS, 1989c, p.111) É, pois, no discurso argumentativo que se revelam as estruturas de uma situação de fala que, consequentemente, é imunizada contra a repressão e a desigualdade.

Partindo desta análise habermasiana, Alexy (apud HABERMAS, 1989c, p. 112) propõe, a partir de aspectos processuais, as seguintes regras do Discurso: 1) "é lícito a todo sujeito capaz de falar e agir participar do Discurso" 2) (A) "é lícito a qualquer um problematizar qualquer asserção", (B) "é lícito a qualquer um introduzir qualquer asserção no Discurso" e (C) "é lícito a qualquer um manifestar suas atitudes, desejos e necessidades"; 3) "não é lícito impedir falante algum, por uma coerção exercida dentro ou fora do Discurso, de valer-se de seus direitos estabelecidos em (1) e (2)." Assim, os envolvidos no discurso prático que aceitassem as regras proposta por Alexy, segundo Habermas, passariam a dispor, no que se refere à noção de justificação de normas, de fortes premissas para a derivação de "U".

Além disso, ao mostrar que o princípio de universalização pode ser fundamentado, a Ética do Discurso, de acordo com Habermas, pode ser reduzida ao princípio ético-discursivo ("D") visto que só podem reclamar validade as normas que encontrarem – ou possam encontrar – o consentimento de todos os concernidos enquanto participantes de um Discurso Prático. Portanto, o único princípio moral é o princípio "U", que vale como regra de argumentação e pertence à lógica do discurso prático. É através dele que ocorre a fundamentação das normas morais.

Outra objeção de Habermas ao argumento de Apel é que esse tipo de fundamentação não pode pretender o *status* de uma fundamentação última. Segundo Habermas (1989c, p. 119), o esforço de Apel na fundamentação última da pragmática transcendental consiste em um "retorno inconsequente a

figuras do pensamento que ele próprio invalidara ao levar a cabo uma enérgica mudança de paradigma da filosofia da consciência para a filosofia da linguagem." Apel (HABERMAS, 1989c, p. 115) ancora a pretensão de fundamentação última da pragmática transcendental na "identificação reflexiva de uma operação previamente efetuada de maneira intuitiva, isto é, tão-somente sob as condições da filosofia da consciência." Ora, essa identificação nos é negada no instante em que nos movemos no plano analítico da pragmática da linguagem. Com isso, não sofremos nenhum prejuízo ao negarmos o "status" de uma fundamentação última à fundamentação pragmático-transcendental do princípio moral, mas, "ao contrário, a Ética do Discurso vai inserir-se, então, no círculo das ciências reconstrutivas que têm a ver com os fundamentos racionais do conhecer, do falar e do agir." (HABERMAS, 1989c, p. 103)

## 4.3 A contribuição da análise genealógica para a validade das normas morais

Habermas (2002a) defende, no texto "Uma visão genealógica do teor cognitivo da moral", que a Ética do Discurso justifica o conteúdo racional de uma moral do respeito para cada um e da responsabilidade solidária pelo outro. Contudo, ela faz isso, inicialmente, através da "reconstrução racional dos conteúdos de uma tradição moral abalada em sua base validativa religiosa." (HABERMAS, 2002a, p. 55) O questionamento que esse autor coloca é se ainda pode ser justificado o teor cognitivo dessa moral. Veremos, a seguir, os passos que Habermas dará para defender o conteúdo racional da moral.

A análise genealógica do teor cognitivo da moral, proposta por Habermas, pode ser dividida (didaticamente) em três etapas: 1) na primeira, a análise genealógica se dirige ao exame da tradição religiosa judaico-cristã, pois essa tradição religiosa consegue conferir às normas de um teor cognitivo; 2) na segunda etapa, a genealogia investiga, após a desvalorização do fundamento religioso de validação das normas na modernidade, algumas propostas da filosofia moral moderna que buscam reconstruir o conteúdo cognitivo das

intuições morais; e 3) na terceira etapa, após constatar que os esforços da filosofia moral moderna não conseguiram reconstruir o conteúdo das intuições morais cotidianas, a análise genealógica ajuda a Ética do Discurso a responder, primeiro, quais intuições morais são reconstruídas e, em segundo, como é possível fundamentar, a partir da teoria moral, o ponto de vista moral.

A análise genealógica da tradição religiosa inicia lembrando a base de validação religiosa de nossas normas morais. Desse modo, Habermas mostra que os ensinamentos bíblicos deram às normas uma forma pública de convencimento. Os mandamentos tinham de ser obedecidos, pois estavam munidos da autoridade de um Deus onipotente. No entanto, isso ainda não confere um conteúdo cognitivo para as normas. Tal conteúdo as normas ganharão quando forem interpretadas "como manifestação da vontade de um Deus onisciente e absolutamente justo e bondoso" (HABERMAS, 2002a, p. 19). Portanto, é a partir das duas dimensões – da ordem da criação e da história da salvação – que podem ser obtidos fundamentos ontoteológicos e soteriológicos que darão a força pública de convencimento das normas morais.

A justificação ontoteológica recorre, segundo Habermas, "a uma instalação do mundo devido à sábia legislação do deus criador." .(HABERMAS, 2002a, p. 19) Por isso, o homem e, com efeito, seu destino terão um lugar de destaque em meio a criação, posto que,

> aquilo que as coisas são por sua essência tem um conteúdo teleológico. Também o homem é parte de tal ordem essencial, é nela que ele pode ler quem ele é e quem deve ser. O conteúdo racional das leis morais obtém assim uma legitimação ontológica a partir da instalação razoável de todo o que é. (HABERMAS, 2002a, p. 20)

Por outro lado, a justificação soteriológica dos mandamentos morais recorre à justiça e à bondade de um Deus salvador, que resgatará a promessa de salvação no fim dos tempos. Assim, o caminho da salvação não está traçado por um sistema de normas, mas, fundamentalmente, por uma forma de vida autorizada por Deus. Desse modo, Deus é, ao mesmo tempo, juiz e salvador:

> à luz de seus mandamentos, Deus julga o modo como cada pessoa conduz sua vida, de acordo com seus méritos. Ao mesmo tempo seu espírito de justiça garante uma sentença apropriada para as histórias de vida de cada indivíduo, incomparáveis entre si, enquanto sua bondade leva em consideração simultaneamente a falibilidade do espírito humano e o caráter pecaminoso da natureza humana. (HABERMAS, 2002a, p. 20)

Diante disso, as normas morais ganharam validade através da justificação ontoteológica, que indica a ordem da criação, e da justificação soteriológica, que indica o caminho da salvação.

A ideia de um Deus que aparece *in persona* no dia do juízo final e que julgará todos significa, para Habermas, uma diferenciação entre dois aspectos da moral. O homem tem uma relação comunicacional com Deus: 1) como membro da comunidade de fiéis e 2) como indivíduo isolado na história de sua vida. Essa estrutura dialógica, segundo Habermas, caracteriza o relacionamento moral com o próximo, sob os pontos de vista da solidariedade e da justiça. A respeito desses pontos, vale destacarmos que

> a "solidariedade" baseada na qualidade de membro lembra o liame social que une a todos: um por todos. O igualitarismo implacável da "justiça" exige, pelo contrário, sensibilidade para com as diferenças que distinguem um indivíduo do outro. (HABERMAS, 2002a, p. 21)

Ocorre na modernidade "um deslocamento de autoridade epistêmica que passa das doutrinas religiosas às modernas ciências empíricas." (HABERMAS, 2002a, p. 21) Assim, o fundamento religioso de validação das normas morais perde a sua autoridade epistêmica com o advento da modernidade. Com a passagem para o pluralismo ideológico das sociedades modernas, as doutrinas religiosas da criação e da história da salvação perdem força e não conseguem explicar a validade normativa. Com isso, revela-se, uma importante questão genealógica: se é possível, após o desmoronamento da base religiosa de validação das normas morais, justificar o teor cognitivo de uma moral do igual respeito e da responsabilidade de todos? Desse modo, Habermas passa para a segunda etapa da sua análise genealógica, na qual procura examinar as tentativas da filosofia moral moderna de reconstruir, após a desvalorização do

fundamento religioso na modernidade, o conteúdo cognitivo das intuições morais.

