

**FACULDADE JESUÍTA DE FILOSOFIA E TEOLOGIA  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO  
MESTRADO DE FILOSOFIA**

**SEBASTIÃO EDMAR SILVA**

**O SIGNIFICADO E O ALCANCE DO DISCURSO NA ÉTICA DE KARL-OTTO  
APEL**

**Belo Horizonte – MG  
2017**

**SEBASTIÃO EDMAR SILVA**

**O SIGNIFICADO E O ALCANCE DO DISCURSO NA ÉTICA DE KARL-  
OTTO APEL**

Dissertação apresentada ao Departamento de Filosofia da  
Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como  
requisição parcial à obtenção do título de Mestre em  
Filosofia.

Linha de pesquisa: Ética

Orientadora: Profa. Dra. Cláudia Maria Rocha de  
Oliveira

Belo Horizonte  
Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – FAJE  
2017

## FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Silva, Sebastião Edmar  
S586s O significado e o alcance do discurso na ética de Karl-Otto  
Apel / Sebastião Edmar Silva. - Belo Horizonte, 2017.  
104 p.

Orientador: Profa. Dra. Cláudia Maria Rocha de Oliveira  
Dissertação (Mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e  
Teologia, Departamento de Filosofia.

1. Ética. 2. Discurso. 3. Apel, Karl-Otto. I. Oliveira, Cláudia  
Maria Rocha de. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.  
Departamento de Filosofia. III. Título

CDU 17

Dissertação de **Sebastião Edmar Silva** defendida e aprovada, com a nota 8,5

( OITO E MEIO ) atribuída pela Banca Examinadora constituída pelos

Professores:

Cláudia Maria Rocha de Oliveira  
Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Cláudia Maria Rocha de Oliveira / FAJE (Orientadora)

D. Luca  
Prof. Dr. Daniel De Luca Silveira de Noranha / FAJE

Magda Guadalupe dos Santos  
Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Magda Guadalupe dos Santos / PUC Minas (Visitante)

Departamento de Filosofia – Pós-Graduação (Mestrado)

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte, 23 de maio de 2017.

Aos meus pais, a vó Sá Loura em especial,  
que me educaram absorvo no mais sublime bem ético: a liberdade.

## **AGRADECIMENTOS**

Ao professor Francisco Javier Herrero Botim, pela orientação inicial; à professora Cláudia Maria Rocha Oliveira, pela paciente e impecável orientação; à biblioteca da FAJE, pelo apoio sempre eficiente e único; aos funcionários de toda a faculdade; aos professores do departamento de filosofia da FAJE, que me instigaram o gosto pela reflexão filosófica; aos queridos amigos Amarildo e Cleverson, sempre presentes nos momentos mais difíceis transmitindo incentivos para o êxito final desta caminhada; aos meus irmãos, especialmente, Elisângela, Edwirges e Elisete, que sempre contribuíram para o ambiente propício para o desenvolvimento de todo o trabalho.

Especialmente, à Ginalda, minha querida companheira, aos filhos Carolina e Matheus Ulisses, sempre presentes nos pensamentos transcendentais que norteiam minha vida moral e espiritual, que é o sentido maior de minha existência.

“A vida é um construto que requer coragem de seus autores e vigia permanente para alimentar o sopro inicial de seu encanto. Assim sendo, eterniza a dimensão do finito no qual estamos subjugados na temporalidade”.

Sebastião Edmar Silva

## RESUMO

O objetivo deste texto, é em linhas gerais, demonstrar como Apel considera o discurso o ponto arquimédico, isto é, a base e o ponto de partida na fundamentação de uma ética universal, bem como analisar o alcance do discurso no âmbito prático do Direito e da Política. Nesse sentido, inicialmente, deparamo-nos com o contexto da situação-problema contemporânea, ou seja, a necessidade de uma ética universal está associada à sua impossibilidade teórica (paradoxalidade da situação-problema). Diante desse desafio, Apel considera que é preciso ultrapassar os limites colocados pela ética kantiana, por esta não conseguir superar o solipsismo metódico. Apel empreenderá, então, uma nova perspectiva para o problema. Essa nova perspectiva passa pelo marco teórico, a virada linguístico-pragmática. A linguagem passa a ser afirmada como mediação intransponível de todo agir, falar e pensar com sentido. Tendo, nessa perspectiva, o discurso enquanto forma reflexiva da interação comunicativa e de todo pensar a centralidade para solucionar os problemas do mundo da vida. Assim se dará para Apel o discurso como ponto arquimédico de qualquer validade e sentido além de estar na base tanto do Direito quanto da Política. Dessa forma, evidenciam-se os aspectos mais importantes da compreensão apeliana sobre o papel da ética do discurso ante as dimensões da política e do direito.

Palavras-chave: Discurso; Direito; Política.



## ABSTRACT

The aim of this text is to show how Apel regards the Archimedean discourse point, that is, the basis and the starting point for the foundation of a universal ethics, as well as how to assess the reach of that discourse within the practical scope of Law and Politics. In that sense, initially, we face the context of the contemporary problem-situation, i.e. the need of a universal ethics is connected to its theoretic impossibility (paradoxicality of the problem-situation). Before that challenge, Apel considers that it is necessary surpassing the limits imputed by Kant's ethics given that it cannot overcome the methodical solipsism. Apel shall then produce a new perspective for the problem. This new perspective undergoes the theoretic hallmark: the linguistic pragmatic turn. Language is, then, stated as an unsurpassable mediation for all acting, speaking and thinking with a sense. And such perspective bears the discourse as a reflexive form of communicative interaction and of all thinking the centrality to solve the problems of the world of life. Thus, for Apel, the discourse is an Archimedean point with any validity and sense beyond being the base of Law or Politics. This way, the most relevant aspects of the Apelean understanding about the role of the ethics of discourse before the dimensions of politics and law are evidenced.

**Keywords:** Discourse; Law; Politics.

## **SIGLAS**

**DED** Dissolução da ética do Discurso?

**ECA** Como fundamentar uma ética universalista da corresponsabilidade que tenha efeito sobre as ações e atividades coletivas?

**EDER** Ética do Discurso como Ética da Responsabilidade

**EMM** Estudos de Moral Moderna

**ER** Ética e Responsabilidade

**FNTC** Fundamentação normativa da “Teoria Crítica”

**GNE** Globalización y necesidad de una ética universal. El problema a la luz de una concepción pragmático-transcendental y procedimental de la ética discursiva

**LED** Limites de la ética discursiva

**PELFE** O problema do emprego lingüístico francamente estratégico na perspectiva transcendental pragmática

**TF** Transformação da Filosofia

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>11</b>
<b>CAPÍTULO I – CONTEXTO ÉTICO CONTEMPORÂNEO E A NECESSIDADE DE UMA ÉTICA UNIVERSAL .....</b>	<b>14</b>
1.1 Impossibilidade e necessidade de uma ética planetária .....	14
1.2 Dificuldade para fundamentar racionalmente a ética .....	23
1.3 Análise Crítica dos Limites da Ética Kantiana .....	42
<b>CAPÍTULO II – A CENTRALIDADE DO DISCURSO .....</b>	<b>49</b>
2.1 A virada linguístico-pragmática como marco teórico da ética do discurso .....	49
2.2 O discurso como forma reflexiva da interação comunicativa .....	56
2.3 A Fundamentação da Ética do Discurso .....	58
<b>CAPÍTULO III – O ALCANCE DO DISCURSO .....</b>	<b>74</b>
3.1 Ética e discurso .....	74
3.2 Política e discurso .....	79
3.3 Direito e discurso .....	83
<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>98</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>102</b>

## Introdução

O fenômeno da globalização econômica e cultural vem se intensificando desde a segunda metade do século XX. Tal fenômeno traz consigo, além dos benefícios inerentes ao desenvolvimento econômico e tecnológico, enormes desafios nas mais variadas áreas do conhecimento bem como conflitos mais ou menos intensos ao redor do mundo, como o problema recente dos refugiados,<sup>1</sup> principalmente sírios, que se dirigem à Europa em busca de condições de sobrevivência. Com isso, vem à tona o problema do multiculturalismo constituído pelo fato de que diversas culturas se encontram em um espaço geográfico determinado tendo que buscar soluções para problemas comuns, mesmo sem partilhar princípios culturais e morais. Soma-se a esses problemas de ordem política a questão ambiental provocada pelo domínio cada vez maior do homem sobre a natureza e que coloca em xeque a própria sobrevivência da espécie humana (sem contar os inúmeros biomas que estão em risco).

Numa análise de ética filosófica, percebemos nesses desafios que envolvem a sociedade contemporânea, de um lado, a urgência de respostas efetivas e, de outro, a ausência de um princípio balizador para a ação humana que sirva às múltiplas posições, muitas vezes antagônicas, próprias de uma sociedade plural (multicultural, como citamos acima). Os imperativos morais, religiosos ou não, parecem não dar conta de lidar com esses desafios jamais vistos na história humana. Cientes das limitações próprias das éticas tradicionais, filósofos de diferentes matizes têm procurado responder aos problemas supracitados. Desde filósofos como MacIntyre e Marta Nussbaum, representantes das chamadas éticas neoaristotélicas, a filósofos como John Rawls, representante das éticas procedimentais neokantianas.

Entre as principais tentativas de se enfrentarem as questões éticas centrais de nosso tempo, encontra-se a ética do discurso, cujos nomes centrais são Karl-Otto Apel e Jürgen Habermas, que fizeram parte da escola de Frankfurt, importante grupo de filósofos que se propuseram a ponderar os grandes problemas de seu tempo, bem como propor soluções viáveis a eles. Nossa intenção é justamente no âmbito dessa perspectiva da ética do discurso analisar o significado e a proposta do discurso, enquanto fundamento da própria ética do

---

<sup>1</sup> Para mais informações, conferir: CUKIER, Heni Ozi. *O dilema dos refugiados na Europa*. Disponível em <<http://exame.abril.com.br/rede-de-blogs/risco-politico-global/2015/09/08/o-dilema-dos-refugiados/>>; acessado 21 outubro 2015.

discurso na leitura de Apel, bem como o alcance prático do discurso no que tange ao Direito e à Política. Para isso o desenvolvimento do nosso trabalho consta de três capítulos, buscando em linhas gerais compreender de que forma o discurso serve de base (ponto arquimédico) para a fundamentação de uma ética universal capaz de se confrontar com os desafios éticos tanto teórica quanto praticamente. Além disso, buscamos compreender a relação do discurso com as dimensões práticas do Direito e da Política.

Nesse sentido, apresentamos ao longo do texto do primeiro capítulo um exame detalhado, tendo por base a obra de Apel, da situação da ética contemporânea, expondo os problemas principais bem como as limitações filosóficas relativas à possibilidade de fundamentação de uma ética universal com base nos paradigmas clássicos, notadamente o paradigma kantiano, que diferentemente de Apel não tinham por centro o discurso enquanto pedra angular de suas reflexões.

Discorreremos também no mesmo capítulo sobre o diagnóstico apeliano perante o fenômeno da globalização e seus respectivos dilemas morais. Tal diagnóstico, como veremos adiante, não pôde prescindir de um criterioso percurso na História, especialmente na história da filosofia moderna que culminou na crítica às limitações próprias da ética kantiana. Tais críticas ao modelo monológico kantiano não fazem, como veremos, da ética do discurso e particularmente de Apel menos devedores de Kant, mas mesmo devendo a Kant e de certa forma herdeiro da tradição kantiana Apel parte de um novo marco teórico que será detalhado em sequência.

Já no segundo capítulo, expomos a centralidade do discurso no plano filosófico de Apel. Nesse sentido tratamos inicialmente da reviravolta pragmático-linguística, em que se manifesta a centralidade do discurso, como marco teórico a partir do qual se erige uma ética universal. Esse novo referencial deixa claro em que medida Apel e a ética do discurso se afastam do paradigma kantiano. Em sequência aprofundando a proposta de nosso trabalho, a saber, o que significa o discurso para Apel, explicitamos que o discurso é uma forma reflexiva da interação comunicativa. Com isso passamos às características da fundamentação da ética do discurso que funcionam como resposta possível aos desafios citados no primeiro capítulo. Para tanto, seguimos a divisão apeliana que apresenta as duas condições do discurso argumentativo chamadas de transcendentais e reais. Tal divisão remete à distinção entre as comunidades real e ideal de comunicação que é central para compreendermos o alcance prático da ética do discurso que se encontra entre os principais objetivos deste trabalho e que será detalhado em seguida.

Por último, no terceiro capítulo, a partir da centralidade do discurso analisamos o alcance prático deste aplicado às dimensões do Direito e da Política, considerando de forma efetiva os problemas já mencionados, que em suas especificidades confrontam-se de forma imediata com a prática real e cotidiana dessas dimensões. Dividimos metodologicamente o capítulo em três tópicos. Inicialmente voltamos à fundamentação da ética. Em seguida investigamos o alcance do discurso e seu papel fundamental na dimensão prática tanto do Direito quanto da Política. No que tange à política cabe mencionar a necessidade através da ideia de responsabilidade e de complementaridade de se aproximar as condições reais das condições ideais por intermédio da institucionalização dos discursos. Isso deve ocorrer fora da separação maquiavélica entre as dimensões da Moral e da Política. Nesse sentido, servindo de ponte entre ambas as dimensões, irrompe o Direito, que é tema do último tópico. Defendendo a tese de que o Direito não é moralmente neutro Apel, como veremos, busca superar as duas principais tendências atuais de se pensar o Direito, uma normativista e outra objetivista.

Buscamos, por fim, com esta dissertação, não apenas analisar a obra de um autor e a forma como ele lida com um problema, mas exercer a atividade filosófica árdua de compreender os fenômenos que nos cercam e lançar alguma luz sobre eles. Evidentemente, não pretendemos esgotar a temática e sabemos que outras sombras podem ser projetadas a partir de nossa tarefa, no entanto, como nos mostra a história da filosofia, filósofos são incômodos e necessários, geralmente na mesma proporção, não apenas pelas respostas que ensaiam dar, mas pelos questionamentos que fazem. Afinal de contas, é esse nosso objetivo conquanto realizamos um trabalho filosófico, a saber, apresentar as questões de nosso tempo e lidar com elas a partir do discurso como um ponto “arquimédico”, o que já pode ser percebido pela analogia que pegamos de empréstimo (em que um ponto sustentaria a alavanca e com isso poderia Arquimedes mover o mundo!).

Nessa busca em que contamos com o auxílio do filósofo alemão Apel, passamos a analisar o contexto da modernidade e do que se pode chamar de pós-modernidade. Sabendo disso, lidamos então inicialmente com os problemas que suscitaram a reflexão apeliana em particular e da ética do discurso em geral, a saber, como fundamentar princípios éticos universais justamente quando eles são mais necessários ao mesmo tempo que aparentemente são impossíveis de se alcançar? Veremos adiante que essa resposta passa pela adoção do discurso como ponto central da Ética, do Direito e da Política.

## **CAPÍTULO I – Contexto ético contemporâneo e a necessidade de uma ética universal**

Tendo em vista o objetivo principal desta dissertação, a saber, demonstrar como Apel considera o discurso o ponto arquimédico, ou seja, a base e o ponto de partida na fundamentação de uma ética universal, buscamos neste capítulo verificar alguns pontos centrais que levam Apel a criticar determinados modelos éticos precedentes e posteriormente adotar o discurso argumentativo como essencial à formulação de uma ética.

Dividimos este capítulo em três tópicos. Os dois primeiros estão intimamente relacionados, pois identificam respectivamente o contexto do problema ético contemporâneo e os limites dos pressupostos da filosofia analítica, bem como os limites da pretensão de validade da ciência para lidar com o problema ético contemporâneo. Inicialmente, identificamos o que Apel chama de paradoxalidade da situação-problema em seus dois aspectos constituintes, que demonstram tanto a necessidade de uma ética universal quanto a sua aparente impossibilidade. Ainda nesse tópico, tratamos da constatação do sistema de complementaridade ocidental e sua relação com a situação-problema.

Diretamente vinculado ao primeiro tópico, o segundo trata de uma espécie de interdito filosófico que provém do princípio ou distinção de Hume. Esse princípio constitui o limite e a impossibilidade de fundamentação ética. Tal impossibilidade de fundamentação ética se encontra na base da pretensão de validade da ciência e dos pressupostos da filosofia analítica. Também nesse tópico analisamos a crítica de Apel tanto aos herdeiros diretos do interdito humesiano, a saber, os integrantes da metaética analítica, quanto à tentativa de escapar a essa interdição promovida pela filosofia hermenêutica.

Por último, mencionamos a crítica de Apel a Kant, pois, ainda que a ética do discurso seja herdeira da ética deontológica kantiana, é preciso reconhecer em que medida Apel rompe com Kant para reconhecermos a importância do discurso como novidade na fundamentação da ética.

### **1.1 Impossibilidade e necessidade de uma ética planetária**

Deparamos na sociedade atual com uma situação de crise nos valores associada ao avanço das ciências e da globalização, que refletem profundas mudanças nas bases e nas

estruturas da sociedade. O desenvolvimento tecnológico fez surgir um novo mundo. Os nossos horizontes são alargados como nunca antes. A incorporação tecnológica junto às máquinas expandiu a produção. A comunicação é instantânea e global, possibilitando-nos estar em qualquer ponto do planeta e, porque não, até em outros, pois o homem transcendeu seu próprio “*habitat natural*” com a conquista do espaço. Analisando as dificuldades relativas à “relação entre ciência e ética na moderna sociedade industrial planetária”,<sup>2</sup> Apel percebe uma situação paradoxal que ele explicita nos seguintes termos:

Quem reflete sobre a relação entre ciência e ética na moderna sociedade industrial moderna e global, vê-se, a meu ver, diante de uma situação paradoxal. Pois, de um lado, a carência de uma ética universal, ou seja, de uma ética obrigatória para a sociedade humana como um todo, jamais foi tão urgente quanto em nossa era de uma civilização unificada, planetária e criada pelas consequências tecnológicas da ciência. Por outro lado, a tarefa filosófica de uma fundamentação racional da ética universal jamais pareceu tão difícil e tão sem perspectiva quanto na era da ciência; e isso porque nessa mesma era, a ideia da validação subjetiva, está igualmente prejudicada pela ciência; ou seja, pela ideia cientificista da “objetividade” normativamente neutra ou isenta de valores.<sup>3</sup>

Para Apel, dois fatores contribuíram de forma decisiva para a configuração de nossa situação histórica atual: a) o desenvolvimento científico e tecnológico com suas consequências globais (globalização tecnológica) para a ação humana e b) o processo de globalização cultural ocorrido em vários setores da sociedade. Nesse mesmo processo, constata-se que o domínio técnico sobre a natureza aumenta sem que em contrapartida haja fundamentos morais sólidos o suficiente para lidar com tal domínio, e os modelos éticos clássicos, tais como a ética teleológica aristotélica e a ética deontológica kantiana, são incapazes de fornecer tais parâmetros morais, pois a magnitude desse problema excede a esfera de possibilidades abarcadas por tais éticas. Isso porque o “aristotelismo fica preso à imagem metafísica de mundo e o kantismo, por se apoiar na filosofia da consciência, fica preso às teias do solipsismo metódico”.<sup>4</sup>

Diante desse quadro constatamos que: “Estamos vendo crescer o *desequilíbrio* entre o poder de dominação técnica sobre a natureza e sobre o próprio homem e os critérios

---

<sup>2</sup> APEL, EMM, p. 69.

<sup>3</sup> APEL, TF II, p. 407.

<sup>4</sup> OLIVEIRA, Claudia Maria Rocha de. *Formação ético-discursiva da vontade em Jürgen Habermas*. 2007. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Departamento de Filosofia, Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2007. p. 9.



morais capazes de dirigir esse mesmo progresso”.<sup>5</sup> O avanço do conhecimento técnico e científico não veio acompanhado de um “avanço” correlato do ponto de vista ético, já que os padrões normativos que possuímos são insuficientes para abarcar tanto quantitativa quanto qualitativamente os problemas oriundos desse novo contexto. Portanto, o desenvolvimento científico e tecnológico alcançado pela humanidade, bem como o fenômeno da globalização, trouxeram enormes desafios éticos e a responsabilidade mundial, por parte de todo o gênero humano, com relação às consequências globais das ações.

Isso configura o primeiro aspecto daquilo que Apel chama de paradoxalidade da situação-problema e que pode ser resumido da seguinte forma: há a necessidade de uma ética universal, pois a ação humana impulsionada pela técnica excedeu uma esfera limitada de alcance de maneira tal que todo o planeta está à mercê da capacidade técnica do ser humano de tal forma que surge a necessidade de uma ética universal que seja capaz de lidar com tais desafios projetados pela técnica:

En primer lugar, hablé de la necesidad de una «macroética planetaria» en la era de la ciencia a distinguirse de las formas «tradicional» y «convencional» de la ética. Pues en nuestro siglo, supongo que por primera vez en la historia de la humana, nuestra responsabilidad ética debería transcender los tipos tradicionales de la «microética» y «mesoética», es decir, de la lealtad entre pequeños grupos o dentro de la nación, a fin de abordar la escala planetaria de los efectos y efectos secundarios de la ciencia y tecnología.<sup>6</sup>

A formulação de uma macroética (ética universal) faz-se necessária em decorrência da insuficiência das éticas que só levam em conta em suas análises o âmbito restrito da relação familiar e comunitária (microesfera) e da esfera social da “política nacional” (mesoesfera), como podemos constatar no excerto a seguir:

[...] então será facilmente demonstrável que as normas morais, atualmente eficazes entre todos os povos, ainda estão sempre predominantemente concentradas na esfera íntima [...] já na mesoesfera da política nacional elas

---

<sup>5</sup> HERRERO, Francisco Javier. *Estudos de Ética e Filosofia da Religião*. São Paulo: Loyola, 2006. p. 17.

<sup>6</sup> APEL, GNE, p. 192-193: “Em primeiro lugar, falei da necessidade de uma “macroética planetária” na era da ciência que se distingue das formas ‘tradicional’ e ‘convencional’ da ética. Pois, no nosso século, suponho que, pela primeira vez na história da humanidade, a nossa responsabilidade ética deve transcender os tipos tradicionais da ‘microética’ e da ‘mesoética’, quer dizer, da lealdade entre pequenos grupos ou da nação, para abordar em escala global os efeitos principais e colaterais da ciência e tecnologia” (tradução nossa).

estão, em larga escala, reduzidas ao impulso arcaico do egoísmo grupal e da identificação grupal, enquanto as decisões propriamente políticas valem como “razão de estado” normalmente neutra. Mas quando é atingida a microesfera dos interesses humanos vitais, o cuidado por elas ainda parece estar confiado, primariamente, a relativamente poucos iniciados. A esta situação no setor da moral conservadora, no entanto, se contrapõe recentemente uma situação de natureza totalmente diversa, na esfera dos efeitos de ações humanas, sobretudo dos seus riscos: como resultantes da expansão planetária e envolvimento internacional da civilização técnico-científica, os efeitos das ações humanas – por exemplo, no âmbito da produção industrial – devem ser localizados atualmente, em larga escala, na macroesfera dos interesses vitais comuns da humanidade.<sup>7</sup>

As éticas restritas ao horizonte da microesfera ou da mesoesfera associadas a princípios políticos e jurídicos, se levadas a cabo isoladamente sem considerarem o alcance da ação humana, podem gerar colapsos do ponto de vista global, pois só levariam em conta em suas decisões os interesses de determinado grupo local em detrimento do restante da humanidade. Ou seja, tanto do ponto de vista bélico como do ecológico, por exemplo, as consequências seriam desastrosas e de alcance mundial se os agentes só buscassem seus próprios interesses locais. É nesse ponto, especificamente, que se encontra a possibilidade de extinção da própria vida na ecoesfera, tomada aqui em sentido amplo e relacionada a outros níveis, e o grande desafio a ser superado na busca de uma ética que dê conta de confrontar-se com tais problemas. Isso significa que a responsabilidade pelas ações se expande na mesma medida em que o poderio e o alcance dessas ações também se expandem. Fica explícito a partir desse aspecto da paradoxalidade da situação-problema “que os resultados da ciência representam um desafio moral para a humanidade”.<sup>8</sup>

O segundo aspecto do paradoxo está relacionado à relação metateórica entre ética e ciência que se impõe ao filósofo profissional<sup>9</sup>. Esse aspecto se apresenta pelo prognóstico que Apel faz, nas correntes éticas do pensamento contemporâneo, da impossibilidade de fundamentação de uma ética de responsabilidade de alcance mundial. Sendo assim, o resultado ao qual chegam as ciências lógico-científicas, tomadas como único empreendimento racional válido, é o postulado segundo o qual as normas éticas são subjetivas e irracionais. Vamos tratar com mais clareza e explicitar melhor este segundo caso da situação

---

<sup>7</sup> APEL, EMM, p. 70-71.

<sup>8</sup> APEL, EMM, p. 71.

<sup>9</sup> O filósofo profissional nesse sentido é aquele vinculado a uma “filosofia profissional, que se entende científica” (APEL, EMM, p. 73.). Tais filósofos estão vinculados à tradição da filosofia analítica que se desenvolveu sobre tudo no meio acadêmico.

paradoxal partindo do seguinte questionamento: Quais as justificativas mais importantes que os filósofos profissionais da ciência enumeram para as respectivas considerações?

A filosofia profissional que entende a si mesma como científica chega à conclusão de que o anseio de validade intersubjetiva de normas ou juízos morais não estaria ancorado no âmbito da objetividade científica das ciências lógico-formais matemáticas e no campo das ciências reais empírico-analíticas. Qualquer tentativa filosófica que busque romper com esse paradigma tentando “superar a ‘tese da neutralidade’ da metaética analítica”<sup>10</sup> esbarra numa espécie de interdito metodológico moderno. Tal interdito é conhecido como princípio ou distinção de Hume estabelecido na ideia de que não se pode inferir normas a partir de fatos, ou, em outros termos, há uma impossibilidade de deduzir normas ou juízos de valor a partir destes procedimentos lógico-formais matemáticos e por meio de conclusões indutivas a partir dos fatos. Fica a opção única, qual seja, a de que a pretensão de validade das normas e juízos morais se atém ao campo da decisão subjetiva e irracional. Portanto Apel vai dizer que:

[...] os anseios de validação da ética representados explícita ou implicitamente em contextos ideológicos e ligados a cosmovisões específicas precisam ser atribuídos – segundo parece – a reações irracionais e emocionais ou a decisões discricionárias igualmente irracionais.<sup>11</sup>

Conclui-se, então, que:

[...] não são as próprias normas éticas que se mostram passíveis de uma fundamentação racional, mas tão somente as descrições isentas de valor das normas morais factualmente seguidas ou ainda as elucidações causais e estatísticas da instituição de normas morais ou de sistemas valorativos pelas assim chamadas ciências sociais empíricas.<sup>12</sup>

Para Apel, tais ciências sociais empíricas, “dentre as quais se incluem [...] a história e a antropologia cultural, assim como a sociologia e a psicologia”,<sup>13</sup> ainda oferecem um argumento empírico complementar em favor do postulado da subjetividade e irracionalidade das normas e juízos morais. Quando consideram somente o juízo de realidade objetivamente válido, conforme lhes parece, a saber: a compreensão segundo a qual as normas

---

<sup>10</sup> APEL, EMM, p. 73.

<sup>11</sup> APEL, TF II, p. 410.

<sup>12</sup> APEL, TF II, p. 410.

<sup>13</sup> APEL, EMM, p. 72.

morais, reconhecidas ou seguidas na prática pelos seres humanos, são, em grande medida, contextualizadas culturalmente e determinadas à sua época, e assim podemos dizer, novamente, subjetivas.

Tendo em vista estas considerações, parece que a filosofia profissional científica teria desistido da incumbência de fundamentar princípios e valores para as normas éticas, com isso estabelece a impossibilidade de uma ética normativa com legitimidade universal, pois essa é uma tarefa da filosofia que os próprios filósofos profissionais parecem ter desistido de desempenhar. Também é neste contexto que há a transformação da filosofia prática tradicional em metaética analítica, a qual, em termos gerais, entende a si mesma como descrição tecno-científica e isenta de valores do uso da linguagem ou das regras lógicas do assim chamado discurso moral (*moral discourse*). Isso acarreta que a ética normativa parece estar ultrapassada, pois ainda podemos afirmar a favor de tal tese a ideia de que:

[...] toda a filosofia que busca superar a tese de neutralidade da metaética analítica em favor de uma fundamentação de normas morais, parece derivar normas a partir de fatos, colidindo, assim, com o princípio da distinção estrita em que o que é e o que deve ser, estabelecido por Hume.<sup>14</sup>

Partindo do que foi mencionado acima sobre o segundo aspecto da situação-problema e as consequências disso na reflexão filosófica “profissional” sobre a Ética, irrompe de acordo com Apel um “antagonismo real de duas tendências filosóficas de nossa época”.<sup>15</sup> Esse antagonismo surge da distinção entre a análise dos fatos e a proposição de normas, ou seja, a separação entre aquilo que é e aquilo que deve ser. Ao analisar a tradição filosófica, Apel associa a filosofia analítica, que se autodenomina científica, aos juízos de fato, enquanto as correntes existencialistas são associadas por ele aos juízos de valor, logo normativos. Vejamos à frente como Apel vê esse aparente conflito não mais como um antagonismo, mas como um sistema de complementaridade.

O Ocidente (liberal) parecia ter projetado o já citado antagonismo entre as duas tendências filosóficas anteriormente citadas, no entanto, tendo por base os escritos de Max Weber, Apel fala não mais de um antagonismo, mas de um “sistema de complementaridade ocidental”.<sup>16</sup> Esse sistema estabeleceria uma relação entre a “racionalidade de valor neutro da

---

<sup>14</sup> APEL, TF II, p. 411.

<sup>15</sup> APEL, EMM, p. 74.

<sup>16</sup> APEL, ER, p. 29.

ciência e da técnica”<sup>17</sup> e a “*escolha irracional do último axioma de valorização*”.<sup>18</sup> A racionalidade neutra serviria de fundamento único para as relevantes decisões públicas enquanto as decisões últimas e irracionais, logo valorativas, estariam restritas à dimensão da vida privada. A limitação imposta por tal complementaridade é flagrante, como nos indica Apel:

O preço consiste em que uma organização da responsabilidade moral pelas consequências das acções colectivas do homem como eu no início realcei enquanto missão de uma ética do presente, não é possível sob os pressupostos do sistema de complementaridade [...] é contestada por princípio ao discurso ético-filosófico a possibilidade de resultados intersubjectivamente válidos; e a sua reivindicação de legitimação ou crítica dos métodos institucionalizados de fundamentação de normas, de as pôr em vigor e de as impor, no sentido do ‘espaço público racional’ (Kant) surge como obsoleta, senão mesmo como um prejuízo da liberdade democrática.<sup>19</sup>

Deriva desse sistema de complementaridade<sup>20</sup> uma série de oposições: de um lado, o objetivismo da ciência, de outro, o subjetivismo da fé e da ética; de um lado, a dimensão da vida pública, de outro, a dimensão da vida privada; de um lado, o Estado e, de outro, a Igreja. Esse processo continua e o distanciamento entre Direito e Moral pode ser tido como outra consequência dessa separação.

Investigando as tendências filosóficas, seja a tendência analítica, seja a existencialista, ou mesmo o pensamento de Weber que questionou a complementaridade ocidental, Apel verificou que permanecia a ideia de que os valores e os objetivos últimos estariam restritos à esfera das decisões irracionais e subjetivas, sem que conseguissem um respaldo racional e objetivo, ou seja:

---

<sup>17</sup> APEL, ER, p. 29.

<sup>18</sup> APEL, ER, p. 29.

<sup>19</sup> APEL, ER, p. 29-30.

<sup>20</sup> Segue um interessante resumo do sistema de complementaridade, tendo por base o que foi explanado quanto ao segundo aspecto do paradoxo: “Para Apel, os pressupostos que indicam a impossibilidade de uma ética universal e sua fundamentação, enquanto premissas da metaética analítica do sistema de complementaridade ocidental do cientificismo e decisionismo são os seguintes: a) a fundamentação racional equivale à dedução lógico-formal de proposições a partir de proposições, num sistema proposicional sintático-semântico axiomatizado; b) intersubjetivamente válidas podem ser somente proposições que equivalem à validade objetiva no sentido de constatação neutra de fatos ou de um raciocínio dedutivo lógico-formal; c) da constatação de fatos (a partir de proposições descritivas sobre o que é) não é possível deduzir através de raciocínios lógicos nenhuma norma (nenhuma proposição prescritiva sobre o que deve ser). Qualquer tentativa de negá-la conduz à falácia naturalista, segundo Hume” (CARMO, Luís Alexandre Dias do. *Fundamentação pragmático-transcendental da ética do discurso*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009. p. 49).