Com a perda do fundamento religioso de validação de normas, o teor cognitivo da moral só pode ser reconstituído recorrendo à razão e a vontade de seus participantes. Por isso, “vontade” e “razão” são os conceitos básicos da teoria moral moderna. (HABERMAS, 2002a) O empirismo, por exemplo, entende a razão prática como a capacidade de determinação da vontade de acordo com as máximas da inteligência. Razão prática é entendida, portanto, como sendo a razão instrumental. Assim, o empirista leva em consideração apenas as razões *pragmáticas,* isto é, ele deixa a razão instrumental afetar a vontade. Essa é a base, como vimos no capítulo 1, em que os dois enfoques clássicos do empirismo - Hume e Hobbes - tentarão reconstruir o cerne racional de moral.

Vimos, no capítulo 1, que os esforços de Hume e Hobbes de reconstruírem as intuições morais do mundo cotidiano da vida fracassaram, pois ambos não conseguem justificar o teor cognitivo da moral apenas com razões pragmáticas. Outra importante teoria moral que tentou reconstruir o cerne racional de moral foi o utilitarismo.

O utilitarismo leva em consideração a autoconsciência dos indivíduos que agem moralmente, “seja tendo em vista sentimentos morais (como é o caso da tradição da filosofia moral escocesa), seja a orientação segundo normas vigentes (como no caso do contratualismo de cunho hobbesiano).” (HABERMAS, 2002a, p. 16) A autoconsciência dos sujeitos que julgam moralmente recai, segundo Habermas, em revisão. Em seus julgamentos morais deveriam exprimir-se apenas por motivos racionais, pois o utilitarismo oferece um princípio para fundamentar os julgamentos morais. Entretanto, o utilitarismo não consegue reconstruir o conteúdo cognitivo da moral, pois desconhece “o sentido individualista de uma moral do respeito igual a todos”. (HABERMAS, 2002a, p. 23).

Diferente do empirismo clássico de Hume e Hobbes e do utilitarismo, o não - cognitivo atenuado traz um avanço acerca da reconstituição das intuições

morais, pois não entende a razão prática como sendo a razão instrumental. Com isso, muda a relação de razão e vontade e da mesma forma o conceito de liberdade subjetiva. A liberdade se manifesta agora na autovinculação da vontade pelo discernimento. Discernimento significa uma decisão que pode ser justificada com ajuda de razões epistêmicas, isto é, acessíveis a todos. Assim, "uma reflexão prática só pode conduzir ao 'discernimento' se se estender para além do mundo do ator, de acesso subjetivamente privilegiado, para um mundo intersubjetivamente compartilhado". (HABERMAS, 2002a, p. 39)

Desse modo, a reflexão "sobre experiências, práticas e formas de vida comuns torna consciente um saber ético, do qual não dispomos graças apenas à autoridade epistêmica da primeira pessoa" (HABERMAS, 2002a, p. 39). Com a perspectiva da primeira pessoa do singular surgem os seguintes questionamentos: quem sou eu, quem eu desejaria ser e como deveria conduzir minha vida. No entanto, essa perspectiva não significa uma limitação egocêntrica, mas faz referência a uma história de vida que está sempre junta com as formas de vidas intersubjetivamente compartilhadas. Assim, do ponto de vista da primeira pessoa do plural, elas visam ao *ethos* comum, ou seja, buscam saber como nós, membros de uma comunidade moral, entendemos a nós mesmos, quais são os critérios que devemos orientar nossas vidas e o que é melhor para nós na perspectiva do todo.

> Ela articula valorações fortes, pelas quais orienta-se minha autoconsciência. A crítica das auto-ilusões e dos sintomas de uma forma de vida forçada ou alienada mede-se na idéia de uma vida vivida de modo consciente e coerente. (HABERMAS, 2002a, p. 41)

Assim, a liberdade de vincular a vontade humana às máximas da prudência se transforma, segundo Habermas, na liberdade de decidir-se por uma vida autêntica.

O ponto de vista ético começa a apresentar limites ao rebaixar a justiça a um valor entre outros valores existentes. A primazia do justo (que exprime o sentido categórico da validade das normas morais) diante do bom não pode ser

fundamentada enquanto as obrigações forem observadas somente da visão ética. Além disso, não pode existir um conceito eticamente neutro de justiça sem a primazia do justo sobre o que é bom, ou seja,

> Em sociedade ideologicamente pluralista, isso teria conseqüências desastrosas para a regulação de uma coexistência pautada na igualdade de direitos. Em tal caso, a igualdade de direitos dos indivíduos e dos grupos com identidades próprias somente poderia der garantida segundo escalas de medida que, por sua vez, são partes integrantes de uma concepção do bem aceita por todos uniformemente. (HABERMAS, 2002a, p. 42)

Portanto, segundo Habermas, o não cognitivo atenuado fica preso a uma perspectiva ética e não consegue justificar o conteúdo cognitivo da moral.

A filosofia moral que tem mais sucesso na reconstrução das intuições morais foi, segundo Habermas, a de Kant. Nas noções de Kant, uma lei moral é válida quando pode ser aceita por todos, a partir da perspectiva de cada um. Com isso, o ponto de vista moral é assumido pela pessoa quando ela age como um legislador democrático e consulta a si mesmo para saber se a norma proposta hipoteticamente poderia ser aceita por todos os envolvidos. Assim, a idéia de autolegislação traduz o ponto de vista moral. Cada pessoa, no papel de co-legislador, participa de uma empreitada cooperativa e aceita, conseqüentemente, uma perspectiva intersubjetiva 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.” (HABERMAS, 2002a, p. 46) Portanto, não será mais necessária a regra de ouro, pois a práxis legislativa só pode ser exercida em comum.

Em Kant, vontade e razão se interpenetram integralmente. Nesse sentido, ser livre significa a vontade autônoma pela razão de modo que.

> só age livremente aquele que permite que sua vontade seja determinada por sua compreensão daquilo que todos poderiam desejar. ”Só um ser racional tem a capacidade de agir segundo a representação das leis, isto é, segundo princípios, ou uma vontade. Como para a dedução das ações a partir das leis é necessária a razão, a vontade não é outra coisa do que razão prática. (HABERMAS, 2002a, p. 47)

Desse modo, para as obrigações morais alcançarem uma validade categórica precisam ”derivar-se de leis que emancipassem a vontade das determinações casuais (caso a vontade esteja comprometida com essas determinações) e que, por si mesmos, se mesclam à razão prática”. (HABERMAS, 2002a, p. 47)

Então, a ética de Kant demonstra, com a validade categórica dos mandamentos morais, a ligação de justiça e solidariedade. Além disso, mostra que a justiça está no nível da moral e não, como tentou o não-cognitivo atenuado, no nível ético, sendo apenas mais um valor entre outros valores. A justiça, para Kant, realiza julgamentos imparciais, em contextos independentes e a partir de razões epistêmicas.

Apesar de a ética kantiana ser a proposta mais bem sucedida na reconstrução do conteúdo cognitivo da moral, Habermas mostra que ela ainda está presa ao paradigma da filosofia da consciência e, por essa razão, não oferece nenhuma resposta conveniente para a teoria moral hoje.