Trata-se da *lógica da alternativa de uma ciência objetiva e de uma decisão subjetiva de valores*, que ainda hoje, determina em larga escala a estrutura ideológica da mediação entre teoria e práxis no Ocidente. De acordo com sua versão democrático-liberal, a parte pública vital deveria *idealiter* ser regulamentada por uma racionalidade isenta de valoração, como ela é concebida, no mais amplo sentido, pela “Filosofia analítica”.<sup>21</sup>

Tendo por base a necessidade de uma ética universal expressa no primeiro aspecto da situação-problema, o sistema de complementaridade constitui um empecilho, pois em última instância não garante o fundamento de uma ética da responsabilidade capaz de lidar com os enormes desafios suscitados pela sociedade industrial que já foram expostos no início do capítulo. Permanece então o problema que pode ser sintetizado pela seguinte questão: “Então, quem pode assumir a responsabilidade, e com base em que princípios?”.<sup>22</sup>

Essa questão imana do próprio paradoxo, afinal se os critérios morais são meramente subjetivos e irracionais não haveria um princípio que pudesse conter, por exemplo, um grupo terrorista que visa exterminar um inimigo. Poder-se-ia utilizar a força da lei, sem, no entanto, contar com um respaldo moral que estivesse na base do princípio legal. A alternativa utilizada pela democracia liberal segundo Apel é o convencionalismo que serviria de pano de fundo para o Direito e a Política. O princípio convencionalista seria o de que:

As decisões subjetivas de consciência e, por seu intermédio, as necessidades subjetivas dos indivíduos seriam, em cada situação, agregadas no sentido de uma decisão de vontade assumida responsavelmente por todos – mesmo que fosse por soluções de compromisso, como eleições e votações. E as “resoluções” assim obtidas produziriam elas próprias, primeiro a base de todas as normas intersubjetivamente vinculatórias – enquanto elas pudessem pretender validade no âmbito da vida pública.<sup>23</sup>

O convencionalismo seria então a resposta que emerge do sistema de complementaridade ocidental, tornando-se a própria noção de “uma ética universalmente válida”<sup>24</sup> desnecessária. O convencionalismo parece ser então o elo entre a dimensão privada e a dimensão pública por meio, por exemplo, das manifestações públicas dos indivíduos que se engajam politicamente. Ao se engajarem e manifestarem publicamente suas posições, os indivíduos colocam suas “opiniões”, logo posições subjetivas, ao crivo das decisões públicas.

<sup>21</sup> APEL, EMM, p. 85.

<sup>22</sup> APEL, EMM, p. 86.

<sup>23</sup> APEL, EMM, p. 86.

<sup>24</sup> APEL, GNE, p. 194: “Uma ética válida universalmente” (tradução nossa).

Apesar disso as dimensões privada e pública permanecem distintas e, em última instância, inconciliáveis, a não ser dentro dos limites impostos pela própria complementaridade.

Apesar de aparentemente resolver o problema, Apel enxerga no convencionalismo mais um encobrimento do que uma solução. Dessa constatação decorre esta importante questão: seria possível surgir do mecanismo de convenções pelo menos algum princípio moral que pudesse servir minimamente como parâmetro de ação para os homens? Sintetizando o que foi afirmado até aqui, da perspectiva de Apel podemos afirmar que a resposta é não. Os mecanismos de convenção são incapazes de desfazer ou mesmo minimizar o fato de que as normas são vistas como subjetivas e mesmo irracionais, ainda que haja uma racionalidade estratégica no convencionalismo, como veremos a seguir.

A interpretação que caberia nesse contexto seria próxima ao contratualismo hobbesiano baseado antes numa “prudência estratégica” do que numa “norma moral básica intersubjetivamente válida”.<sup>25</sup> A responsabilidade ética oriunda de quaisquer mecanismos de convenção ou contratualismo liberal seria limitada às esferas dos interesses individuais, apenas agregando-os pragmaticamente por meio de uma “unificação ou mediação empírica dos interesses individuais”.<sup>26</sup> Isso leva a um problema relativo ao próprio Direito (normas legais) que impossibilitado de se basear em normas morais perde com o decorrer do tempo a sua eficiência e a prudência estratégica é incapaz de solucioná-lo.

Finalizando suas considerações sobre o sistema de complementaridade ocidental e consequentemente “sobre a dialética da situação-problema da relação entre ciência e ética na moderna sociedade industrial”,<sup>27</sup> Apel menciona duas aporias ideológicas. A primeira é a aporia ou impasse ocidental em que a consciência individual (moral subjetiva) e suas respectivas liberdades não conseguem fundamentar uma validade intersubjetiva, ou seja, os interesses dos indivíduos estão isolados de uma “norma de solidariedade” que vincule os indivíduos numa moral coletiva, pois estes se encontram isolados, “então aquele mundo da práxis social pública, da qual partem hoje em dia os macrorresultados, também terão pouca perspectiva de êxito”.<sup>28</sup> Concretamente, numa análise sociológica, ainda que hipotética, essa aporia se expressa no fato de que as “decisões de consciências existenciais” dissolver-se-iam na dimensão tecnocrata do objetivismo estatal.

---

<sup>25</sup> APEL, TF II, p. 424.

<sup>26</sup> APEL, TF II, p. 425.

<sup>27</sup> APEL, EMM, p. 90.

<sup>28</sup> APEL, EMM, p. 89.

A segunda aporia é a oriental, a qual postula “a solidariedade da responsabilidade moral da sociedade”<sup>29</sup> sem ter em contrapartida uma mediação teórica ou prático-política relacionada às decisões das consciências individuais, pois estas seriam numa leitura contundente apenas células de organismo independente das partes que o compõe.

Do que foi dito acerca das aporias tendo por base o sistema de complementaridade ocidental bem como o de integração oriental,<sup>30</sup> chega-se à conclusão de que ambos são insatisfatórios para solucionarem a situação-problema inicialmente apresentada.

## 1.2 Dificuldade para fundamentar racionalmente a ética

Ao buscar uma solução para o problema da paradoxalidade, Apel primeiramente destaca, a título de revisão e síntese, três pontos fundamentais da “moderna filosofia analítica” que impossibilitam a fundamentação de uma ética normativa. Em seguida apresenta duas estratégias para a solução do problema. Vamos, na sequência deste capítulo, investigar como esses três problemas são vistos e refutados por Apel e, no próximo capítulo, verificar quais são as soluções desses problemas. Apel resume em três os pressupostos da filosofia analítica que se opõe ao embasamento de uma ética normativa, são eles:

- 1) “Princípio ou distinção de Hume”.<sup>31</sup>
- 2) Como a ciência se constitui a partir de fatos não se pode fundamentar uma ética normativa, logo valorativa, que se pretenda científica.
- 3) A objetividade equivale à validade intersubjetiva. A objetividade é da esfera da ciência, logo a ética não pode ter pretensão de validade intersubjetiva.

Inicialmente, Apel questiona a “*relevância* da distinção humesiana”<sup>32</sup> no que tange principalmente às ciências humanas empíricas e à filosofia analítica de cunho científico. Podemos resumir esse questionamento assim: Seria possível uma ciência humana totalmente

---

<sup>29</sup> APEL, TF II, p. 427.

<sup>30</sup> Apel enfatiza o sistema de complementaridade ocidental, sem, no entanto, deixar de mencionar o sistema de integração oriental em relação à “dialética da situação-problema”. Sobre esse problema seguem-se as palavras do próprio Apel: “A diferença entre aporia ideológica ocidental e oriental encontra-se – ao que parece – na seguinte circunstância: no primeiro caso são postuladas decisões de consciência moral de todos os indivíduos, mas não pode ser fundamentada uma validade intersubjetiva de normas éticas e, com isso, uma solidariedade moral; no último caso, é postulada a solidariedade da responsabilidade moral da sociedade, mas ela não pode ser mediada nem teórica, nem prático-politicamente pelas decisões de consciência dos indivíduos: estes, no fundo, se tornam supérfluos e, no efeito prático, de maneira não diversa do que no sistema de complementaridade ocidental, são reduzidos à esfera privada” (APEL, EMM, p. 90).

<sup>31</sup> APEL, EMM, p. 91.

<sup>32</sup> APEL, EMM, p. 91.



isenta de valoração já que as ciências humanas têm por objeto fenômenos que possuem valoração moral? Neste tópico, procuramos sopesar qual a análise de Apel sobre tal questionamento, verificando os aspectos centrais de sua argumentação.

Primeiramente nosso autor esboça um breve traço histórico do problema tendo por referência a reviravolta moderna que se desenvolveu a partir de Francis Bacon e Galileu. A ciência aristotélica, em voga até então, era teleológica e qualitativa estabelecendo para os corpos naturais características próprias não objetiváveis por um método quantitativo. Era uma ciência dos “lugares naturais”. A reviravolta moderna rompeu com esse paradigma ao negar a teleologia estabelecendo um método científico cuja base seria quantitativa e não mais qualitativa. Tal método considerava que todos os fenômenos naturais eram regidos pelos mesmos princípios em quaisquer circunstâncias e que caberia à ciência a tarefa de analisá-los matematicamente por intermédio de experimentos precisos, o que foi inicialmente intentado por Galileu. Apel apresenta em outros termos essa interpretação da seguinte forma:

[...] como reconhecia Francis Bacon, somente a renúncia à valoração teleológica dos próprios fenômenos da natureza possibilita uma ciência, cujos resultados são experimentalmente comprováveis e, dessa forma, em princípio também tecnicamente valorizáveis. (Sob este aspecto ocorre aqui aquela relação epistemológica de sujeito-objeto, para a qual o mundo é dado como expressão de fatos isentos de valoração, enquanto o conceito de ser – contrariamente à ontologia teleológica de Aristóteles – não mais implica o conceito do bem ou do que deve ser. É verdade que a constituição de objetos, por exemplo em Galileu, absolutamente não ocorre sem a pressuposição de idealizações. Mas estas não designam fins ou normas de conduta para os corpos da natureza – para os quais elas, na esfera sublunar, talvez fossem menos justificadas do que na esfera das constelações – mas elas designam simplesmente normas metódicas para o cientista da natureza, cuja inteligência – de início no sentido de uma *adaequatio ad intellectum divinum* – prescreve à natureza a lei – formal. A compreensão dos fins e das normas de conduta se restringe, pois, neste caso, de certa forma à autocompreensão metodológica da ciência natural).<sup>33</sup>

Esse método extrapolou a esfera das ciências naturais tornando-se “O Método Científico” de tal forma que só seria possível se fazer ciência a partir dos princípios por ele enumerados. De acordo com Apel, as “ciências sociais ‘empírico-analíticas’”<sup>34</sup> apropriaram-se desse método abstraindo as relações comunicativas intersubjetivas e adotando o experimentalismo tecnológico tomando os homens como “objetos” de análise. Podemos citar

---

<sup>33</sup> APEL, EMM, p. 92-93.

<sup>34</sup> APEL, TF II, p. 430.

aqui a tentativa sociológica de se analisar a sociedade como um objeto de pesquisa descritível independentemente dos desejos e vontades (subjetivas) dos indivíduos que a compõe. Apesar disso:

[...] mesmo esta estilização científico-tecnológica das ciências humanas pressupõe a colocação *heurística* de uma compreensão valorativa de condutas conformes a normas, ou delas discordantes, se é que deve ser possível uma disponibilização de motivações de conduta, que certamente são tratadas como quase-causas.<sup>35</sup>

Mesmo que se proceda a uma análise sociológica como citada anteriormente, não se pode esquecer ou eliminar o fato de que “a caracterização valorativa da constituição primária de objetos”<sup>36</sup> é dimensão constitutiva elementar das instituições humanas. Apel remete também ao “historicismo” que tinha por objetivo explicar a história das culturas humanas a partir de mecanismos causais (estímulo e resposta ou causa e efeito) empíricos objetiváveis e não valorativos que, no entanto, não conseguiriam escapar da “chamada perspectiva valorativa pré-científica”.<sup>37</sup>

Por mais que o historiador tente se desvencilhar dessa valoração pré-científica, tal tarefa torna-se impossível, haja vista a sua condição de observador e partícipe de um mundo compartilhado social e historicamente com os demais membros daquela determinada sociedade. A história “co-determina a constituição do objeto de estudo”<sup>38</sup> e o “historiador político”<sup>39</sup> é parte deste bojo cultural. Enfim, seu olhar já se encontra amarrado aos ditames locais e epocais de tal forma que seus juízos e compreensões reproduzem o caldo de cultura no qual está inserido. Fazendo, com isso, que aquelas condições próprias das ciências naturais que se autodeterminam isentas de valoração não se coadunem com a perspectiva do historicismo. Mesmo porque não se trata, simplesmente, “de um interesse valorativo externo (econômico, por exemplo), que determinasse a escolha de um determinado objeto de pesquisa das ciências naturais”.<sup>40</sup> Apel explicita o seguinte:

---

<sup>35</sup> APEL, EMM, p. 93-94.

<sup>36</sup> APEL, TF II, p. 430.

<sup>37</sup> APEL, TF II, p. 431.

<sup>38</sup> APEL, EMM, p. 95.

<sup>39</sup> APEL, EMM, p. 95.

<sup>40</sup> APEL, EMM, p. 95.

A meu ver, porém, muito mais essencial do que essa constatação de impossibilidade é a constatação positiva de que tampouco a neutralização metódica do juízo de valor pelo historiador político tem o sentido de uma eliminação definitiva da valoração do objeto, de modo semelhante ao que ocorre nas ciências naturais; e de que, ao contrário, ela tem antes sentido completamente diverso de um questionamento qualitativo da valoração semi-natural, que liga o ser humano à inteligência de sua história (mediada pela tradição) – um questionamento que se dá, afinal, por meio da objetivação de um contexto efetivo espaço-temporal, e que equivale à possibilidade de uma nova valoração criticamente mediada.<sup>41</sup>

Há uma hermenêutica-normativa associada a uma espécie de limite que não permite uma isenção total de valor por parte do “historiador político” de tal forma que existe um “círculo hermenêutico que compreende um ‘pré-juízo’ [*Vorurteil*] valorativo e um ‘juízo de valor’ sublimado”.<sup>42</sup> Apel vê na Escola popperiana uma exemplificação dessa “hermenêutica normativa” na medida em que esta escola estabelece uma espécie de círculo hermenêutico entre a sua própria interpretação da “história interna da ciência”<sup>43</sup> e a “lógica normativa da ciência” da qual a própria interpretação parte. Haveria então uma realimentação (círculo) entre o conceito próprio de racionalidade e a racionalidade inscrita no desenvolvimento dos “clássicos da história da ciência”.<sup>44</sup>

Outra tentativa de reduzir o comportamento humano a eventos com padrões quantitativos puramente objetivos que apresenta inúmeros problemas é a metaética vinculada à “tese da neutralidade”. Por meio da crítica de Hans Lenk,<sup>45</sup> conclui-se que: “As metaéticas são, por assim dizer, normativas num patamar mais alto. Dessa forma, no entanto, as sentenças normativo-éticas dependem também da parte normativa de cada metaética;”.<sup>46</sup>

Isso significa que, mesmo que não estabeleça critérios morais, como o de bem e o mal numa determinada ação, a metaética estabelece um critério para afirmar o que pode ser considerado moral, “ou mesmo como [ação] ‘moralmente boa’”.<sup>47</sup> Diferentemente da Escola popperiana, que considerou até então, Apel não avalia que a metaética neutra seja incapaz de uma “caracterização unívoca do que seja normativo”<sup>48</sup> meramente pelo fato de que, assim

---

<sup>41</sup> APEL, TF II, p. 431-432.

<sup>42</sup> APEL, TF II, p. 432.

<sup>43</sup> APEL, TF II, p. 432.

<sup>44</sup> APEL, EMM, p. 96.

<sup>45</sup> Para mais informações sobre esse autor, cf: LENK, Hans. *Hans Lenk im Porträt*. Entrevista a 3sat.online. Disponível em <<http://www.3sat.de/page/?source=/scobel/154112/index.html>>; acessado 30 janeiro 2015.

<sup>46</sup> APEL, EMM, p. 96.

<sup>47</sup> APEL, EMM, p. 96.