O segundo momento da análise genealógica do teor cognitivo da moral, proposta por Habermas, parte das questões: ainda será possível justificar o conteúdo cognitivo da moral (justiça e solidariedade) após a perda do fundamento religioso? Será possível reconstruir as intuições morais? Por isso, o terceiro momento da análise genealógica mostrará se a Ética do Discurso consegue, por um lado, reconstruir o cerne racional da moral e mostrar que ainda se pode falar hoje de validação cognitiva de juízos e mandamentos morais e, por outro lado, se é possível fundamentar o ponto de vista moral.

As normas morais perderam, na modernidade, a autoridade epistêmica da religião e, por conseguinte, também a sua justificação ontoteológica e soteriológica. Por isso, a Ética do Discurso também sente essas consequências, já que não consegue conservar o conteúdo moral da tradição religiosa e nem preservar o sentido realista de validação própria às normas morais. Com isso, “de um lado, o saber moral desprende-se dos motivos subjetivos da ação, de outro lado, o conceito de moralmente correto torna-se diverso da concepção de um bem-viver desejado por Deus”. (HABERMAS,

2002a, p. 28-29) Essa separação entre moral e as questões de vida boa reflete a ausência de um substituto profano para a expectativa de salvação e, com efeito, perde o motivo mais forte para a obediência das normas morais.

A Ética do Discurso reforça a separação entre o juízo moral e a ação, pois introduz o ponto de vista moral. O discernimento que é alcançado discursivamente não se transfere para a ação. Assim, o problema da fraqueza de vontade continua presente. A existência de bons argumentos, segundo Habermas, não garante que outros motivos menos justificados acabem se tornando os mais fortes. Daí resulta a proposta habermasiana de completar a moral com o Direito.

A perda da base religiosa de validação de normas morais resulta na alteração do sentido de obrigatoriedade normativa. Por um lado, pela diferença entre o dever e o valor que abre espaço para normatividade. Por outro, porque realiza uma mudança de perspectiva: de Deus para o homem.

> "Validade" significa agora que normas morais contaram com a 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. Nessa concordância expressa-se duas coisas: a razão falível dos sujeitos em conselhos, que 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 destinatário. No sentido validativo das normas morais, ficam vestígios tanto de falibilidade do espírito humano que descobre, quanto de construtividade o espírito que projeta. (HABERMAS, 2002a. p. 51)

Portanto, a validade das normas morais depende agora da concordância de todos os envolvidos em um discurso prático, que testam juntos se a práxis que vem ao encontro é do interesse de todos.

Além de não conseguir manter integralmente o conteúdo moral da tradição religiosa, a Ética do Discurso não consegue também conservar o sentido realista de validade das normas morais. Assim, não é mais possível assimilar correção à verdade. Com isso, as proposições morais não podem ser mais verdadeiras ou falsas. Elas não descrevem fatos. Contudo, as proposições

morais podem ser, segundo Habermas, alvo de justificação ou fundamentação racional.

Desse modo, a Ética do Discurso consegue preservar, parcialmente, alguns elementos da tradição judaico-cristã, como a justiça e a solidariedade. Porém, os envolvidos em discursos práticos perderam, com o advento de modernidade, a base religiosa e necessitam, com isso, de construir o mundo moral com base em si mesmo. Essa transição para as sociedades modernas, com seu pluralismo de visões de mundo, constrange os membros de comunidades morais a continuarem "discutindo sobre juízos e posicionamentos morais munidos de razão, a despeito de já ter desmoronado seu consenso substancial de fundo no que concerne às normas morais subjacentes." (HABERMAS, 2002a, p. 55) Desse modo, restam apenas aos envolvidos em discursos práticas a recorrer às coisas que tem em comum: a vida comunicativa. Assim, eles "descobrem que a situação deliberativa na qual entram e que todos compartilham performativamente, oferece uma faixa formal, neutra do ponto de vista do conteúdo, a qual contém elementos comuns." (SIEBENEICHLER, 1998, p.351)

> Essa é uma base muito frágil, mas a neutralidade conteudística de sua subsistência comum pode representar também uma chance em face do constrangimento ocasionado pelo pluralismo de cosmovisões. Haveria perspectiva de encontrar um equivalente para a fundamentação conteudística-tradicional de um comum acordo normativo básico, caso a própria forma comunicacional em que se cumpre a reflexão prática comum redundasse em um aspecto sobre o qual fosse possível fundamentar normas morais e que, por ser impossível, fosse convincente para todo os envolvidos. (HABERMAS, 2002a, p. 57)

A partir disso, Habermas chega a três passos para uma fundamentação do ponto de vista moral. O primeiro passo para a fundamentação do ponto de vista moral é a introdução do princípio "D". O participante que admite que a argumentação é a única maneira de avaliar a imparciabilidade das normas morais já está adotando o princípio "D".

O segundo passo é a introdução do princípio "U". Depois da geneologia do teor cognitivo da moral, Habermas deu a seguinte formulação para "U":

> Que uma norma só é válida quando as consequências, presumíveis e os efeitos secundários para os interesses específicos e para as orientações valorativas de cada um, decorrentes do cumprimento geral dessa mesma norma, podem ser aceitos sem coação por todos os atingidos em conjunto. (HABERMAS, 2002a, p. 58)

Além disso, a "aceitação geral e não coativa" estabelece "o aspecto sob o qual as razões apresentadas extraem dos motivos para a ação o sentido relativo aos atores, e sob o qual assumem um sentido epistêmico sob o ponto de vista da consideração simétrica." (HABERMAS, 2002a, p. 59) Segundo Habermas, falta para a operacionalidade de "D" uma regra para a argumentação que aponte como as normas podem ser fundamentadas. O terceiro e último passo é a satisfação que talvez os envolvidos têm com o princípio "U", à medida que ele se mostre e não conduza a resultados contra-intuitivos.

> O cerne da fundamentação do ponto de vista moral consiste, para a ética discursiva, em que só mediante uma razão argumentativa é possível transferir o teor normativo desse jogo de linguagem epistêmico para a seleção de normas comuns acionais, sugeridas em discursos práticos [...] A obrigatoriedade moral não pode resultar, por si só, de algo como uma imposição transcendental de pressupostos argumentativos inevitáveis; mais que isso, ele se liga a objetos peculiares do discurso prático – a normas nele introduzidas, e às quais remontam razões arregimentadas nas reuniões em conselho. (HABERMAS, 2002a, p. 61)

A Ética do Discurso reconstrói, parcialmente, o conteúdo cognitivo da moral e, com isso, contribui para a justificação da validade das normas morais, isto é, a justificação da validade de normas tem de pressupor a existência dos dois elementos reconstruídos: a justiça e a solidariedade. Assim, a práxis de justificação permite que os participantes, pressupondo os princípios "U" e "D", consigam fundamentar imparcialmente as normas morais e possam estabelecer, com isso, um consenso ao qual se incluem todas as reivindicações de todos os envolvidos sobre quais são as normas mais justas para a construção de uma sociedade mais humana e solidária.

Ao demonstrar o conteúdo racional da moral, Habermas deixa transparecer o universalismo que defende que é o universalismo sensível às diferenças. Para ele,

> O respeito reciprocamente equânime por cada um, exigido pelo universalismo sensível a diversificações, é do tipo de uma inclusão não-niveladora e não-apreensória do outro em sua alteridade" (HABERMAS, 2002a, p. 57)

O respeito "para todos e cada um não se estende aqueles que são congêneres, mas à pessoa do outro ou dos outros em sua alteridade." (HABERMAS, 2002a, p. 7) Assim, a inclusão "não significa aqui confinamento dentro do próprio e fechamento diante do alheio" (HABERMAS, 2002a, p. 8), ao contrário, a inclusão do outro "significa que as fronteiras da comunidade estão abertas a todos – também e justamente aqueles que são estranhos um ao outro – e querem continuar sendo estranhos." (HABERMAS, 2002a, p. 8). Desse modo, a noção de comunidade moral deixa transparecer o universalismo sensível às diferenças defendido por Habermas: um universalismo sensível as diferenças.