<sup>48</sup> APEL, TF II, p. 433.

como as teorias científicas, a metaética deve adotar “prescrições normativas”, ainda que idealmente. Diferentemente das “prescrições normativas das teorias ligadas às ciências naturais”,<sup>49</sup> a metaética deve estar associada à compreensão do objeto num contexto prático, servindo para a própria compreensão do homem, no caso o sujeito e também objeto da teoria. Pode-se resumir a posição de Apel com o seguinte trecho:

A dificuldade metodológica da metaética da “analítica da linguagem”, com sua tese de neutralidade, me parece, pois, estar condicionada, em última análise, da mesma forma como o *continuum*, antes mencionado, da lógica normativa da ciência e da história da ciência, pelo fato de não tratar aqui de uma teoria, cujo objeto já está constituído como fenômeno, na relação sujeito-objeto isenta de valoração, mas antes de uma *meta-teoria*, na *concepção*, reflexivamente mediada, da *reconstrução hermenêutica*. Sua primária “reconstrução do objeto” deve estar co-determinada por um engajamento não só metódico-normativo, mas normativo-moral.<sup>50</sup>

Em oposição à filosofia analítica, Popper afirma que os dados “são constituídos” por uma teoria, ou seja, são “metódico-normativamente não neutros”.<sup>51</sup> A partir dessa constatação popperiana, Apel chega à conclusão de que os dados se dão por uma concepção “comunicativa e auto-reflexiva”<sup>52</sup> (hermenêutica). Mesmo que o pesquisador possa em determinado momento posterior proceder a uma “reserva metódica”, tornando-se alheio e neutro em relação ao objeto investigado, os “dados” relativos às ciências humanas “devem *primariamente* [...] ser constituídos a partir de uma concepção simultaneamente comunicativa e auto-reflexiva, e isso significa: hermenêutica”.<sup>53</sup>

A própria “constituição fenomenológica de objetos nas ciências humanas *normativo-hermenêuticas*”<sup>54</sup> torna a distinção humesiana irrelevante à compreensão do fenômeno moral e do conhecimento sobre sua estrutura cognoscível. Dessa forma, Apel admite um retorno da metaética para a ética, no entanto o princípio de Hume não é plenamente refutado, permanecendo a tese de que não é possível deduzir normas de fatos. Isso leva, historicamente, à aproximação com o humanismo clássico que acompanha na visão de Apel a hermenêutica que, por sua vez, revaloriza a “concepção humanística das ciências do

---

<sup>49</sup> APEL, TF II, p. 433.

<sup>50</sup> APEL, EMM, p. 97.

<sup>51</sup> APEL, EMM, p. 99.

<sup>52</sup> APEL, TF II, p. 435.

<sup>53</sup> APEL, EMM, p. 99.

<sup>54</sup> APEL, TF II, p. 435.

espírito”.<sup>55</sup> Apesar disso, a hermenêutica não consegue fundamentar uma ética por dois motivos:

a) O círculo hermenêutico entre a “compreensão” e o “valorar” não consegue garantir uma fundamentação para a ética, de certo modo poderia até promover uma “sensibilização moral”, permanecer, no entanto, um relativismo histórico. Isso leva à conclusão de que a própria hermenêutica “precisa pressupor de antemão uma fundamentação *normativa* de seu Compreender, eticamente valorativa”.<sup>56</sup> O significado disso é que a estrutura da circularidade hermenêutica relativa à ética antecede ou está “aquém da distinção de Hume”<sup>57</sup> e garante tão somente uma “racionalidade normativa”<sup>58</sup> básica e limitada ao contexto histórico subjacente ao hermeneuta e à cultura analisada. Tal “racionalidade normativa” garante uma “formação moral”,<sup>59</sup> mas não a fundamentação racional de uma ética universal capaz de lidar suficientemente com os desafios éticos contemporâneos.

b) O “método hermenêutico” é insuficiente para garantir a própria “aplicação hermenêutica”.<sup>60</sup> Mesmo que por meio dele seja possível a compreensão do contexto de determinada moral estranha no tempo ou no espaço ao hermeneuta, “tal compreensão retroativa de situações de vida não pode fornecer sozinha os pressupostos suficientes para uma avaliação ética de ações e instituições”.<sup>61</sup> Apel observa que essa compreensão, para obter êxito em longo prazo, deve buscar, “além da fundamentação ética da hermenêutica [...] uma reconstrução, mediada, sim hermeneuticamente, mas ao mesmo tempo histórico-objetiva, das condições de vida material da sociedade humana”.<sup>62</sup> Tal reconstrução serviria como uma solução à questão do entendimento buscado pela hermenêutica e enfraqueceria o relativismo ético já que a compreensão de culturas diversas passaria pelo crivo de uma reconstrução hermenêutica e histórica.

Para referendar essa ideia, Apel utiliza exemplos de culturas que poderíamos chamar de “culturas de moral fechada” em termos bergsonianos. As culturas tradicionais utilizadas por Apel como objeto de aplicação da hermenêutica são, no entanto, muito

---

<sup>55</sup> APEL, EMM, p. 100.

<sup>56</sup> APEL, TF II, p. 437.

<sup>57</sup> APEL, EMM, p. 100.

<sup>58</sup> APEL, TF II, p. 436.

<sup>59</sup> APEL, TF II, p. 436.

<sup>60</sup> APEL, TF II, p. 437.

<sup>61</sup> APEL, EMM, p. 101.

<sup>62</sup> APEL, EMM, p. 101-102.

diferentes da “civilização técnico-científica unificada”.<sup>63</sup> Disso incorre que “não se trata aqui de nenhum fenômeno acessível a um confronto meramente hermenêutico com as tradições da moral”.<sup>64</sup> Deve-se, portanto, questionar uma hermenêutica pura e rejeitar a “reivindicação de universalidade da hermenêutica”<sup>65</sup> relativa ao método das “ciências de espírito”.

Outro viés da hermenêutica que poderia vislumbrar uma pretensão de universalidade seria a de caráter “*quase transcendental*” em Heidegger ou Gadamer. Nesse sentido a linguagem teria um papel preponderante porque seria a base de qualquer validade intersubjetiva, inclusive científica. Além disso, o papel do “*entendimento*” relacionado à reconstrução “histórica-objetiva das condições de vida material da sociedade”<sup>66</sup> seria condição necessária para a “consciência reflexiva de todas as pessoas”.<sup>67</sup> Mesmo que essa construção não consiga fundamentar uma ética normativa, Apel reconhece que:

Esta tese hermenêutico-transcendental, bem entendida, me parece ser válida ainda hoje. Isso pressupõe, evidentemente, que o primado transcendental da linguagem corrente e, respectivamente, da compreensão, não pode ser reduzido ontologicamente – a um “acontecimento” – ou ainda, quase-behavioristicamente, a fatos de um jogo de linguagem.<sup>68</sup>

Se a hermenêutica necessita de uma evolução da compreensão vinculada aos valores e, por isso, está vinculada a um progresso ético da humanidade, ela não poderia fundamentar uma ética normativa, mas, ao contrário, pressupô-la. Nesse sentido: “isso deixa claro [...] que uma fenomenologia hermenêutica que, no sentido do ‘círculo hermenêutico’, faz passar despercebida a distinção de Hume entre fatos e normas não pode ocupar devidamente o lugar de uma fundamentação da ética”.<sup>69</sup> Partindo dessa consideração, Apel analisa também a Escola de Popper e o marxismo, concluindo que também essas escolas pressupõem uma ética.

Retomando o questionamento efetuado ao “princípio cientificista de isenção de valores”,<sup>70</sup> nosso autor percebe que há um resultado ambivalente. De um lado, a distinção

---

<sup>63</sup> APEL, TF II, p. 439.

<sup>64</sup> APEL, EMM, p. 103.

<sup>65</sup> APEL, TF II, p. 440.

<sup>66</sup> APEL, EMM, p. 104.

<sup>67</sup> APEL, TF II, p. 440.

<sup>68</sup> APEL, EMM, p. 104.

<sup>69</sup> APEL, TF II, p. 441.

<sup>70</sup> APEL, EMM, p. 106.

moderna entre objetividade científica e “moral particular subjetiva”<sup>71</sup> é insustentável. De outro, “mostrou-se que a fundamentação da ética, sem dúvida, já deve ter sido realizada antes de se poder estabelecer as ciências humanas como *Organon* da Ética”.<sup>72</sup>

A partir dessa constatação, apresenta-se a possibilidade de uma segunda estratégia argumentativa em que não se põe em xeque a “distinção humesiana”,<sup>73</sup> mas a tese cientificista da razoabilidade de toda validade intersubjetiva de argumentos à validade objetiva de afirmações isentas de valoração”.<sup>74</sup> Isso de certa forma fortalece a perspectiva metaética que teria primazia como “saída metódica da tese da neutralidade”,<sup>75</sup> afinal a relevância da distinção humesiana permanece. Isso porque a “*justificação de validade*” deve pressupor a isenção de valoração própria da separação “sujeito-objeto” e consequentemente pressupor a própria distinção humesiana. Tendo por princípio a necessidade de evitar o dogmatismo, é preciso adotar o distanciamento teórico, por exemplo, das ciências naturais modernas (síntese entre técnica/previsão e metafísica/teoria). Com isso caberia à “validação de normas morais”<sup>76</sup> o mesmo questionamento imposto às sentenças e à “doxa original (*Urdoxa*) da ‘existência’ das coisas”.<sup>77</sup> Parece-nos com isso que a mesma desconfiança, e até mesmo certo ceticismo, aplicado às coisas (fatos) poderia também ser aplicada às normas morais, no entanto, “a existência fática da pretensão normativa de validade é a que justamente não pode ser posta entre parênteses”.<sup>78</sup>

A esfera da “*tese da neutralidade metaética*” seria a da “radicalização do anseio filosófico por uma fundamentação não-dogmática da ética normativa”.<sup>79</sup> A necessidade de uma metaética surge do distanciamento entre o “discurso teórico” e o “universo do discurso humano”.<sup>80</sup> Essa necessidade gera uma justificação no plano de “sentenças práticas de dever”<sup>81</sup> de maneira análoga ao “predicado de verdade das proposições teóricas”.<sup>82</sup> Diante disso, Apel afirma que:

---

<sup>71</sup> APEL, TF II, p. 442-443.

<sup>72</sup> APEL, EMM, p. 106.

<sup>73</sup> Relativa ao segundo pressuposto: a ciência é da esfera dos fatos, portanto não pode fundamentar uma ética normativa.

<sup>74</sup> APEL, EMM, p. 106. Relativa ao terceiro pressuposto: objetividade e validade intersubjetiva se equivalem.

<sup>75</sup> APEL, EMM, p. 107.

<sup>76</sup> APEL, TF II, p. 444.

<sup>77</sup> APEL, EMM, p. 107.

<sup>78</sup> APEL, EMM, p. 107.

<sup>79</sup> APEL, TF II, p. 444.

<sup>80</sup> APEL, TF II, p. 444.

<sup>81</sup> APEL, EMM, p. 108.

A única opção para uma tal *analogia de justificação* [...] poderia encontrar-se na redução do problema ético de justificação a um “reconhecimento” fático das normas, pelo livre-arbítrio humano. Contrariamente a isso, parece-me que a *unidade* teórico-filosófica do problema da justificação teórica e prática, e com isso, ao mesmo tempo, a exigência de uma saída metódica (e simultaneamente experimental) da ética filosófica em relação à tese de neutralidade metaética – vista cognitivo-antropologicamente – está fundamentada através da “posicionalidade excêntrica” do homem.<sup>83</sup>

Nesse ponto, Apel critica as filosofias que estabelecem uma cisão radical entre um “Eu” e o “mundo” e consequentemente ele refuta os princípios da metaética que por sua vez se encontra fortemente embasada por esse distanciamento (dualismo) cartesiano. O solipsismo metódico é uma estratégia utilizada inicialmente por Descartes e que permeia boa parte da filosofia moderna. Apel afirma que o solipsismo metódico parte da “análise do pressuposto de que, em princípio, ‘um só’ poderia conhecer algo *como* algo e dessa forma fazer ciência”. O solipsismo metódico seria então refutado de acordo com a crítica de Apel por intermédio do “jogo de linguagem transcendental”<sup>84</sup>, conforme retornaremos em momento oportuno no terceiro capítulo, pois as próprias postulações da dúvida metódica e do “discurso teórico” pressupõem “certamente o ‘jogo de linguagem transcendental’ como ‘paradigma’ para a existência de um mundo real”.<sup>85</sup> Como consequência dessa refutação, a própria analogia da justificação metaética relativa ao distanciamento teórico também é questionada e refutada.

A dúvida acima, de acordo com Apel, permite analisar o terceiro pressuposto da filosofia analítica, a saber, que a validade intersubjetiva é equivalente à objetividade. Como vimos, de acordo com o sistema de complementaridade ocidental não haveria possibilidade de retornar da metaética para a ética, no entanto, Apel admite a possibilidade de reverter essa situação:

Para isso, em todo o caso, parece ser preciso não confundir, de modo cientificista, o método da metaética filosófica com aquele das ciências “empírico-analíticas”, e sim, reconhecer novamente a sua exigência característica por uma neutralidade normativa como princípio metódico de *reflexão transcendental*.<sup>86</sup>

---

<sup>82</sup> APEL, TF II, p. 444.

<sup>83</sup> APEL, EMM, p. 108.

<sup>84</sup> APEL, TF II, p. 445.

<sup>85</sup> APEL, EMM, p. 109.

<sup>86</sup> APEL, EMM, p. 110.



Além da aceitação da própria reflexão transcendental, poder-se-ia verificar concretamente que a ação de cunho “empírico-analítico” é isenta de valoração por parte do cientista pressupõe uma compreensão interpessoal de uma “comunidade de cientistas”. Essa constatação gera uma questão importante que servirá de base para a exposição do tópico subsequente e que se encontra nos seguintes termos: “Seria possível, sob estes pressupostos, indicar as condições de possibilidade e validade da objetividade não valorativa de afirmações empírico-analíticas da ciência, sem antes pressupor a validade intersubjetiva de normas morais?”<sup>87</sup> A resposta a essa questão que traz implícito o solipsismo metódico passa pelo discurso argumentativo e será apresentada no próximo capítulo.

Ele questiona também o terceiro pressuposto da filosofia analítica já citado, a saber, se a objetividade da ciência é possível sem “pressupor a validação intersubjetiva das normas morais”,<sup>88</sup> sendo que esse princípio “é capaz de comprovar a possibilidade de uma fundamentação racional da ética”.<sup>89</sup> A ideia segundo a qual a objetividade até mesmo da “ciência não valorativa”<sup>90</sup> deve pressupor a validade intersubjetiva de normas morais servirá de base a essa segunda resposta de Apel à paradoxalidade da situação-problema que também será investigada no próximo capítulo.

A tentativa de equiparar “uma metaética não valorativa [com] os sistemas morais vigentes, sobre sua consistência lógica e sua confirmação empírica”<sup>91</sup> é falha porque esta não é uma teoria enquanto aquela deve ser analisada justamente como uma teoria científica. Isso ocorre, pois, ao se analisar a moral, não basta investigar sua estrutura e coerência lógica, mas também sua “confirmação empírica”, ou seja, a moral apresenta uma dupla estrutura ou dois aspectos, um relativo à fundamentação teórica e outro às condições reais do “mundo da vida”, como assevera Apel a seguir: “É fácil de ver, porém, que, em se tratando de moral, diversamente do que ocorre com teorias científicas, só se pode falar em comprovação empírica, se – além da consistência lógica – também for pressuposto um parâmetro ético de comprovação”.<sup>92</sup>

Outra falha relativa à análise da neutralidade da ciência, que também desconsidera a dupla estrutura da moral, seria a de se desconsiderar, tendo por base exemplos citados por Kant, o fato de que alguém com má disposição utilize-se da lógica para alcançar fins imorais

---

<sup>87</sup> APEL, EMM, p. 110.

<sup>88</sup> APEL, TF II, p. 428.

<sup>89</sup> APEL, TF II, p. 429.

<sup>90</sup> APEL, TF II, p. 429.

<sup>91</sup> APEL, EMM, p. 113.

<sup>92</sup> APEL, EMM, p. 113.

como sendo um exemplo que contradiz a ideia de que a lógica é uma “ciência normativa”. No entanto, Apel assevera que a ética seria um pressuposto, ou seja, algo que embasa, serve de fundamento à própria lógica ou qualquer outra ciência, como fica claro com a afirmação seguinte:

A validade lógica de argumentos não pode ser examinada sem se pressupor, em princípio, uma comunidade de pensadores, habilitados à compreensão intersubjetiva e à formação de consenso. Mesmo o pensador, de fato isolado, só pode explicitar e examinar sua argumentação, enquanto ele, numa crítica “conversa da alma consigo mesma” (Platão), consegue internalizar o diálogo de uma potencial comunidade de argumentação.<sup>93</sup>

Dessa forma, Apel interpreta o “segundo Wittgenstein”,<sup>94</sup> ao qual recorre como ponto de partida, e assume em seu próprio programa a ideia de que um argumentante (pensador), ainda que solitário, deve pressupor uma comunidade de comunicação, não sendo possível assim o solipismo. Dessa forma, Apel afirma que o pensamento pertence à “coisa pública”, conforme será melhor explicitado posteriormente. Nesse contexto, pode-se afirmar que o “cumprimento de uma norma moral básica”<sup>95</sup> antecede a lógica. Um exemplo que corrobora essa tese é o problema da mentira, pois a mentira integral feita em todo momento impossibilita o diálogo entre os argumentantes.

A abordagem de K. Popper assume um paralelo entre metaética e “lógica metacientífica da pesquisa”<sup>96</sup> que não é aceito por Apel. Diferentemente dessa perspectiva, Apel assume a ideia de que a “Ética da lógica” é buscada “no retorno reconstrutivo às condições *pragmático-transcendentais* de possibilidade da lógica, e com isso também da ciência, no *a priori* da comunidade de comunicação”.<sup>97</sup> Essa diferença de postura faz com que Apel defenda que é preciso que a “ciência da lógica normativa” pressuponha tanto uma “hermenêutica-normativa” quanto “uma ética normativa”.<sup>98</sup> Resumindo essa posição, podemos afirmar que mesmo as operações monológicas do intelecto devem ter por

---

<sup>93</sup> APEL, EMM, p. 113.

<sup>94</sup> Wittgenstein foi um importante filósofo do século XX. Suas duas obras principais foram determinantes na filosofia contemporânea. A primeira, *Tractatus Logico-Philosophicus*, destaca-se pela primazia da linguagem científica e por sua influência no desenvolvimento da filosofia analítica. A segunda obra, *Investigações Filosóficas*, por sua vez, marcou a segunda fase do pensamento de Wittgenstein tendo por ponto central a linguagem ordinária. Dada a sua natureza, esta nota apresenta um resumo breve do problema. Para mais informações, cf. APEL, TF I.

<sup>95</sup> APEL, TF II, p. 452.

<sup>96</sup> APEL, TF II, p. 454.

<sup>97</sup> APEL, EMM, p. 118.

<sup>98</sup> APEL, TF II, p. 455.

fundamento uma comunidade de comunicação, logo uma relação dialógica. A ciência não pode ser promovida por um só, sendo que o solipsismo metódico cria empecilhos à própria ética que se pretenda universal. Apel conclui dizendo que: “a passagem da lógica (normativa) para a ética (normativa) é, a meu ver, a superação do ‘solipsismo metódico’, que foi preparado tanto por P. Lorenzen como pelo Wittgenstein da segunda fase.”<sup>99</sup>

Superado o solipsismo metódico, há a possibilidade de se responder por meio da ética por que “*deve haver* lógica e também ciência”.<sup>100</sup> Desenvolvendo essa justificativa, poder-se-ia incorrer, de acordo com Apel, num círculo lógico com as seguintes características:

A ética pressuposta pela lógica, como condição de sua possibilidade, *implica*, por conseguinte, o dever para o emprego da lógica e da ciência. [...] Pois a ética da argumentação, que faz da lógica e da ciência um dever, *só é* pressuposta indeclinavelmente *quando* realmente queremos uma argumentação lógica!<sup>101</sup>

Perante esse problema, Apel suspende temporariamente o “argumento decisivo – e independente – para a ‘fundamentação última’ da lógica, e da ética que ela pressupõe”.<sup>102</sup> Respondendo ao problema do círculo lógico acima, Apel menciona o fato de que “a estrutura condicional de ciência, lógica e ética concernente à comunidade de argumentação precisa ser ou aceita como um todo – ou então simplesmente negada”,<sup>103</sup> logo, deve ser considerada enquanto tal, seja afirmativa ou negativamente. Tomando a possível negação de conjunto, Apel utiliza a estratégia de argumentação que se basearia no “demônio de Kant”,<sup>104</sup> que originalmente na filosofia kantiana seria aquele que agiria parecendo estar conforme o dever, mas na realidade não estaria agindo por dever. Essa estratégia poderia ser transferida e aplicada ao “jogo dialógico” de Lorenzen, de tal modo que o resultado aparente seria o de que “o retorno às condições éticas de possibilidade da lógica pode, quando muito, deduzir

---

<sup>99</sup> APEL, EMM, p. 119.

<sup>100</sup> APEL, EMM, p. 119.

<sup>101</sup> APEL, EMM, p. 120.

<sup>102</sup> APEL, TF II, p. 456.

<sup>103</sup> APEL, TF II, p. 456.

<sup>104</sup> O demônio apresentado por Kant seria o ente que disposto de más intenções entrasse no jogo dialógico não com o intuito originário de participação, mas com a vontade de dominar as técnicas discursivas de convencimento. Sobre esse problema cf.: BRAZ, Adelino. O direito frente ao mal radical: a hipérbole Kantiana do povo de demônios. *Cadernos de Filosofia Alemã*, n. 13, p. 29-42, jan./jun. 2009.

‘imperativos hipotéticos’ e, dessa forma, no sentido kantiano, não chegar a nenhum princípio de ética”.<sup>105</sup>

Em resposta a essa possível objeção, Apel afirma que não se diferencia o agir “conforme o dever” de agir “por dever”, como faz Kant, distinguindo, respectivamente, a ação cuja motivação é instrumental e extrínseca, da ação cuja motivação é racional e intrínseca, ou seja, o sujeito faz não porque algo externo à sua própria vontade o obrigue, mas porque a sua própria razão associada à sua vontade o impele a agir por dever.

Em oposição a essa diferenciação proposta por Kant, Apel afirma que para participar da verdade o próprio demônio deve se orientar pelo dever. Recorrendo à tese de Ch. Peirce de que para se alcançar a verdade como “consenso da ciência da lógica”<sup>106</sup> era necessário não ser “mortal”, pois seria preciso superar o egoísmo dos mortais para adentrar a “comunidade de argumentação dos cientistas”,<sup>107</sup> seria necessário um autossacrifício (*selfsurrender*). Partindo disso, fica claro que o demônio deveria agir como se tivesse superado o egoísmo e, conseqüentemente, superado a si mesmo. Logo, o estratagema instrumental não teria significado, pois não seria passível de verificação. Decorre disso que a “norma moral” não pode ser apresentada como um imperativo hipotético em termos kantianos. Essa norma moral é implícita à própria “vontade de verdade”. Apel conclui seu argumento nos seguintes termos:

[...] o correspondente imperativo hipotético, pelo menos, não está motivado por um “interesse patológico” de um objetivo empírico, mas de certa forma pelo interesse prático da própria razão teórica. Em relação ao fato de que a busca da verdade, junto com a pressuposição do consenso intersubjetivo, também deve antecipar a moral de uma comunidade ideal de comunicação, poder-se-ia, antes, apontar para um análogo moderno da doutrina clássica dos “transcendentais”. O que a metafísica clássica *sub specie aeternitatis* supunha como *ente* – a identidade do *unum, bonum, verum* –, isso a moderna filosofia da mediação, historicamente arriscada, entre teoria e práxis, sempre ainda deve supor como *postulado de sentido crítico necessário* e – com referência à sua realização – como “princípio esperança”.<sup>108</sup>

Do exposto anteriormente resulta uma aporia ou um *petitio principii*, a saber, que toda fundamentação, inclusive ética, pressupõe a “validação da lógica” e essa, por sua vez, pressupõe a validade ética, o que acarretaria uma argumentação circular. A aporia surge então

---

<sup>105</sup> APEL, EMM, p. 121.

<sup>106</sup> APEL, EMM, p. 121.

<sup>107</sup> APEL, TF II, p. 457.

<sup>108</sup> APEL, EMM, p. 121-122.

como uma objeção à fundamentação racional da ética tendo em vista seu caráter circular, de um *regressus ad infinitum*, ou seja, “toda ‘fundamentação’ – poder-se-ia argumentar – já pressupõe a validade da lógica; se esta, de sua parte, ainda pressupõe na validade da ética”,<sup>109</sup> logo fica impossibilitada qualquer fundamentação última tanto da ética como da filosofia. Posição esta corroborada e conjurada por Popper e Albert como concepção básica do racionalismo crítico.

Apel até compreende que as dificuldades apresentadas levam realmente a um impasse de se implementar uma fundamentação da ética, “caso seja preciso entender como *fundamentação última* na filosofia a dedução praticada no âmbito de um sistema axiomático”,<sup>110</sup> mas a questão a clarificar para Apel é a de que a fundamentação da filosofia não parte de tal princípio. Como veremos no próximo capítulo, o fato de que algo não possa ser fundamentado, porque fundamenta os demais, é antes uma espécie de ancoragem num porto ou numa base transcendental do que uma circularidade aporética.

O problema advindo do mal-entendido, que não analisa a questão da perspectiva de uma fundamentação filosófica, seria proveniente de certa abstração da dimensão pragmática:

Pois, sob o pressuposto de uma abstração da dimensão pragmática de sinais, não existe nenhum *sujeito* humano de argumentação, e por isso também não existe a possibilidade de uma *reflexão* sobre as condições, para nós sempre já pressupostas, de possibilidade de argumentação. Em vez disso existe – evidentemente – a infinita hierarquia de *metalinguagens*, metateorias, etc., nas quais a *competência reflexiva* do homem como *sujeito-de-argumentação* se manifesta e se oculta. *Manifesta-se* enquanto, pelos trabalhos metamatemáticos de Gödel, Church, e Rosser, Kleene, se demonstra que a possibilidade de *formalização* do pensamento é, em princípio, limitada, não podendo, por isso, ser demonstrada a isenção de contradição de *sistemas* lógico-matemáticos, no sentido de uma *fundamentação última*.<sup>111</sup>

Além disso, para Apel, não fica claro o papel da “competência reflexiva” que apresenta a seguinte problematização: “*orações* – ou, mais propriamente, *proposições* – no sentido de linguagens formalizáveis – não podem ser auto-referenciais sem que isso ocasione certas contradições”.<sup>112</sup> Faz-se necessário, então, que sejam sistemas semânticos, no sentido

---

<sup>109</sup> APEL, EMM, p. 122.

<sup>110</sup> APEL, TF II, p. 457.

<sup>111</sup> APEL, EMM, p. 123-124.

<sup>112</sup> APEL, TF II, p. 460.

de linguagens formalizadas, para de antemão excluir contradições e adequá-lo na perspectiva de linguagem-objeto e metalinguagem.

A capacidade humana de reflexão é mais do que isso de autorreflexão (“competência reflexiva”) estaria então excluída aprioristicamente do “plano dos sistemas sintático-semânticos”.<sup>113</sup> No entanto, estando fora dessa esfera ela de certa forma se esconde “por trás da aporia do regresso infinito, e que ela torna *possíveis* coisas como uma prova da não-decidibilidade, no sentido de Gödel”.<sup>114</sup> A demonstração dos limites relativos ao modelo sintático-semântico encontra-se no fato de que o que garante a própria argumentação do sujeito (argumentação subjetiva) não pode ser analisado objetivamente, como fica claro no trecho a seguir, no qual Apel também coloca o texto desta forma:

Em outros termos: justamente na constatação de que condições subjetivas de possibilidade da argumentação não são objetiváveis num modelo sintático-semântico de argumentação se expressa o saber auto-reflexivo do sujeito pragmático-transcendental da argumentação.<sup>115</sup>

Evidencia-se a partir da constatação de uma abstração do sujeito reflexivo presente no sistema sintático-semântico da moderna lógica matemática a necessidade de se integrar uma pragmática transcendental para se buscar uma fundamentação última ancorada nos moldes de uma reflexão do sujeito argumentante estando esta já sempre presente no uso dos sinais numa dimensão pragmática.

Quanto a isso, podemos verificar também em Ch. Morris, fundador da semiótica tridimensional que mesmo sabendo da dimensão pragmática dos sinais o negligenciara na formulação da psicologia empírica, vejamos:

Não obstante, Morris não faz uso desse saber reflexivo pragmático-transcendental, mas tenta fundamentar a semiótica pragmática como disciplina behaviorística. Entretanto, a “dimensão pragmática” pertencente ela própria à argumentação e, respectivamente, ao conhecimento mediado por sinais. Se deixa simplesmente ignorar – como se a relação de sinal, envolvida em toda argumentação e em todo conhecimento, fosse apenas ambivalente? – Bem assim procede, a meu ver, a moderna Logic of Science, quando ela transfere a “dimensão pragmática” da argumentação, junto com a reflexão, para a psicologia empírica.<sup>116</sup>

---

<sup>113</sup> APEL, TF II, p. 460.

<sup>114</sup> APEL, TF II, p. 460-461.

<sup>115</sup> APEL, EMM, p. 124.

<sup>116</sup> APEL, EMM, p. 125.

Portanto, distingue-se o caráter reducionista da psicologia empírica que exclui a dimensão pragmática e reflexiva, sendo necessário, por isso, incorporar essa dimensão:

[...] pois a reflexão não poderá ser conceituada, como na teoria-de-prova metamatemática; porque, mesmo abstraindo do behaviorismo, uma psicologia empírica só pode tematizar o fenômeno da reflexão, como condição transcendental de possibilidade de todo conhecimento, e isso simultaneamente: de toda argumentação.<sup>117</sup>

Para Apel “enquanto se desconsiderar, por outro lado, o sujeito transcendental da relação de sîgnica”,<sup>118</sup> processo que se prolonga durante séculos, assim como na “lógica da linguagem” mais recentemente, o entendimento de que “cálculos lógicos”, interpretados semanticamente, só podem configurar como modelos de clarificação e “controle ‘indireto’ de nossa argumentação pragmática”.<sup>119</sup> O que implicaria uma “falácia abstrativa” e nos impossibilitaria de conceber a verdade no contexto de um sistema semântico.

A escola popperiana, diante do trilema de Fries/Münchhausen da não possibilidade de uma fundamentação última, viu-se tentada a substituir tal fundamentação “pela exigência de uma checagem crítica virtualmente universal”,<sup>120</sup> caindo numa nova contradição, ou seja, de que a comprovação de possibilidade de validade da dimensão crítica não seria abarcada pela totalidade da lógica, quando submetida a uma comprovação, pois os dois campos, tanto da lógica, como da crítica, são inseparáveis e estão interligados.

A partir de tais conclusões sobre a lógica e a crítica racional, Apel vê-se instigado a adentrar na questão kantiana. Com isso voltará seu pensamento ao solipsismo metódico. Isso significa que até mesmo a lógica que no paradigma kantiano da filosofia da consciência parecia ser possível para um sujeito isolado deve ser pautada no paradigma da reviravolta pragmático-linguística em que a linguagem possui centralidade e precedência em relação à própria lógica. Por isso é necessário dar o salto e fazer a transição desse ponto do *a priori* kantiano, que se encontra no “fato da razão” e reconstruir aquelas condições próprias para a

---

<sup>117</sup> APEL, EMM, p. 125.

<sup>118</sup> APEL, TF II, p. 462.

<sup>119</sup> APEL, TF II, p. 462.

<sup>120</sup> APEL, TF II, p. 463.

tarefa específica de uma fundamentação filosófica, “na tentativa de se reconstruir as condições necessárias da argumentação humana da maneira mais completa possível.”<sup>121</sup>

O que venha a constituir o “*factum* apriorístico da argumentação um ponto de partida quase-cartesiano iniludível”,<sup>122</sup> ou seja, estabelecer analogamente ao que fez Descartes um porto seguro, um princípio indubitável, mas não exatamente como fez o próprio Descartes que tinha por fundamento o problema do conhecimento autorreferencial. O ponto de partida de Apel não é conhecimento de um “eu” isolado, mas o discurso, conforme desenvolveremos adiante. Para ele, nós, “os filósofos, não podemos retroceder para alguém de nossa vontade de argumentar”.<sup>123</sup> Apel opta por um caminho de confrontação com o princípio do “racionalismo crítico”; pois ele vê uma grande semelhança no crítico-frame (criticismo cultural), tendo em vista que Popper propõe um ideal que traz semelhança com o *a priori* da ilimitada comunidade de comunicação suposto por nós, que possui “implicações éticas (políticas), na forma como foram desenvolvidos por Popper, na sua filosofia da ‘sociedade aberta’”.<sup>124</sup>

Popper busca um caminho no qual renuncia a uma fundamentação última, e aí encontra o cerne da confrontação de Apel ao racionalismo crítico, ou seja, Popper assevera que qualquer tipo de tentativa de uma fundamentação última seria nada mais do que uma “decisão moral e irracional”<sup>125</sup> e não há como determiná-la, em última instância, racionalmente. Apel irá contradizê-lo da seguinte forma:

Penso ser preciso concordar com Popper (e também com o ceticismo, nesse contexto) quanto ao fato de que a decisão volitiva em favor do *criticist frame*, não pode ser “determinada”. Mas isso não depende de que ela não possa ser fundamentada racionalmente, nem tampouco tranforma a decisão em um ato de fé “irracional”. Mesmo que o princípio do *criticist frame* só possa ser deduzido a partir de princípio, isso não “determinaria” nossa decisão volitiva (e de acordo com os pressupostos de Popper!). Dessa forma, a *realização prática da razão* por meio da boa vontade carece sempre de um engajamento que não se pode demonstrar e que, em tal medida, pode mesmo ser chamado de “irracional”.<sup>126</sup>

---

<sup>121</sup> APEL, TF II, p. 464.