## 4.4 O sentido da validade deontológica das normas morais

Habermas (2004b) retoma, no texto *Correção versus Verdade*, o problema clássico da ética: a relação entre a razão teórica e a razão prática. Ele propõe, de início, uma análise genealógica do problema. Segundo esse autor, as religiões universais perderam, na modernidade, seu caráter obrigatório universal e sua credibilidade pública. Daí a necessidade de uma fundamentação, que só pode ser feita pela "razão". Quando se parte dessa genealogia impõe-se, segundo o filósofo, uma compreensão do saber moral por analogia com o conhecimento. Além disso, uma interpretação cognitivista da validade deontológica de normas morais, que leva em conta o sentimento do "respeito à lei" como um "fato da razão", só é possível a partir de uma concepção da moral que estabelece uma analogia com o conhecimento.

Kant segue Aristóteles (HABERMAS, 2004) na medida em que distingue o uso teórico do uso prático da razão. Mas, diferente do filósofo grego, ele não

rebaixa a razão prática a um nível inferior de conhecimento. A razão teórica unifica a multiplicidade de conhecimento empírico, enquanto a 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’”. (HABERMAS, 2004b, p. 270) Entretanto, essas duas respostas ao problema encontram dificuldades. A analogia sugerida por Aristóteles entre *phronésis* e *episteme* não traduz o caráter categórico das normas morais em termos de validade categórica de juízos morais. Por sua vez, a resposta kantiana ao problema ainda está presa à arquitetura do idealismo transcendental como um todo. Por isso, ela não oferece uma resposta atual para o problema da relação entre a razão teórica e a razão prática.

Contudo, surgiram outras abordagens que retomaram este problema. Segundo Habermas, as abordagens não-cognitivas “pretendem reportar o conteúdo dos juízos morais diretamente a sentimentos, disposições ou decisões de sujeitos que tomam uma posição”. (HABERMAS, 2004b, p. 271) Essas abordagens cometem inúmeros erros para explicar por que proposições normativas comportam-se, do ponto de vista gramatical, de modo diferente de proposições na primeira pessoa.

O contratualismo consegue conservar um teor cognitivo em confrontações morais na medida em que direciona a validade das normas morais ao ajuste entre egoístas racionais, ou seja, “a uma feliz harmonia de seus respectivos interesses”. (HABERMAS, 2004b, p. 271). Entretanto, a soma das motivações racionais, que levam cada sujeito a dar seu consentimento à luz de seus interesses, ainda não explica, segundo Habermas (2004b), o caráter obrigatório das normas morais. Portanto, desaparece a pretensão de validade categórica das normas que podem ser justificadas (do ponto de vista de universalização) na descrição revisionista do contratualismo.

O problema da relação entre correção e verdade também será retomado pela psicologia cognitivista do desenvolvimento, que estende o conceito epistêmico do aprendizado ao desenvolvimento da consciência moral. Ela também

trabalha com a concepção de que os juízos morais estão calcados numa analogia com verdade.

Para Kohlberg (apud HABERMAS, 1989), o domínio das operações cognitivas é uma condição importante do aprendizado de níveis correspondentes do juízo moral. Porém, isto não significa que o juízo moral seja uma mera aplicação de um nível de inteligência aos problemas morais. Por isso, esse autor fala de um "isomorfismo" das "formas lógicas" e "moral" do juízo. Entretanto, a unidade da razão, que garante a analogia entre conhecimento (verdade) e intuição moral (correção), ainda se mantém, segundo Habermas (2004b), obscura.

Piaget (HABERMAS, 1989), por sua vez, fala de um "paralelismo", isto é, existem pontos comuns quando se explica o desenvolvimento das faculdades cognitivas com auxílio dos mesmos mecanismos de aprendizado. Para ele, o mundo social desempenha para o desenvolvimento da consciência moral uma função semelhante à do ao que desempenha o mundo objetivo para a consciência teórica.

Segundo Habermas (2004b, p. 279), a discussão das propostas de Kohlberg e Piaget, acerca do problema de relação entre correção (razão prática) e verdade (razão teórica), revela a importância da questão da teoria da validade, isto é, "até que ponto uma compreensão cognitivista dos juízos morais exige a assimilação do conceito de 'correção' ao de 'verdade'?" (HABERMAS, 2004b, p. 279)

A compreensão da correção em analogia com a verdade, segundo Habermas, dependerá das conotações ontológicas do conceito de verdade selecionado para comparação. Esse autor, por exemplo, se orienta da seguinte maneira: por um lado, a verdade e a correção se estabelecem pela argumentação e, por outro lado, falta à correção a referência ao mundo objetivo. Mas antes de avançarmos sobre a questão da relação entre correção e verdade é preciso questionar, primeiro, se o próprio conceito de verdade pode conservar um sentido de validade independente do contexto.

Após a virada linguístico - pragmática da filosofia, não é mais possível a verdade de proposições ser compreendida como correspondência com algo no mundo. Ora, “seria preciso sair da linguagem por meio da linguagem.” (HABERMAS, 2004b, p. 282) Esta concepção impede de “adotar um idealismo lingüístico que reduz a ‘verdade’ à ‘assertibilidade’ justificada”. (HABERMAS, 2004b, p. 283). Uma saída a esse problema está no conceito discursivo de verdade proposta por Habermas, segundo o qual o verdadeiro é o que seria aceito numa situação de fala ideal, ou seja,“um enunciado é verdadeiro se e somente se resiste a todas as tentativas de invalidação, mesmo nas exigentes condições de comunicação dos discursos racionais”. (HABERMAS, 2004b, p. 284)

O conceito discursivo de verdade sofre uma importante crítica: “é contra - intuitivo que um enunciado testado desse modo deve ser verdadeiro com base em, consequências de, sua capacidade de sobrevivência discursiva”. (HABERMAS, 2004b, p. 284). Entretanto, essa objeção não mostra que o conceito habermasiano de verdade é falso, mas apenas insuficiente. Este conceito “não explica o que nos autoriza a ter por verdadeiro um enunciado suposto como idealmente justificado”. (HABERMAS, 2004b, p. 2284) Por isso, Habermas (2004b) complementa este conceito com uma concepção pragmática.

Segundo Habermas (2004b), as teorias epistêmicas da verdade sofrem em geral por buscarem a verdade dos enunciados no jogo da linguagem da argumentação. Porém, “as pretensões de verdade só são elevadas a objetos hipotéticos de uma controvérsia depois de terem se soltado dos contextos funcionais cotidianos e sido de certo modo postas em suspenso”. (HABERMAS, 2004b, p. 285). A concepção pragmática, por outro lado, considera o funcionamento de pretensões de verdades no interior do mundo da vida. Por isso, o conceito discursivo de verdade deve ser complementado por uma concepção pragmática, “para que leve em conta as conotações ontológicas fracas que, mesmo após a virada linguística, associamos à apreensão dos fatos” (HABERMAS, 2004b, p. 285).

As raízes pragmáticas do conceito discursivo de verdade explicam, segundo Habermas, as conotações ontológicas que associamos no sentido assertórico das afirmações. Assim, cria-se uma conexão entre a verdade dos enunciados e a objetividade do conteúdo deles na concepção pragmática.

> O conceito de "mundo objetivo" abrange tudo que os sujeitos capazes de falar e agir "não fazem eles mesmos", de modo que podem se referir a objetos que mesmo sob diferentes descrições se deixam identificar como os mesmos objetos. A *indisponibilidade* e a *identidade* do mundo são as duas determinações de "objetividade" que se explicam a partir da experiência do *coping* (de chegar a bom termo com o mundo): na ação, as convicções "resistem à prova" ao contato de alguma coisa que não é a mesma com que tem a ver o discurso. (HABERMAS, 2004b, p. 287)

Diante disso, Habermas consegue, mesmo após a virada linguística, dar ao conceito discursivo de verdade uma conotação ontológica fraca, pois salva, desse modo, o aspecto incondicional que ainda marca a compreensão de uma verdade que só é acessível aos envolvidos por meios do resgate discursivo das pretensões à verdade. Com isso, Habermas dá um passo importante para uma comparação entre a verdade e a correção e, com efeito, ao sentido da validade deontológica das normas e juízos morais.

Na tentativa de determinar com mais precisão a distinção entre a correção e a verdade, Habermas propõe a questão: "como a orientação por uma inclusão sempre mais ampla de pretensões alheias e de outras pessoas pode compensar a ausente referência ao mundo".

As questões controversas de validade, teóricas ou morais, são sempre resolvidas argumentativamente. Porém, o consenso realizado pelo discurso tem sentido diferente para a verdade e para a correção de normas morais. Quando se alcança discursivamente um acordo, torna-se autorizado a ter um enunciado por verdadeiro. No caso do mundo objetivo, a verdade do enunciado significa, ao mesmo tempo, a existência de um estado de coisas. No entanto, para as pretensões à correção a diferença entre verdade e assertibilidade idealmente justificada se apaga.

A validade moral não tem “nenhuma equivalente para a interpretação ontológica da validade ligada a verdade”. (HABERMAS, 2004b, p. 290). Assim, os sucessos de validade ligada à moral são medidos pela inclusão de um consenso realizado mediante razões.

Desse modo, o sentido de validade deontológica das normas morais está no reconhecimento de uma norma como igualmente boa para todos. Por isso, uma norma

> Uma norma que merece reconhecimento não pode ser desmentida por um “mundo” que recuse “jogar junto”. Por certo, pode faltar um reconhecimento factual a uma norma cujo status – o fato de ser digna de reconhecimento – é idealmente justificado, reconhecimento que também lhe pode ser retirado por uma sociedade em que outras práticas e interpretações de mundo são estabelecidas. Mas, com a referência ao mundo objetivo, as pretensões de validade moral perdem também uma instância que ultrapasse o discurso e transcenda a autodeterminação inteligente da vontade dos envolvidos. (HABERMAS, 2004b, p. 291).

Portanto, o acordo acerca de normas, que os envolvidos atingem pelo discurso em condições ideais, possui segundo Habermas, mais do que uma força autorizadora, ele garante a correção de normas morais.

> A assertibilidade idealmente justificada é o que queremos dizer com validade moral, ela não significa apenas que se tenham esgotado os prós e contras a respeito de uma pretensão de validade controversa, mas ela mesma esgota o sentido da correção normativa como o fato de ser digna de reconhecimento. Diferentemente de pretensão de verdade, que transcende toda justificação, a assertibilidade idealmente justificada de uma norma não aponta além dos limites do discurso para algo que poderia “existir” independentemente do fato estabelecido de merecer reconhecimento. (HABERMAS, 2004b, p. 294)

O conceito de correção perde, como vimos, o suporte que transcende toda justificação e, por isso, é preciso perguntar (e tentar responder) como a pretensão à correção conserva um aspecto incondicional.

A pretensão à correção preserva o seu aspecto incondicional ao se orientar, mesmo em controvérsias morais, pela meta de uma única resposta certa, pois supõe que as normas morais válidas tem de serem estendidas à todos, isto é, a um único mundo social que consiga incluir igualmente todos os envolvidos. (HABERMAS, 2004b, p. 293- 294) Isso permite explicar, segundo Habermas, a incondicionalidade da pretensão à correção pela universalidade de validade a ser criada por isso.

> só são válidos os juízos e normas que, do ponto de vista inclusivo da igual consideração das reivindicações pertinentes de todas as pessoas, poderiam ser aceitos por boas razões por parte de cada pessoa envolvida. O projeto de um universo de autolegislação por parte de pessoas livres e iguais impõe à justificação dos enunciados morais as restrições dessa perspectiva (HABERMAS, 2004b, p. 294)

Portanto, a resposta à questão – de saber se a orientação por uma inclusão sempre mais ampla de pretensões alheias e de outras pessoas pode compensar a ausente referência ao mundo – é sim. Isto é,

> na medida em que é desse ponto universalista que examinamos a correção de enunciados morais, o ponto de referência de um mundo social idealmente projetado, em que as relações interpessoais são legitimamente reguladas, pode constituir, pela solução pretensamente racional de conflitos morais de ação, um equivalente das restrições impostas por um mundo objetivo, que faltam aqui. (HABERMAS, 2004b, p. 294- 295)

Em vista disso, questão que surge agora é saber como poderemos associar, em geral, o conceito de validade moral a um programa universalista. Por isso, Habermas mostra como a ideia de justiça se retira dos seus contextos concretos para as modalidades de uma formação de juízo inclusivo e imparcial, isto é, como ela toma uma forma procedural, ao discorrer brevemente sobre as circunstâncias que nos impõem ao questionamento universalista. Com efeito, converge a perspectiva da justiça e a perspectiva que os participantes adotam em discursos racionais

> Essa convergência nos chamará a atenção para o fato de que o projeto de um mundo moral que inclui uniformemente as reivindicações de todas as pessoas não é um ponto de referência arbitrariamente escolhido, mas é, antes, tributário de uma projeção

> dos pressupostos comunicacionais gerais da argumentação. (HABERMAS, 2004b, p. 295)

A questão fundamental da moral, segundo Habermas, consiste em saber como relações entre indivíduos podem ser legitimamente reguladas. A legitimidade das normas morais "mede-se, conforme o contexto social, por um consenso existente sobre o que é considerado justo." (HABERMAS, 2004b. p. 295) Daí a idéia de justiça que avaliará se as normas propostas hipoteticamente são igualmente boas para todos os envolvidos. Só dessa maneira as normas ganharão reconhecimento de todos e poderão assumir caráter obrigatório. Assim, os conflitos morais só serão resolvidos através de razões que convencem os outros envolvidos.

O sentido igualitário e o universalista nem sempre estiveram agregados à ideia de justiça. Essas duas idéias começaram a serem incorporadas, aos poucos, a partir de concepções de justiça concretas.

> É apenas no processamento de uma crescente complexidade social que a imparcialidade rearranjada pelas questões de aplicação e fundamentação, ganha a função de explicitar uma idéia cada vez mais abstrata de justiça. Desse modo, as representações concretas de justiça, que inicialmente possibilitam o julgamento imparcial de casos individuais, sublimam-se num conceito procedural de julgamento imparcial, que, por sua vez, define então a justiça. (HABERMAS, 2004b, p. 296)

Portanto, a justiça corresponde a uma perspectiva inerente de pressupostos comunicativos dos discursos racionais.

O cenário pluralista de visões do mundo e de uma orientação axiológica exige dos envolvidos a construção, a partir da práxis argumentativa, de um consenso que reflita o esforço de cada um sobre quais as normas que merecem reconhecimento para uma convivência justa. Assim, as normas só podem reivindicar legitimidade quando alcançarem um aspecto mais abstrato e geral. Com isso o mundo moral perde, segundo Habermas, a aparência ontológica de algo dado e passa a ser experimentado como algo construído. É

nesse momento que aparecem as implicações igualitárias da justiça, ao assegurar que uma norma moral válida representa o interesse de todos os envolvidos.

O conceito de imparcialidade teve de se libertar do modelo, que via no juiz um modelo do julgar imparcial "tão logo as próprias normas a ser aplicadas necessitaram de fundamentação." (HABERMAS, 2004b, p. 297) Desse modo, a neutralidade do juiz em relação às partes conflitantes é, segundo Habermas, insuficiente como modelo da práxis de fundamentação exigida. Agora, todos os envolvidos, com igualdade de direitos, podem convencer reciprocamente na competição do melhor argumento. Com isso, não existirá mais uma separação de papéis entre um terceiro privilegiado e as partes envolvidas em cada caso.