<sup>122</sup> APEL, TF II, p. 465.

<sup>123</sup> APEL, EMM, p. 130.

<sup>124</sup> APEL, EMM, p. 130.

<sup>125</sup> APEL, TF II, p. 467-468.

<sup>126</sup> APEL, TF II, p. 466.



Essa afirmação, a seu ver, diz Apel, é, fundamentalmente, “suficiente para refutar a tese de Popper sobre a escolha irracional”.<sup>127</sup> No entanto, de acordo com Apel, ainda restaria algum esclarecimento, afinal permaneceu a discussão acerca da objeção a Popper sobre as escolhas irracionais. Se levada a cabo teria por consequência o fato de que a própria decisão de ingressar na discussão (racional), isto é, a decisão de filosofar, poderia constituir uma decisão irracional e moral, no sentido de Popper. Com isso cairia no erro crasso “assim como quase todos os clássicos da filosofia desde Descartes (ou desde Agostinho?)”.<sup>128</sup> Esse erro consiste na tese solipsista de que é possível estabelecer algum sentido antes de se engajar numa comunidade, ou como diz Apel esse erro parte:

Da concepção de que já se possa pensar e decidir significativamente, antes de ter reconhecido, ao menos *implicitamente*, as regras da argumentação como tais de uma comunidade crítica de comunicação; ou – o que dá no mesmo – que, de um ponto de vista exterior à comunidade crítica, se possa filosofar sobre a mesma.<sup>129</sup>

Na contramão dessa abordagem, precisamente Wittgenstein, em sua segunda fase, irá radicalizar a posição filosófico-transcendental, “no sentido de que aquele que – age significativamente”<sup>130</sup> e que entra no jogo de escolhas e alternativas já estaria incluso no próprio jogo. Pressupõe-se que ele é parte “pertencente” a “uma comunidade crítica” a ser analisada por nós, em todas as questões ali postas na discussão. Ou seja:

Isso fica bem nítido, por exemplo, pelo fato de não ser possível – como mostra Wittgenstein – nenhum agir significativo, com base na mentira permanente. Quem portanto, tomar a decisão obscurantista no sentido popperiana, só poderá entendê-la sob a pressuposição daquilo que ele mesmo nega; ele ainda toma esta decisão dentro do jogo de linguagem transcendental da comunidade de comunicação transcendental; e, se ele tomar a decisão num sentido radical e de princípio, então ele abandona a comunidade de comunicação transcendental e renuncia, simultaneamente, à possibilidade de autocompreensão e auto-identificação.<sup>131</sup>

---

<sup>127</sup> APEL, EMM, p. 132.

<sup>128</sup> APEL, TF II, p. 468.

<sup>129</sup> APEL, EMM, p. 132.

<sup>130</sup> APEL, EMM, p. 133.

<sup>131</sup> APEL, EMM, p. 133.

Retornamos à discussão acerca da primeira objeção, a qual afirmava que o princípio enquanto validade das normas morais básicas se ateria aos limites da fundamentação de “imperativos hipotéticos”.<sup>132</sup> Em relação a essa objeção Apel afirma que:

Esta objeção ainda permanece, enquanto a validade das normas morais básicas, a ser por nós fundamentada, depende da vontade de se argumentar. Mas ao mesmo tempo, podemos apontar para o fato de que esta vontade racional pode e deve ser pressuposta em qualquer discussão filosófica sobre fundamentos, pois, no caso contrário, a própria discussão deixaria de ter sentido.<sup>133</sup>

Ao colocar-se, novamente, uma objeção de cunho humesiano que seria ao fato de que os partícipes de uma discussão filosófica sobre fundamentos já estariam ancorados em pressupostos de aceitação de normas morais básicas de uma comunidade crítica de comunicação, o que acarretaria a não possibilidade de se fundamentar nenhuma norma moral, tendo em vista que a partir de um fato não pode ser deduzida norma alguma.<sup>134</sup> A crítica de sentido transcendental vem mostrar que: “a aceitação das regras de jogo de uma comunidade crítica de comunicação não é fato empírico, mas pertence às condições de possibilidade e validade da constatação empírico-científica de fatos”.<sup>135</sup> Então fica claro que o “reconhecimento de uma norma moral básica inclui-se entre as condições de possibilidade de toda argumentação”.<sup>136</sup>

Portanto, disso decorre que não se trata de um pressuposto de caráter hipotético, pois ele não pode ser negado com sentido, ao contrário, invalidaria a própria discussão. Ou seja, a aceitação da norma moral básica da comunidade crítica de comunicação “não tem o caráter de um *factum*, no sentido em que Hume lhe atribui, mas sim o caráter do ‘*factum* da razão’ [*Faktum der Vernunft*] kantiano”.<sup>137</sup> A partir desta interpretação Apel irá buscar de modo crítico reconstruir o “imperativo categórico” no sentido atribuído por Kant, através do *factum* da razão (prática). Para Apel, isso levará a uma exposição crítica de Hume, assim como à crítica da *naturalistic fallacy*. Nesse sentido ele se contrapõe a Hume da seguinte forma:

---

<sup>132</sup> APEL, TF II, p. 469.

<sup>133</sup> APEL, EMM, p. 133.

<sup>134</sup> APEL, TF II, p. 469-470.

<sup>135</sup> APEL, EMM, p. 135.

<sup>136</sup> APEL, TF II, p. 471.

<sup>137</sup> APEL, TF II, p. 471.

Não se pode encarar esta “fundamentação” ou “explicação” metafísica como resposta ao problema da justificação de validade – ponto em que podem andar de acordo todos os que passaram pela discussão metaética, iniciada desde G.F. Moore. Contudo, uma redução metafísica da “norma” moral básica a uma lei moral, como “fato da razão”, não tem o mesmo caráter obscuro como o ato de confundir a norma como um fato empírico no sentido de Hume.<sup>138</sup>

Após mencionar a última objeção a Hume no que tange aos limites da filosofia analítica e ao interdito humesiano, Apel analisa alguns empecilhos à fundamentação de uma ética universal e se debruça sobre a filosofia kantiana da qual é herdeiro, apesar de se basear em princípios que divergem de Kant, como veremos a seguir e de forma mais acentuada no próximo capítulo.

### 1.3 Análise Crítica dos Limites da Ética Kantiana

Após elucidar questões relativas à situação problema, Apel debruça-se sobre dois questionamentos,<sup>139</sup> como podemos ver a seguir:

[...] quanto foi realmente alcançado pela reflexão transcendental sobre as normas morais da comunidade de comunicação, conjuntamente pressupostas no *a priori* da argumentação? Pode, com base nestes pressupostos, ser elaborada uma ética normativa, que sirva de base para uma aceitação solidária da responsabilidade moral na era da ciência?<sup>140</sup>

Diante desse questionamento, que será respondido no segundo capítulo, Apel destaca a insuficiência de alguma norma moral que se baseie em imperativos hipotéticos mesmo que tais normas morais sejam úteis para a própria ciência, principalmente para se opor às limitações do cientificismo. No entanto, tais imperativos não são satisfatórios tendo-se em vista a ética normativa que é necessária, mas impossibilitada pelos mesmos interditos já mencionados. Implica dessa limitação “que a ética da ciência (‘science’) não basta para se fundamentar uma ética da humanidade na era da ciência”.<sup>141</sup> Também não seria satisfatória a ideia peirceana de que o cientista da natureza sacrificaria sua individualidade a fim de se

---

<sup>138</sup> APEL, EMM, p. 134.

<sup>139</sup> É preciso deixar claro que Apel analisa os problemas a seguir tendo por base a necessidade de uma ética que responda satisfatoriamente os problemas próprios da era da ciência, por isso, ele faz uma espécie de retroação em que ele projeta a necessidade de uma ética da responsabilidade universal própria da era da ciência sobre os princípios morais hipotéticos e convencionais.

<sup>140</sup> APEL, EMM, p. 144.

<sup>141</sup> APEL, TF II, p. 479.

engajar (moralmente) numa comunidade de cientistas numa espécie de autossacrifício (*Selfsurrender*). Tal explicação adotada por Peirce não estaria levando em consideração, de acordo com Apel, que a comunidade dos argumentantes não se equivale à comunidade dos cientistas. E é justamente o objetivo do *a priori* da *argumentação* não justificar somente os anseios da ciência.

A posição de Apel não pode ser confundida com a tese contratualista segundo a qual os seres humanos se agrupariam por meio de um acordo artificial limitado que em última instância corroboraria o exemplo do “demônio kantiano” já rebatido. Essa superação do contratualismo ocorreria, pois “os membros da comunidade de comunicação (e isso significa implicitamente todos os seres pensantes) também são obrigados, a meu ver, a respeitar todas as pretensões e reivindicações virtuais de todos os membros virtuais”.<sup>142</sup> Partindo dessa afirmação ou princípio, superam-se as limitações da tese contratualista.

Tal princípio básico pode servir de fundamento ao convencionalismo (contratualismo) que, por sua vez, está atrelado a uma ética democrática, mas isso não significa que tal princípio esteja limitado ao convencionalismo/contratualismo. Conforme indica Apel esse princípio normativo extrapola a esfera do acordo factual e abrange todos os que possuem “competência comunicativa” por intermédio da socialização. O princípio citado garante a obrigatoriedade moral no sentido de uma “formação solidária de vontade”<sup>143</sup> entre os sujeitos que detêm as pretensões virtuais citadas por Apel anteriormente. Resolve-se com isso o problema da consciência individual adotada tanto pelo cristianismo quanto pela visão secularizada de consciência (liberalismo e existencialismo). Isso porque a deliberação individual e consciente deve levar em consideração a argumentação coletiva ou pública no sentido de superar, do ponto de vista ético, o solipsismo metódico.

Antes de prosseguir a exposição tratando diretamente sobre o discurso, é preciso ainda neste capítulo propedêutico citar de forma mais aprofundada a crítica de Apel a Kant. Isso por dois motivos: o primeiro porque, apesar de ser uma ética deontológica de tradição kantiana, a ética do discurso não se limita ao pensamento kantiano, tendo por base não a filosofia da consciência que permeou o trabalho de Kant; o segundo porque a partir das objeções à ética kantiana se delineiam para nós aspectos centrais que servirão de base à compreensão do próprio discurso.

---

<sup>142</sup> APEL, EMM, p. 145.

<sup>143</sup> APEL, TF II, p. 481.

Recorrendo à interpretação habermasiana especificamente às objeções de Hegel a Kant vemos três diferenças entre Kant e a Ética do Discurso. A primeira distinção entre Kant e a ética do Discurso de acordo com Habermas é que a ética do discurso rompe com a noção de dois mundos, a saber, de que há um mundo inteligível, ao qual “pertence o dever e a vontade livre”,<sup>144</sup> e um mundo fenomênico, “que compreende entre outras coisas as inclinações, os motivos meramente subjetivos e também a instituição do Estado e da sociedade”.<sup>145</sup> O segundo ponto dessa diferenciação é relativo à superação do ponto de partida kantiano que se situa no modelo monológico de razão, ao qual vamos nos referir detalhadamente à frente, enquanto o ponto de partida da ética do discurso é o discurso argumentativo. O terceiro ponto é que, conforme afirma Habermas, a ética do discurso pretende estabelecer uma fundamentação, o que não era alcançado pela ética kantiana, pois: “Kant se esquivava mediante a referência a um facto da razão – à experiência do ser-compelido através do dever –, passando essa solução pela abstração de «U», a partir dos pressupostos gerais da argumentação”.<sup>146</sup> Sendo esse princípio U:

Qualquer norma válida deve satisfazer a condição de que as conseqüências e os efeitos colaterais, que resultarem previsivelmente da sua observância geral para a satisfação dos interesses de cada um dos indivíduos, possam ser aceitos sem coação por todos os afetados.<sup>147</sup>

Apesar de já se ter mencionado brevemente o problema do solipsismo metódico de cunho cartesiano, necessário naquele momento ao devido entendimento da crítica de Apel ao isolamento do sujeito no pensamento de Descartes, é preciso retornar ao problema do solipsismo de um viés kantiano<sup>148</sup> e, dessa forma, reconhecer que, apesar de herdeira da ética kantiana, a ética do discurso parte de outro ponto de partida em relação a Kant, ponto de partida esse que será detalhado no próximo capítulo.

Kant, em certo ponto, submete a sua ética ao espaço da publicidade, porém a razão crítica de Kant, ainda, não consegue ultrapassar seu limite monológico, que se caracteriza pelo fato de que um indivíduo isolado pode alcançar formulações universais à

---

<sup>144</sup> HABERMAS, Jürgen. *Comentários à Ética do Discurso*. Tradução Gilda Lopes Encarnação. Lisboa: Instituto Piaget, 1999. p. 23. Título original: *Erläuterungen zur Diskursethik*. (Pensamento e filosofia, 52).

<sup>145</sup> HABERMAS, J. *Comentários à Ética do Discurso*, p. 23.

<sup>146</sup> HABERMAS, J. *Comentários à Ética do Discurso*, p. 23.

<sup>147</sup> APEL, DED, p. 248.

<sup>148</sup> O solipsismo kantiano também pode ser chamado de solipsismo transcendental.

revelia da própria estrutura dialógica do pensar. Logo esse limite, no que tange a Kant, consiste na “omissão [...] dessa estrutura dialógica na razão kantiana”.<sup>149</sup> Ainda sobre esse tema, vejamos o que diz Herrero:

A razão Kantiana é crítica, na medida em que ela, refletindo sobre si mesma, se erige “como verdadeiro tribunal para todas as disputas”. Como tal, ela exige para si o direito à publicidade (Offentlichkeit) no sentido de que ela submete seus juízos a um “exame público” que tem lugar em “plena liberdade”, pois a razão “não conhece outro juiz senão a razão humana universal, na qual cada um tem sua voz”.<sup>150</sup>

Entretanto, a razão prática não se revela e não reflete sobre uma estrutura dialógica, na qual seus argumentos são levados ao exame de uma comunidade de seres argumentantes, dentro de uma comunidade ilimitada. Com isso o mundo fenomênico, espaço da experiência, é contido numa relação de um sujeito ativo em relação ao objeto passivo ao qual confere significado. O que leva ao questionamento de que um sujeito pensante solitário (solipsisticamente) não “pode conferir significado a uma experiência nem garantir-lhe validade objetiva, pois condição para essas certezas é que o ‘sujeito da experiência’ jogue os jogos linguísticos do dizer e do afirmar, que implicam uma referência à comunidade linguística”.<sup>151</sup> Ou seja, o sujeito transcendental da experiência é um sujeito restrito, no sentido de não haver uma conexão direta ao espaço fenomênico e se ater a uma especulação solitária (monológica). Diríamos que essa “regra prática da razão tem apenas função monológica de um imperativo que obriga o homem a agir conforme a razão”.<sup>152</sup> Mas não se conecta com as operações do mundo real e as possíveis consequências advindas do seu agir. Assim como relata Herrero:

O imperativo categórico dirige-se então só a “boa vontade” (inteligível), de forma que Kant apenas pode elaborar uma ética da boa vontade ou da “boa intenção” (*Gesinnung*), mas não uma ética do agir e da responsabilidade pelas consequências das ações no mundo real. O “bem irrestrito” só pode ser pensado na “boa vontade”.<sup>153</sup>

Daí resulta um grande problema para Kant, explicita Herrero:

---

<sup>149</sup> HERRERO, *Estudos de Ética e Filosofia da Religião*, p. 183.

<sup>150</sup> HERRERO, *Estudos de Ética e Filosofia da Religião*, p. 183.

<sup>151</sup> HERRERO, *Estudos de Ética e Filosofia da Religião*, p. 185.

<sup>152</sup> HERRERO, *Estudos de Ética e Filosofia da Religião*, p. 189.

<sup>153</sup> HERRERO, *Estudos de Ética e Filosofia da Religião*, p. 189.