Transparece nos debates interculturais um novo momento de reflexão e abstração que deixa, com efeito, clarificar as implicações universalistas da justiça. Com isso, quanto mais a substância de um consenso axiológica se esvai, mais a ideia de justiça se funde com a ideia de uma fundamentação imparcial dos normas. Assim, a expectativa de legitimidade (ou seja, só merecem reconhecimento as normas igualmente boas para todos) "só pode ser doravante satisfeita com auxílio de um processo que, nas condições da inclusão de todas as pessoas potencialmente envolvidas, garanta imparcialidade no sentido da consideração igual de todos os interesses afetados". (HABERMAS, 2004b, p. 298)

O saber moral é usado, segundo Habermas, para fins de justificação e de crítica. Assim, "o saber moral consiste num estoque de razões convincentes para a resolução consensual de conflitos de ação que surgem no mundo da vida". (HABERMAS, 2004b, p. 299). Desse modo,

> o arranjo comunicacional para a discussão e a fundamentação de enunciados controversos condiz com uma idéia de justiça que, no contexto pós- tradicional, foi purgada de suas escórias e, após a desintegração de visões de mundo e éticas abrangentes, só pode se articular formalmente como imparcialidade da formação da opinião e da vontade numa comunidade de justificação inclusiva. (HABERMAS, 2004b, p. 299)

A ligação da noção de justiça com a noção de uma fundamentação imparcial das normas morais é um aspecto importante da resposta habermasiana ao problema da validade das normas morais, isto é, para justificar a validade de normas – que devem ser cada vez mais gerais e abstratas em um mundo moral que inclui as reivindicações de todas as pessoas que participam de um discurso prático – se faz necessário uma ligação com a idéia de justiça, que assegura as implicações igualitárias e universalistas. Por isso, Habermas afirma:

> A universalidade de um mundo de relações interpessoais bem-ordenado – o projeto de um universo moral, em vista do qual se argumenta – explica-se por um reflexo do universalismo igualitário, no qual os participantes da argumentação devem sempre já se envolver, para que seu empreendimento não perca o sentido cognitivo. (HABERMAS, 2004b, p. 300)

O ponto de vista da justiça pós-tradicional, segundo Habermas, corresponde a forma comunicacional dos discursos. Com isso, esse ponto de referência ideal assegura as pretensões de correção "a independência de contexto e a universalidade que as pretensões de verdade devem as conotações ontológicas de sua transcendência em relação a toda justificação" (HABERMAS, 2004b, p. 300). Desse modo, constituem equivalentes funcionais o projeto de um mundo moral e a pressuposição de um mundo objetivo. Contudo, se existir uma assimilação ontologizante do mundo moral ao mundo objetivo ficaremos impedidos de perceber a função suplementar que os discursos racionais devem assumir diante de questões práticas, isto é, "a sensibilização recíproca dos participantes para a compreensão que o outro tem do mundo e de si mesmo". (HABERMAS, 2004b, p. 303)

A forma comunicacional dos discursos práticos pode ser compreendida, segundo Habermas, como um arranjo libertador, isto é, "ele deve descentrar a percepção que se tem de si mesmo e dos outros, e pôr os envolvidos em condição de se deixarem afetar por razões independentes dos atores – dos motivos racionais dos outros". (HABERMAS, 2004b, p. 305). Além de criar

condições para a livre circulação de razões e informações relevante, a antecipação idealizadora deve criar “margem de liberdade para que a vontade se purifique – por mais provisoriamente que seja – das determinações heterônomas”. (HABERMAS, 2004b, p.305) Portanto, a superação transitória da heterônomia esperada no discurso prático é, segundo Habermas, uma condição necessária para chegar a discernimentos morais. Pois

> graças a seus pressupostos comunicacionais de teor normativo, o discurso pode criar *por si mesmo* as restrições que o projeto de um universo moral impõe à práxis da justificação. Para nos certificarmos da força categórica da obrigatoriedade das prescrições morais, não precisamos estabelecer o contato com um mundo além do horizonte de nossas justificações. Basta percorrer o espaço “sem mundo” do discurso, porque da perspectiva de participantes nos orientamos pelo ponto de referencia de uma inclusiva comunidade de relações interpessoais bem-ordenados. (HABERMAS, 2004b, p. 305)

Desse modo, podemos finalizar dizendo que o sentido da validade deontológica das normas morais, proposto por Habermas (2004b) em *Correção versus Verdade*, está ligada à uma ideia de justiça, ou seja, será a justiça que determinará a perspectiva que cada um avaliará se as normas propostas forem igualmente boas para todos. Assim, o acordo sobre normas, que são cada vez mais gerais e abstratas, permitirá transparecer a perspectiva igualitária e universalista da justiça. Portanto, a ideia de uma fundamentação imparcial das normas morais se funde, segundo Habermas, com a ideia de justiça.

# 5 CONCLUSÃO

O objetivo deste trabalho foi de analisar a resposta habermasiana ao problema de como justificar racionalmente, para todos os envolvidos em um discurso prático-moral, a validade das normas morais. Assim, estudamos aqui o tema da validade das normas morais na obra de Jürgen Habermas.

O Capítulo 2 apresentou o problema da validade das normas morais. Para uma correta compreensão do problema, segundo Habermas, é necessário entender o sentido deontológico da validade das normas e dos juízos morais em analogia ao conhecimento. Por isso, mostramos que o surgimento da Ética está ligado ao problema da relação entre a razão teórica (verdade) e a razão prática (correção). Com o nascimento da ciência do *ethos* (ética) surge o seguinte problema: Qual é a racionalidade própria da Ética? Para responder a esta questão, apresentamos as respostas de Aristóteles, de Kant e das abordagens não-cognitivas, com base nos estudos de Habermas.

Aristóteles trata do problema da relação entre a razão teórica e a razão prática ao estabelecer, no livro VI da *Ética a Nicômaco*, uma analogia entre as duas funções da alma racional: a do intelecto especulativo e a do intelecto prático. Segundo Aristóteles, o intelecto especulativo procura conhecer as coisas necessárias e imutáveis e o intelecto prático, por sua vez, conhece as coisas variáveis e mutáveis. É atribuída, para cada uma das funções, uma virtude, quais sejam; para a razão teórica é atribuída a sabedoria teórica (*sophia*) e para a razão prática é atribuída sabedoria prática (*phrónesis*). É a *phrónesis* (sabedoria prática), como vimos, a responsável por dirigir corretamente a vida

do homem. É ela que ajuda o ser humano a deliberar sobre o que é bom para si mesmo, não no sentido particular, mas sobre o que é bom para todos.

Apresentamos também a resposta kantiana ao problema da relação entre a razão teórica e a razão prática. Vimos que Kant distingue, a exemplo de Aristóteles, a razão teórica da razão prática. No entanto, não rebaixou a razão prática a um nível inferior de conhecimento. Pelo contrário, é a razão prática que fornece o princípio supremo da moralidade: o imperativo categórico. Vimos que esse princípio moral ganhou a fórmula fundamental segundo a qual se "age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne uma lei universal".

Após apresentarmos as respostas aristotélica e kantiana ao problema da relação entre a razão teórica e a razão prática, apresentamos alguns limites identificados por Habermas, nessas duas respostas. Aristóteles não consegue, com o conceito de *phrónesis* (sabedoria prática), traduzir o caráter obrigatório dos deveres morais em termos de validade categóricas de juízos morais. A resposta kantiana, por sua vez, fica presa a arquitetônica do idealismo transcendental, isto é, está presa ao paradigma da filosofia da consciência e, por isso, não oferece uma resposta satisfatória aos problemas atuais da teoria moral. Vimos, ainda no Capítulo 2, a resposta das abordagens não-cognitivas ao problema da validade das normas morais.

Apresentamos, primeiramente, as duas teorias empiristas: Hume e Hobbes (contratualismo). Vimos que Hume não consegue explicar a força vinculatória das normas morais, pois não há um caminho que conduza os sentimentos morais para a fundamentação das obrigações segundo uma racionalidade instrumental. O contratualismo também se deparou com a mesma dificuldade visto que não conseguiu explicar, com motivos racionais, a obrigatoriedade dos deveres morais. Em seguida, mostramos também que as abordagens não-cognitivas – imperativismo e decisionismo – não explicaram um fenômeno moral fundamental: a validade deôntica das normas morais. Portanto, vimos que não há, segundo Habermas, nenhuma resposta satisfatória ao problema.

Por isso, ele buscou elaborar uma nova resposta ao problema da validade das normas morais.

A resposta habermasiana ao problema foi elaborada dentro de um novo marco teórico: a virada linguístico-pragmática. O Capítulo 3 teve como objetivo apresentar o marco teórico que permitiu à Habermas elaborar uma nova resposta ao problema. Assim, mostramos inicialmente a guinada linguística que possibilitou o estudo da dimensão semântica da linguagem, ou seja, da relação entre linguagem e mundo. Contudo, vimos que ela precisou de um complemento, isto é, de uma segunda guinada, a pragmática. A guinada lingüística, ao priorizar a dimensão semântica da linguagem – a relação dos sinais com o significado –, negligenciou a dimensão pragmática da linguagem: a comunicação. Por isso, a guinada pragmática amplia a guinada linguística ao apoiar-se, agora, numa relação de três termos: linguagem, mundo e participantes de uma comunidade linguística.

A virada linguístico-pragmática da filosofia mostrou, como vimos, que está presente na estrutura da linguagem uma exigência de racionalidade, a partir do momento em que o falante, ao se comunicar com o ouvinte dentro da comunidade linguística, busca o “entendimento sobre algo”. Assim, a nova racionalidade, a razão comunicativa, permite o acordo racional e dialógico entre os sujeitos. Por isso, vimos, também nesse capítulo, o conceito do mundo da vida, pois o mundo vivido é o horizonte não-questionado e não-problematizado no qual os sujeitos das interações se movem para se comunicarem. Portanto, o mundo da vida, segundo Habermas, é o lugar transcendental no qual falante e ouvinte se saem no encontro. Esse é o marco teórico que permitiu a Habermas elaborar uma nova resposta ao problema da validade das normas morais.

O Capítulo 4 teve como tarefa analisar a resposta habermasiana ao problema da validade das normas morais. Vimos que no texto *A relação entre questões práticas e verdade,* Habermas elabora a sua primeira resposta ao problema da relação entre a razão teórica e a razão prática. Após identificar limites nas respostas das abordagens não-cognitivas, ele mostra que a pretensão de

validade das normas morais só pode acontecer a partir de um ”acordo motivado racionalmente”, ou seja, o consenso sobre determinadas normas só pode efetuar-se “com razões”. Desse modo, vimos que a pretensão de validade normativa se baseia no reconhecimento motivado das normas e não nos atos volitivos irracionais das partes envolvidas como queriam as abordagens não-cognitivas da moral. O consenso reflete o componente cognitivo das normas morais.

Habermas deu um passo importante, na sua resposta ao problema, ao introduzir o princípio moral ou princípio de universalização. O princípio moral (princípio “U”) permite a formação imparcial do juízo que, por sua vez, se exprime em um princípio que induz cada um dos envolvidos em interações comunicativas. Com isso, o consenso é o acordo que dá expressão a uma vontade comum. Habermas dá continuidade a sua resposta no texto *Uma visão genealógica do teor cognitivo da moral*, ao reconstruir genealogicamente as intuições morais presentes no mundo cotidiano da vida. Mostramos, baseados nesse autor, que a análise genealógica do teor cognitivo da moral divide-se em três etapas: 1) na primeira, ela se dirige ao exame da tradição religiosa judaico-cristã, pois essa tradição conseguiu conferir um teor cognitivo as normas; 2) em seguida, a análise genealógica investigou algumas propostas da filosofia moral moderna que buscaram reconstruir o conteúdo cognitivo das intuições morais; 3) e, por último, após constatar que os esforços da filosofia moral moderna não conseguiram reconstruir o conteúdo das intuições morais cotidianas, a análise genealógica ajudou a Ética do Discurso a responder quais as intuições morais reconstruídas (justiça e solidariedade) e, em seguida, como foi possível fundamentar o ponto de vista moral.

Dessa forma, a Ética do Discurso reconstrói, parcialmente, o conteúdo cognitivo da moral e, com isso, contribui para a justificação da validade das normas morais, isto é, a justificação da validade de normas tem de pressupor a existência dos dois elementos reconstruídos: justiça e solidariedade. Com isso, a práxis de justificação permite que os participantes, pressupondo os princípios “U” e “D”, consigam fundamentar imparcialmente as normas morais e possam estabelecer, a partir disso, um consenso ao qual inclui todas as reivindicações

de todos os envolvidos sobre quais são as normas mais justas para a construção de uma sociedade mais humana e solidária.

No texto *Correção versus Verdade,* Habermas retoma o problema clássico da ética – o da relação entre razão teórica e razão prática – e aponta o sentido da validade deontológica das normas e dos juízos morais. Para Habermas, é possível associar o conceito de validade moral a um programa universalista. Por isso, Habermas mostra como a ideia de justiça se retira dos seus contextos concretos para as modalidades de uma formação de juízo imparcial, isto é, como ela assume uma forma procedural, ao discorrer brevemente sobre as circunstâncias que nos impõem ao questionamento universalista. Com efeito, converge a perspectiva de justiça e a perspectiva que os participantes adotam em discursos racionais.

Desse modo, vimos que a questão fundamental da moral é, segundo Habermas, saber como relações entre indivíduos podem ser legitimamente reguladas. A legitimidade das normas morais mede-se, como vimos, por uma concessão existente sobre o que é considerado justo. Daí a noção de justiça avaliará se as normas propostas hipoteticamente são igualmente boas para todos os envolvidos. Só dessa maneira as normas ganharão reconhecimento de todos e poderão assumir caráter obrigatório. A ligação da ideia de justiça à de uma fundamentação imparcial das normas morais é um aspecto importante da resposta habermasiana ao problema da validade das normas morais. Ou seja, para justificar a validade de normas – que devem ser cada vez mais gerais e abstratas em um mundo moral que inclui as reivindicações de todas as pessoas que participam de um discurso prático – faz-se necessário uma ligação com a ideia de justiça, que assegura as implicações igualitárias e universalistas.

Diante de um cenário cada vez mais plural, no qual existem diversas orientações axiológicas, políticas, religiosas e ideológicas, precisamos de normas morais cada vez mais gerais e abstratas. Por isso, é importante convergir a ideia de fundamentação de normas morais com a de justiça, pois, só assim, teremos condições de responder a questão fundamental de moral,

isto é, de saber como é possível construir relações interpessoais legitimamente reguladas.

**REFERÊNCIAS**


APEL, Karl-Otto. **Estudo de moral moderna**. Tradução de Benno Dischinger. Petrópolis: Vozes. 1994.

_____. Ética do discurso como ética da responsabilidade. In: **Cadernos de tradução**. n. 3. Departamento de filosofia da Universidade de São Paulo, 1998. p. 7-20.

_____. A linguagem como tema e instrumento de reflexão transcendental. In: _____. **Transformação da filosofia**. v2. Tradução de Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2000a. p. 353-374.

_____. O conceito transcendental hermenêutico de linguagem. In: _____. **Transformação da filosofia**. v2. Tradução de Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2000b. p. 375-405.