Como é possível uma boa vontade do indivíduo, porque o âmbito das ações reais pertence ao mundo sensível, submetido à conexão causal determinada da natureza e, portanto, não-livre. Ele não pode pensar as ações humanas livres como partes integrantes do mundo real experimentável, mas só postulá-las como operações espontâneas de uma autoconsciência exterior ao mundo e solitária. Assim, a ética Kantiana se mostra incapaz de responder ao desafio atual da humanidade, que, pelo entrelaçamento do econômico, do político e do ecológico, está vivendo num mundo onde a ação e a omissão técnica, econômica e política decidem sobre a vida ou morte da humanidade e da natureza.<sup>154</sup>

De acordo com Kant, é por meio de um procedimento puramente racional que o sujeito avalia se ele pode querer que as máximas da sua ação possam se tornar lei universal, isto é, se tais máximas possuem validade no que se refere à vontade de todo ser dotado de racionalidade. Em outras palavras, segundo a ética kantiana, para considerarmos uma ação moralmente correta ou incorreta, faz-se necessário indagar se a máxima da ação pode ser elevada a lei. Portanto, o meio de averiguação da moralidade de uma ação poderia ser extraído da seguinte regra: “Age de maneira tal que seja possível desejar que a máxima da ação deva tornar-se lei universal.”<sup>155</sup>

Mesmo que se afirme que há elementos dialógicos na ética kantiana, na medida em que ele busca a “obrigatoriedade das leis éticas na ideia de uma comunidade racional contrafática”<sup>156</sup> ou mesmo que leve em consideração em seu proceder isolado um interlocutor, como no caso de um experimento mental. Mesmo com esse lampejo e ainda que se recorra ao princípio de universalização (imperativo categórico) ou ao “reino dos fins” para se contrapor à afirmação de que haja um solipsismo e conseqüente monologismo no “sistema” kantiano, permanece nele o paradigma da consciência isolada, ou seja:

Mas Kant formula esse princípio dialógico-discursivo a partir do paradigma da consciência isolada que, sozinha, pode julgar racionalmente situações relevantes moralmente pela aplicação do imperativo categórico, sem a necessidade de antecipar um discurso com os outros envolvidos na situação ou afetados pelas possíveis conseqüências do seu comportamento.<sup>157</sup>

---

<sup>154</sup> HERRERO, *Estudos de Ética e Filosofia da Religião*, p. 189.

<sup>155</sup> KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1974. p. 36. (Os pensadores XXV).

<sup>156</sup> HERRERO, *Estudos de Ética e Filosofia da Religião*, p. 190.

<sup>157</sup> HERRERO, *Estudos de Ética e Filosofia da Religião*, p. 190.

Disso decorre tanto o problema do monologismo quanto o da ética da responsabilidade que se segue. A ética kantiana traz no seu bojo um déficit no que tange à responsabilidade pelas ações, tendo em vista seu caráter numênico (vontade pura) que difere das ações que se dão no espaço fenomênico, ou seja, haveria um distanciamento entre o que o indivíduo deliberou e a possibilidade efetiva de sua aplicação sem incorrer em sérias consequências. Sendo assim, o enfoque da ética parte de pressupostos que permitem caracterizá-lo como “metodicamente solipsístico”. Supor-se-ia que um ser racional, um sujeito transcendental, pudesse julgar de modo moralmente correto<sup>158</sup> sem apelar ao diálogo efetivo recorrendo somente ao imperativo categórico como única instância legítima para a resolução dos contenciosos que se situa no âmbito do mundo real sensível. Mas as decisões decorrentes desse juízo não poderiam ser objetivadas, mas interpretadas, afinal o homem é um ser histórico e como tal não se permite adequações redutoras, além das variáveis culturais e de interesses que permeiam o mundo real.

Partindo dessas considerações, coloca-se em xeque a possibilidade de fundamentar uma ética da responsabilidade tendo por base a ética kantiana, pois ela não possui uma dimensão discursiva, na medida em que a instância decisória das ações é tomada pelo sujeito isolado sem levar em consideração as consequências das ações morais. Disso decorre que “o postulado ‘fiat justitia, pereat mundus’<sup>159</sup> é plenamente justificado pela ética deontológica [kantiana]”.<sup>160</sup> Ainda sobre a impossibilidade de uma ética da responsabilidade em Kant, diz Herrero:

A ética Kantiana não possibilita uma ação realmente responsável no mundo. Para isso, ela teria de partir do princípio dialógico discursivo, que, de atemão, responsabiliza todos os possíveis implicados na situação pelas consequências de sua ação e, pela argumentação real de todos os afetados, possibilita uma compreensão correta da situação e uma fundamentação das normas sociais concretas e das máximas pessoais de ação.<sup>161</sup>

Com isso, torna-se claro que, para “reconstituir o princípio da responsabilidade numa ética racional dialógica, temos de perceber que já a experiência cotidiana do mundo da vida é uma experiência comunicativa, e não uma experiência do objeto do sujeito consciente

---

<sup>158</sup> HERRERO, *Estudos de Ética e Filosofia da Religião*, p. 189.

<sup>159</sup> “Que o mundo pereça, mas faça-se a justiça” (tradução nossa).

<sup>160</sup> BATISTA, Cleverson F. Lino. A ética do discurso frente o multiculturalismo: universalização versus facticidade. *Pensar – Revista Eletrônica da FAJE*, v. 3, n. 2, p. 147, 2012.

<sup>161</sup> HERRERO, *Estudos de Ética e Filosofia da Religião*, p. 189-190.



isolado”.<sup>162</sup> Pois ela, a experiência, “ao caracterizar algo como algo, participa da comunidade real de comunicação e, nessa caracterização, levanta pretensões à validade, em especial à verdade e à correção normativa”.<sup>163</sup>

Com essa constatação, a saber, que é preciso partir de uma racionalidade dialógica e não monológica para resolver satisfatoriamente os problemas elencados ao longo deste capítulo, temos o cerne do que será desenvolvido no próximo. É a reviravolta linguístico-pragmática que evidencia a centralidade do discurso, que por sua vez se baseia numa racionalidade dialógica. Com o desenvolvimento da proposta da ética do discurso de Apel, ficará esclarecido como o próprio Apel responde aos problemas que foram tema de nossa reflexão até aqui.

---

<sup>162</sup> HERRERO, *Estudos de Ética e Filosofia da Religião*, p. 192.

<sup>163</sup> HERRERO, *Estudos de Ética e Filosofia da Religião*, p. 192.

## **Capítulo II – A centralidade do discurso**

No primeiro capítulo, vimos de que modo Apel explicita o desafio ético contemporâneo. A necessidade acompanhada da aparente impossibilidade de uma ética universal e o problema da fundamentação, como procuramos explicitar, não encontraram respostas satisfatórias nem a partir da metaética analítica, nem na hermenêutica. A filosofia moral kantiana, por se apoiar na perspectiva do solipsismo metódico, também se mostrou insuficiente para conferir solução plena para as questões apresentadas. O fundador da ética do discurso irá propor, então, um caminho alternativo a partir do qual ele pensa ser possível superar os desafios lançados à ética no contexto contemporâneo. Neste segundo capítulo, procuraremos mostrar justamente qual a posição assumida por Apel e qual a sua proposta, procurando colocar em evidência de que modo, para ele, o discurso assume lugar central no âmbito da ética.

Para tanto, dividimos o capítulo em três partes. Na primeira, investigamos em que consiste a passagem da filosofia da consciência para a filosofia da linguagem e como Apel assume a virada linguístico-pragmática como marco-teórico a partir do qual podemos pensar a ética. Na segunda, procuramos explicitar de que modo, ao partir da virada linguístico-pragmática, Apel justifica a possibilidade e a necessidade de afirmar a centralidade e necessidade do discurso para a ética. Finalmente, na terceira parte, mostramos como, ao partir da afirmação da centralidade do discurso, o autor alemão propõe alternativa para o problema da fundamentação da ética. Tal proposta, como veremos, não parte da perspectiva de fundamentação dedutiva. Em consequência, ela não pode ser considerada e criticada a partir do “trilema de Münchhausen”. Ao se apoiar numa reflexão transcendental sobre as condições transcendentais de possibilidade do discurso, Apel oferece-nos possibilidade de fundamentar a ética racionalmente.

### **2.1 A virada linguístico-pragmática como marco teórico da ética do discurso**

Apel assume como ponto de partida para elaborar a ética do discurso o marco teórico da virada linguístico-pragmática. Se na filosofia moderna, incluída a filosofia kantiana, o ponto central da problematização filosófica é a consciência, a filosofia contemporânea assume como ponto de partida a linguagem. A linguagem passa a ser afirmada

como mediação intransponível de todo agir, falar e pensar com sentido. Como destaca Herrero,

A grande conquista dessa reflexão está na descoberta de que a linguagem *mediatiza* toda relação significativa entre sujeito e objeto e que ela, mais fundamentalmente ainda, está inevitavelmente presente em toda comunicação humana, a qual implica um “entendimento mútuo” sobre o sentido de todas as palavras usadas e sobre o sentido do ser das coisas mediadas pelos significados das palavras. Isso significa: a linguagem mediatiza todo sentido e validade.<sup>164</sup>

Ora, ao pressupor que toda pretensão de sentido e validade é necessariamente mediada pela linguagem, Apel coloca em questão tanto o pressuposto da filosofia analítica, segundo o qual a validade intersubjetiva é exclusiva do campo científico, quanto o monologismo/solipsismo kantiano. Se todo conhecimento, inclusive o científico e, além disso, se a própria relação sujeito-objeto (ênfaticamente pelo método científico da ciência moderna) são necessariamente mediados pela linguagem, a relação intersubjetiva está desde o início pressuposta. Isso porque:

Toda proposição da língua natural pressupõe, antes de mais nada, a *identidade* dos significados dos sinais lingüísticos para todos os seres falantes de uma língua, os quais remetem, por um lado, a um *mundo da vida* e, por outro, a uma *comunidade* real de língua, na qual já existe um entendimento intersubjetivo sobre todos esses significados, que possibilita a compreensão de um *mundo* compartilhado por todos.<sup>165</sup>

Logo, a partir do pressuposto de que a linguagem é necessariamente coletiva se torna possível superar a própria ideia da possibilidade de um isolamento cognitivo e/ou ético-moral. Em consequência, não apenas o conhecimento científico, mas todo uso da linguagem pode reivindicar pretensão de validade intersubjetiva. Nesse sentido Apel defende que “no *a priori* da argumentação está a *pretensão de justificar*, não só todas as afirmações da ciência, mas, além delas, todas as pretensões humanas”.<sup>166</sup> O significado dos sinais lingüísticos e das proposições que eles mediatizam, portanto, é essencialmente público. Mesmo a consciência individual, à medida que é necessariamente mediada linguisticamente, é determinada no seu processo de formação por uma dimensão pública.

---

<sup>164</sup> HERRERO, *Ética do Discurso*, p. 166.

<sup>165</sup> HERRERO, *Ética do Discurso*, p. 167.

<sup>166</sup> APEL, EMM, p. 145.

As subjetivas decisões de consciência de cada um [...] são agora mediadas pela exigência de validade intersubjetiva *a priori* – de modo a cada um reconhecer, desde logo, a argumentação pública como explicação de todos os possíveis critérios de validade, e, assim também da formação racional. Dessa forma, o “solipsismo metódico” é também superado na esfera da ética.<sup>167</sup>

A intransponibilidade da linguagem faz com que a validade intersubjetiva até então relegada ao campo das ciências empíricas seja compreendida como estando presente em qualquer ação ou interação com sentido. A descoberta da mediação intransponível da linguagem tornou possível, portanto, a superação do solipsismo metódico próprio da filosofia moderna do sujeito.

Ora, se “todo sentido é mediado pelos *sinais linguísticos*”,<sup>168</sup> torna-se necessário compreender a estrutura própria da linguagem. Apel recorre a Pierce que, segundo ele, promove a “transformação semiótica de Kant”,<sup>169</sup> defende que a análise da linguagem deve levar em consideração três âmbitos complementares que colocam em evidência a “tripla função dos sinais”:<sup>170</sup> a) a sintática como estudo dos sinais (signos), bem como da relação deles entre si, o que é próprio da gramática; b) a semântica, que estuda as proposições, ou seja, a relação dos sinais com o significado ou o sentido; c) a pragmática, que analisa a relação dos sinais com os sujeitos e com a utilização que os sujeitos fazem das proposições relacionadas aos sinais. Apel, então, descreve a tripla função dos sinais do seguinte modo:

1) A qualidade isenta de relações, em vista da qual se expressa algo como algo em seu ser-assim, por meio de um signo (categoria the first, chamada mais tarde de firstness); a essa categoria corresponde o tipo sónico do “ícone”; este, deve estar implícito – como Pierce demonstrará mais tarde – em todo predicado de um juízo experiencial, a fim de que se integre à síntese da representação o teor imagético de uma qualidade universal; 2) a relação diádica do signo com os objetos por ele designados (categoria the second, denominada secondness, mais tarde); a essa categoria corresponde o tipo signo ‘índice’; este – como Pierce demonstrará mais tarde, enquanto função dos pronomes e do advérbios, por exemplo – deve estar representado em todo juízo experiencial, a fim de garantir a identificação espaço-temporal dos objetos a serem determinados por predicados; 3) a relação triádica do signo como “mediação” de algo para um *interpretant* (categoria the third, depois denominada thirdness); a essa categoria corresponde o tipo sónico do “símbolo” convencional: ele tem a principal função da síntese como “representação” em conceitos de algo como algo. Os conceitos, porém, ficariam vazios como são vazios os conceitos não-eidéticos em Kant. Ao inverso, a função de ícone e a função de índice são “cegas” se a sua integração

<sup>167</sup> APEL, EMM, p. 147.

<sup>168</sup> HERRERO, *Ética do Discurso*, p. 166.

<sup>169</sup> APEL, TF II, p. 166.

<sup>170</sup> HERRERO, *Ética do Discurso*, p. 166.

à função de representação. De fato, só a interpretação logra tornar plena de sentido a função de índice da pulsação sanguínea ou de uma placa de rua, por exemplo, ou a função de ícone de uma imagem, um modelo ou um diagrama. (o que se disse por último, a propósito já deveria ter sido levado em consideração desde o início pela construção lingüística da sintaxe e da “semântica”).<sup>171</sup>

Inicialmente, com a reviravolta lingüística foram colocadas em evidência as dimensões semântica e sintática da linguagem. Contudo, com a virada pragmática, que teve origem a partir do segundo Wittgenstein, evidenciou-se a importância e centralidade da dimensão pragmática que abarca, por sua vez, tanto a dimensão sintática quanto a dimensão semântica. Sobre isso, Herrero esclarece que “já no uso dos sinais de uma língua está presente a dimensão pragmática da linguagem, isto é, a relação dos sinais com os sujeitos e com o uso que estes fazem dos sinais, e como tal ele integra as dimensões semântica e sintática”.<sup>172</sup>

Ao colocar em evidência a tríplice dimensão da linguagem, Apel defende que ela possui um *telos* constitutivo, a saber: o entendimento entre interlocutores a respeito de algo no mundo. Este “algo” é representado por signos que, por sua vez, estão necessariamente vinculados ao uso da linguagem. Incorre disso que a linguagem não pode ser compreendida simplesmente como um conjunto de signos isolados. Ela também não se limita à sua dimensão proposicional de significados. A dimensão pragmática assume aqui lugar central. Isto significa que a compreensão efetiva dos signos e do conteúdo proposicional do ato de fala depende menos das regras de aplicação dos signos do que do próprio uso que fazemos deles. Dessa forma há uma precedência da linguagem em seu uso prático sobre os signos isoladamente e, também, sobre o conteúdo proposicional dos atos de fala.

Ao afirmar a dimensão pragmática da linguagem, Apel recorre, então, à teoria dos atos de fala. Ele defende que a todo proferimento, isto é, a todo ato de fala está associada uma ação que é efetuada por meio do dizer. Isso significa, entre outras coisas, que todo ato de fala possui dupla estrutura: a dimensão performativa e a dimensão proposicional. A dimensão proposicional diz respeito justamente “a expressão de uma proposição”,<sup>173</sup> sendo a proposição “aquilo que num ato de afirmação é afirmado, num ato de perguntar é perguntado, etc.”. A dimensão performativa, por sua vez, é aquela por meio da qual ao dizer algo eu faço algo. A respeito dessa dupla estrutura dos atos de fala, Apel esclarece que:

---

<sup>171</sup> APEL, TF II, p. 194-195.

<sup>172</sup> HERRERO, *Ética do Discurso*, p. 166.

<sup>173</sup> OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola, 1996. (Coleção Filosofia). p. 179.