_____. **Transformação da filosofia**. v2. Tradução de Paulo Astor Soethe. São Paulo. Loyola. 2000c.

ARAGÃO, Lúcia Maria de Carvalho. **Razão Comunicativa e Teoria Social Crítica em Jürgen Habermas.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1992.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, p. 245-436. (Coleção os Pensadores). 1973.

COSTA, Cláudio. **Filosofia da Linguagem**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 2002

DUTRA, Delamar José Volpato. **Razão e Consenso**: uma introdução ao pensamento de Habermas. Pelotas: UFPEl. 1993.

_____. **Kant e Habermas**: A reformulação discursiva da moral Kantiana. Porto Alegre: EDIPUCRS. 2002.

FERREIRA, Rodrigo Mendes. **Individuação e socialização em Jürgen Habermas:** um estudo sobre a formação discursiva da vontade. São Paulo: Annblume; Belo Horizonte: Unicentro Newton Paiva. 2004.

FREITAG, Bárbara. **Teoria Crítica**: ontem e hoje. São Paulo: Brasiliense. 1993.

_____. **Dialogando com Jürgen Habermas**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 2005.

HABERMAS, Jürgen. A Relação entre Questões Práticas e Verdade. In: _____. **A Crise de Legitimação no Capitalismo Tardio**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1980a. p. 130-140.

_____. **A Crise de Legitimação no Capitalismo Tardio**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1980b.

_____. Que significa pragmática universal? (1976). In: _____. **Teoría de la acción comunicativa**: complementos y estudios previos. Madrid: Cátedra. 1989a.

_____. **Teoría de la acción comunicativa**: complementos y estudios previos. Madrid: Cátedra. 1989b.

_____. Notas programáticas para a fundamentação de uma ética do discurso. In _____. **Consciência Moral e Agir Comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989c. p. 61-141.

_____. Consciência Moral e Agir Comunicativo. In: _____. **Consciência Moral e Agir Comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989d. p. 143-233.

_____. **Consciência Moral e Agir Comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1989e.

_____. Guinada Pragmática. In: _____. **Pensamento Pós-Metafísico**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990a. p. 65-148.

_____.**Pensamento Pós-Metafísico**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1990b

_____. Uma outra via para sair da filosofia do sujeito – Razão Comunicativa Vs. Razão centrada no sujeito. In: _____. **O Discurso Filosófico da Modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 1990c. p.411-451.

_____. O conteúdo normativo da modernidade. In: _____. **O Discurso Filosófico da Modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 1990d. p.467-509.

_____. **O Discurso Filosófico da Modernidade**. São Paulo: Martins Fontes. 1990e.

_____. **Para a Reconstrução do Materialismo Histórico**. Traduçao de Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Brasiliense. 1990f.

_____. **Escritos sobre moralidad y eticidad.** Tradução de Manuel Jiménez Redondo. Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós / I. C. E. – U. A. B. 1991.

_____. Aclaraciones a la ética del discurso. In: _____. **Aclaraciones a la ética del discurso.** Traduçao de José Mardomingo. Madrid: Trotta, 2000a. p. 127-231.

_____. Aclaraciones a la del discurso. Traduçao de José Mardomingo. Madrid: Trotta, 2000b.

_____.Uma visão genealógica do teor cognitivo da moral. In: _____. **A inclusão do outro**: estudos de teoria política. Tradução de George Sperber et al. São Paulo: Loyola, 2002a . p.13-62.

_____. **A inclusão do outro**: estudos de teoria política. Tradução de George Sperber et al. São Paulo: Loyola. 2002b.

_____. **Direito e Democracia**: entre facticidade e validade I. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 2003a.

_____. **Direito e Democracia**: entre facticidade e validade II. Trad: Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 2003b

_____. **Teoría de la acción comunicativa, I**: racionalidade de la acción y racionalización social. Tradução de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus. 2003c.

_____. **Teoría de la acción comunicativa II**: Crítica de la razón funcionalista. Tradução de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus. 2003d.

_____. Racionalidade do entendimento mútuo. In: _____. **Verdade e justificação**: ensaios filosóficos. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2004a. p. 99-132.

_____. Correção versus Verdade. In: _____. **Verdade e Justificação**: ensaios filosóficos. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2004b. p. 267-310.

_____. **Verdade e Justificação**: ensaios filosóficos. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola. 2004c.

_____. **Entre Naturalismo e Religião**. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 2007.

HERRERO, Francisco Javier. A pragmática transcendental como “filosofia primeira”. In: **Revista Síntese Nova Fase**, v24, N.79, 1997. p. 497-512.

_____. HERRERO, A ética de Kant, Síntese, **Revista de Filosofia** nº 90, 2001, p.22

_____. A Ética do Discurso de Karl-Otto Apel. In: HERRERO, Francisco Javier; NIQUET, Marcel (eds). **Ética do Discurso**: novos desenvolvimentos e aplicações. São Paulo: F. Javier Herrero. 2002a.

_____. **Ética do discurso**: novos desenvolvimentos e aplicações. São Paulo: Francisco Javier Herrero; Marcel Niquet (ed). 2002b

_____. **Estudos da Ética e Filosofia da religião**. São Paulo: Loyola. 2006

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução de Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1974. p. 195-256. (Coleção os Pensadores).

_____. **Crítica da Razão Prática**.Tradução de Arthur Morão. Lisboa: Edições 70. 1984.

LUCHI, Pedro José. **A superação da filosofia da consciência em Jürgen Habermas**: a questão do sujeito na formação da teoria comunicativa da sociedade. Roma: Pontifícia Universidade Gregoriana. 1999.

McCARTHY, Thomas. **La Teoría Crítica de Jürgen Habermas**. Tradução de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Técnos. 1998.

NIQUET, Marcel. **Teoria Realista da Moral**: estudos preparatórios. Tradução de Francisco Javier Herrero e Nélio Schneider. São Leopoldo: Unisinos. 2002.

NOBRE, Marcos. **A teoria Crítica**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 2004.

PERINE, Marcelo. Nas origens da ética ocidental: Ética a Nicômaco. In: **Revista Síntese Nova Fase**, v25, 1982. p. 21-38

PIZZI, Jovino. **Ética do Discurso**: a racionalidade ética – comunicativa. Porto Alegre: EDIPUCRS. 1994.

_____. **O conteúdo moral do agir comunicativo**. São Leopoldo: Unisinos. 2005.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Sobre a fundamentação**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993a. p. 44-55.

_____. **Ética e Racionalidade Moderna**. São Paulo: Loyola. 1993b.

_____. **Ética e Práxis Histórica**. São Paulo. Ática. 1994.

_____. **Reviravolta Linguístico** - pragmático na filosofia contemporânea. São Paulo: Loyola. 2001.

_____. **Para além da fragmentação**. São Paulo: Loyola, 2002.p. 56-76

ROUANET, Sérgio Paulo. **As razões do Iluminismo**. São Paulo: Companhia das Letras. 1987.

RUSS, Jacqueline. **Pensamento ético contemporâneo**. Tradução de Constança Marcondes César. São Paulo: Paulus. 1990.

SIEBENEICHLER, Flavio Beno. **Jürgen Habermas**: razão comunicativa e emancipação. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1990.

_____. O papel da análise genealógica no cognitivismo moral de J. Habermas. In: **Ethica-Cad. Acad**. Rio de janeiro, V.5, N.2, 1998. p. 24-40.

_____. A Ética do Discurso à luz das revisões dos seus fundadores pós-kantianos. In: **Ethica-Cad. Acad**. Rio de janeiro, v.7, n.2, 2000. p. 37-51.

VAZ, H. C. de Lima. **Escritos de Filosofia IV**: Introdução a ética filosófica 1. São Paulo: Loyola (Coleção filosofia). 1999.

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

_____. **Escritos de Filosofia V**: introdução a ética filosófica 2. São Paulo: Loyola. Coleção Filosofia). 2000b.