Toda afirmação de fatos, a ser logicamente justificada, já pressupõe uma complementação *performativa* na estrutura mais profunda, como, por exemplo: “Eu afirmo, com isto, contra qualquer oponente, que...” ou: “Eu desafio, com isto, a cada um, a examinar a seguinte afirmação”. A complementação performativa das afirmações necessárias para uma comprovação soaria assim: “Eu contesto, dessa forma, contra ti, que A seja o caso”; ou: “Eu te confirmo que A é o caso”.<sup>174</sup>

Portanto, para Apel, todo ato de fala tem uma dupla estrutura performativo-proposicional, isto é, “um elemento performativo, pelo qual se estabelece um tipo determinado de comunicação, e um elemento proposicional que constitui o conteúdo ou objeto da comunicação”.<sup>175</sup> Disso decorre que

[...] essa dupla estrutura nos permite captar a *auto-reflexividade* da mesma linguagem natural, isto é, que esta última, ao mesmo tempo, mediatiza proposicionalmente todo sentido, sendo performativamente sua condição transcendental de possibilidade, e que o *logos* da linguagem natural só pode ser adequadamente definido por ambos os significados: o performativo e o proposicional em unidade. E, portanto, que entre esses dois planos terá que haver sempre uma coerência, que pode ser designada como a consistência do *logos* humano.<sup>176</sup>

O ato de fala não é caracterizado simplesmente por regras gramaticais ou pela dimensão semântica de um conteúdo proposicional, mas também pelo uso da linguagem, isto é, pela dimensão pragmática. Sendo assim, mesmo o uso da razão por um sujeito isolado que se justifica pela lógica deve penetrar o âmbito do diálogo. Neste sentido, Apel esclarece que “os *argumentos* não têm de ser entendidos, então, como no moderno cálculo (sintático-semântico) da lógica, por abstração da dimensão pragmática, mas sempre simultaneamente, como pretensões de sentido e validade, que só podem ser explicitadas e decididas no diálogo interpessoal”.<sup>177</sup> Essa noção descarta a ideia de um monologismo puro. Afinal, como aponta Apel ao citar Paul Lorenzen, a lógica que é pressuposta pelo uso monológico da razão encontra a base de sua pretensão de sentido e validade no âmbito do diálogo. Fica explícito aqui que não é possível o uso monológico da razão nos termos da filosofia moderna e que a

---

<sup>174</sup> APEL, EMM, p. 117.

<sup>175</sup> HERRERO, *Ética do Discurso*, p. 168.

<sup>176</sup> HERRERO, *Ética do Discurso*, p. 168.

<sup>177</sup> APEL, EMM, p. 117.

própria lógica normativa e consequentemente a linguagem científica não podem prescindir da dimensão pragmática da linguagem.

Com outras palavras: a ética do discurso parte do pressuposto de que a dimensão pragmática é constitutiva da linguagem. Isso significa que qualquer fala ou expressão com significado, ou seja, qualquer proferimento que faça sentido e que se pretenda válido, seja numa comunicação entre sujeitos ou no exercício individual do pensamento, tem que ser tomado no contexto da pragmática transcendental.

Portanto, ao partir do pressuposto de que toda proposição é necessariamente mediada pelos “sinais da linguagem e pelos sinais da língua natural”, tanto Apel quanto Habermas, que são os principais teóricos da ética do discurso, defendem que não é possível “prescindir da dimensão pragmática da linguagem”.<sup>178</sup> Isso significa, entre outras coisas, como estamos procurando mostrar, que todo ato de fala ao ser empregado em um contexto determinado pode ser bem ou malsucedido. Os argumentantes podem conseguir ou não efetivar a comunicação. Isso acontece porque ao proferir um ato de fala o falante não apenas exprime um conteúdo proposicional, mas ao mesmo tempo ele faz algo, a saber: ele levanta pretensões de validade.

Isso significa que ao proferir algo, o falante, ao mesmo tempo, levanta a pretensão de que o que foi proferido pode ser compreendido pelo interlocutor, que o conteúdo proposicional do ato de fala pode ser aceito como verdadeiro, que a interação estabelecida pela mediação do ato de fala é válida normativamente e, finalmente, que ao proferir algo o falante está sendo veraz com relação à intenção de entender-se com o outro sobre algo no mundo. Apel explicita estas quatro pretensões no texto a seguir, vejamos:

- 1- **primeiro**, a reivindicação de partilhar com meus parceiros um sentido intersubjetivamente válido;
- 2 – **segundo**, a reivindicação da *verdade* como sendo aquilo que é do consentimento universal;
- 3 – **terceiro**, a reivindicação da *veracidade* ou *sinceridade* dos meus atos-de-fala tomados como expressões de minhas intenções;
- 4 – **quarto**, a reivindicação da *correção moralmente relevante* dos meus atos-de-fala, tomados em sentido mais amplo como ações comunicativas que se dirigem a possíveis parceiros de comunicação.<sup>179</sup>

---

<sup>178</sup> HERRERO, *Ética do Discurso*, p. 167.

<sup>179</sup> APEL, ECA, p. 16.

Sendo assim, ao partir do pressuposto da estrutura performativo-proposicional da linguagem, Apel defende que em todo ato de fala levantamos necessariamente quatro pretensões de validade: a pretensão à compreensibilidade, isto é, ao proferir algo o falante espera que o interlocutor possa compreender o que ele diz; a pretensão à verdade (função constativa da linguagem), ou seja, ao proferir algo o falante levanta a pretensão de o que diz é verdadeiro; a pretensão à correção (função regulativa da linguagem), que está relacionada à normatividade que regula a interação linguística; e, finalmente, a pretensão de veracidade ou sinceridade, que se relaciona ao sujeito e às suas intenções ao proferir o ato de fala (função expressiva da linguagem). Nesse sentido, ele esclarece que “há quatro pressupostos necessários implicados na reivindicação de cada argumento que pretenda alcançar o consenso, ainda que em longo prazo, de todos os membros da comunidade de comunicação ideal”.<sup>180</sup>

Isto se deve, para Apel, ao fato de que os proferimentos pressupõem necessariamente uma triple relação dos sinais linguísticos. Estes se relacionam 1) com a coisa representada, logo mediatizam algo do mundo; 2) com o significado, e dessa forma mediatizam como alguma coisa é representada como tal coisa num panorama linguístico; 3) com os intérpretes/argumentantes, mediatizando o significado de algo que será partilhado pelos componentes de uma comunidade linguística. Esta tríplice relação está necessariamente pressuposta na afirmação de todo proferimento.

O conceito de pretensão pode ser visto, portanto, como o conceito intersubjetivo por excelência. Ao proferir algo, o falante necessariamente levanta pretensões diante de um ouvinte. Contudo, o ouvinte não é apenas o sujeito passivo da relação. Diante das pretensões levantadas pelo falante cabe ao ouvinte tomar posição. Ele pode aceitá-las, recusá-las ou mesmo criticá-las. O uso que faço da linguagem, portanto, não pode ser neutro como almejava a filosofia analítica. O próprio uso da linguagem pressupõe uma tomada de posição. Dessa forma, fica mais evidente a ideia de que a ética do discurso parte de uma base dialógica e não monológica, e que, portanto, ela se mostra capaz de superar as modernas filosofias do “eu” (sujeito) que se apoiam no pressuposto da filosofia da consciência.

Além disso, é importante sublinhar que, para Apel, ao proferir um ato de fala o falante já pressupõe o *telos* próprio da linguagem, ou seja, ele visa entender-se com o outro sobre algo. O entendimento entre falante e ouvinte constitui-se, pois, como finalidade intrínseca ao próprio ato de fala. Habermas define o entendimento afirmando que “*entendimento (Verständigung)* significa a ‘obtenção de um acordo’ (*Einigung*) entre os

---

<sup>180</sup> APEL, ECA, p. 16.



participantes na comunicação acerca da validade de um proferimento”.<sup>181</sup> Logo, ao proferir algo e, conseqüentemente, levantar pretensões de validade, o que o falante assume como *telos* inerente à própria estrutura da linguagem é alcançar o consenso com o interlocutor a respeito das pretensões levantadas.

Ao partir da análise da estrutura da linguagem, Apel e Habermas irão pensar novo conceito de racionalidade que tem como base as pretensões de validade. Na vida cotidiana, agir racionalmente significa, para esses autores, necessariamente agir por intermédio da mediação linguística, levantando pretensões de validade e tendo como *telos* alcançar o entendimento com os outros sobre algo no mundo. Todo agir, portanto, à medida que é orientado pela racionalidade comunicativa, constitui-se necessariamente como ação intersubjetiva. À medida que levantamos ou aceitamos as pretensões de validade levantadas por outro assumimos implicitamente a obrigação de orientar as ações tendo presentes as implicações dessa tomada de posição. Nesse sentido, a linguagem assume importante papel de coordenação das interações que têm lugar no mundo da vida.

Mundo da vida deve ser compreendido aqui como conjunto de valores, crenças, critérios etc. compartilhado por determinado grupo de argumentantes e que serve como um *background* (pano de fundo) a esses mesmos argumentantes. Enquanto ponto de partida do sujeito que argumenta, ele não é e não pode ser problematizado na sua totalidade. Dessa forma, “como todo saber não-temático, o mundo da vida está presente de modo implícito e pré-reflexivo. Ele caracteriza-se como modo de certeza imediata, como força totalizadora e pelo holismo do saber de fundo”.<sup>182</sup> Enquanto tal, o mundo da vida é responsável por garantir a estabilidade das interações.

Contudo, quando alguma dimensão do mundo da vida passa a ser questionada e, portanto, perde a sua característica de certeza imediata, as pretensões de validade que apoiavam as razões que as justificam nessa dimensão passam a ser questionadas. Surge a necessidade de se tomar distância da situação e assumir posição reflexiva. Torna-se, portanto, necessário passar da interação comunicativa cotidiana para o nível do discurso.

## 2.2 O discurso como forma reflexiva da interação comunicativa

Nem sempre as pretensões de validade levantadas pelo falante de modo espontâneo são aceitas pelos interlocutórios. Quando o ouvinte questiona a pretensão de

---

<sup>181</sup> HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa II*, p. 171.

<sup>182</sup> OLIVEIRA, *Formação ético-discursiva da vontade em Jürgen Habermas*, p. 51.

compreensibilidade, surge a necessidade de verificar se tanto o falante quanto o ouvinte possuem certa competência em relação às regras gramaticais e pragmáticas que tornam possível formar adequadamente um proferimento. Quando o ouvinte questiona a pretensão de veracidade, ele coloca em questão a sinceridade do falante em relação às suas intenções. Tal questionamento apenas encontra uma solução a partir da observação dos posicionamentos assumidos pelo falante na sequência da interação. Nesse caso, apenas a partir da sequência das ações é possível avaliar a sinceridade do falante. Mas, no caso das pretensões à verdade e à correção normativa, elas podem ser avaliadas no discurso. O que Apel compreende por discurso e em que sentido o discurso assume lugar central na ética do discurso é o que procuraremos mostrar no que se segue.

Ora, quando o ouvinte coloca em questão a pretensão do falante de comunicar algo acerca da realidade objetiva, ou quando as normas vigentes que subjazem às interações não podem ser justificadas e o ouvinte coloca em questão a pretensão à correção levantada pelo falante, surge a necessidade de se passar de uma forma espontânea da interação comunicativa para a sua forma reflexiva. A esta forma reflexiva da interação comunicativa Apel e Habermas dão o nome de discurso. Este, como veremos, constitui-se como um procedimento reflexivo a partir do qual se torna possível avaliar as pretensões de validade que se tornaram problemáticas no contexto da interação comunicativa espontânea.

Compreendido como a “*forma pública* reflexivamente intransponível de todo pensar”,<sup>183</sup> o discurso tem lugar quando se faz necessário justificar as pretensões de verdade e de correção normativa que se tornam problemáticas no contexto do mundo da vida. Nesse sentido, Apel defende que o discurso deve ser compreendido como “uma forma particular de comunicação” que se constitui “como meio de fundamentação concreta de normas”.<sup>184</sup> Logo, enquanto procedimento reflexivo a partir do qual se torna possível avaliar e fundamentar as normas concretas de ação, o discurso possui lugar central na ética do discurso.

Nesse sentido, o discurso é central não porque ofereça normas situacionais a partir das quais devamos orientar nossas ações. As normas de ação nos são oferecidas pelo mundo da vida. É este que nos fornece os conteúdos da norma moral. A centralidade do discurso, por sua vez, mostra-se no fato de que ele deva ser definido como um procedimento formal a partir do qual todos os possivelmente afetados pelas normas situacionais que se tornam problemáticas possam avaliá-las à luz de razões.

---

<sup>183</sup> HERRERO, *Ética do Discurso*, p. 168.

<sup>184</sup> APEL, EDER, p. 8.

Contudo, para Apel, a centralidade do discurso não se encontra apenas no fato de ele se constituir como procedimento que viabiliza aos próprios participantes questionarem, avaliarem ou justificarem suas normas de ação. O discurso assume lugar central também no que diz respeito ao problema da fundamentação da ética. Como veremos a seguir, será por reflexão transcendental e por meio da reconstrução dos pressupostos do discurso que Apel superará a aparente impossibilidade de fundamentação da ética.

### 2.3 A Fundamentação da Ética do Discurso

Ao elaborar a Ética do discurso, Apel a divide em parte A e parte B. Na parte A, ele se ocupa com a questão da fundamentação da ética. Na parte B, levando em consideração a distinção e, ao mesmo tempo, a necessidade de aproximação entre comunidade ideal e comunidade real de comunicação, ele dedica a atenção ao problema da aplicação da ética. Procuraremos mostrar aqui em que sentido, na parte A da ética de Apel, o discurso assume lugar central. Com outras palavras: trata-se de verificar a centralidade do discurso no que diz respeito à questão da fundamentação da ética. Em seguida, mostraremos a importância do discurso também no que diz respeito à parte B da Ética.

Ora, vimos no primeiro capítulo que a aparente impossibilidade de fundamentação da ética está apoiada num pressuposto dedutivo. A partir dele toda tentativa de fundamentação parece conduzir ao “trilema de Munchhausen”. Tal trilema, como vimos e como também esclarece Habermas, “consiste em ter de escolher entre três alternativas igualmente inaceitáveis, a saber, ou admitir um regresso infinito, ou romper arbitrariamente a cadeia da derivação ou, finalmente, proceder em círculos”.<sup>185</sup>

Apel supera esta aparente impossibilidade propondo uma “fundamentação transcendental-pragmática da ética”.<sup>186</sup> Como mostra Habermas, ao reconhecer que o trilema “tem um valor posicional problemático”,<sup>187</sup> Apel “submeteu o falibilismo a uma metacrítica convincente e invalidou a objeção do trilema de Munchhausen”.<sup>188</sup> Nesse sentido, Habermas esclarece que o trilema

---

<sup>185</sup> HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989. p. 101.

<sup>186</sup> HABERMAS, J. *Consciência moral e agir comunicativo*, p. 99.

<sup>187</sup> HABERMAS, J. *Consciência moral e agir comunicativo*, p. 101.

<sup>188</sup> HABERMAS, J. *Consciência moral e agir comunicativo*, p. 102.

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 de inferência lógica. Essa concepção dedutivista da fundamentação é, manifestamente, seletiva demais para a exposição das relações pragmáticas entre atos de fala argumentativos: os princípios da indução e da universalização só são introduzidos 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.<sup>189</sup>

Apel supera o princípio do falibilismo, que se apoia no trilema de Münchhausen, à medida que consegue mostrar por meio da reflexão pragmático-transcendental que sempre que o cético se engaja na argumentação para recusar a possibilidade de toda fundamentação ele cai em contradição performativa. Isto ocorre porque ao argumentar “ele faz certas pressuposições inevitáveis em *todo* jogo da argumentação voltado para o exame crítico e cujo conteúdo proposicional contradiz o princípio”<sup>190</sup> do falibilismo. Com outras palavras: ao participar da argumentação, o cético “já aceitou como válido um acervo mínimo de regras irrecusáveis da crítica”.<sup>191</sup> Em consequência, ele já aceitou algo que é negado pelo princípio do falibilismo.

Nesse sentido, Habermas esclarece que

a regra da contradição performativa a se evitar pode ser aplicada não somente a atos de fala e argumentos isolados, mas ao discurso argumentativo como um todo. Com a “argumentação em geral”, Apel consegue um ponto de referência que é tão fundamental para análise de regras não-rejeitáveis quanto o “eu penso” ou a “consciência em geral” para a filosofia da reflexão. Assim como um interessado numa teoria do conhecimento não pode retroceder aquém de seus próprios atos de conhecimento [...], assim tampouco aquele que desenvolve uma teoria da argumentação moral pode retroceder da situação que é determinada por sua própria participação em argumentos [...]. Para ele, a situação da argumentação é “irretrocedível” no mesmo sentido que o conhecer também é para o filósofo transcendental. O teórico da argumentação torna-se consciente da auto-referencialidade de sua argumentação da mesma maneira que o teórico do conhecimento se torna consciente da auto-referencialidade de seu conhecimento. Essa conscientização significa ao mesmo tempo abandonar o esforço inauspicioso de uma fundamentação dedutiva de “últimos” princípios e voltar-se para a explicação de pressuposições “incontornáveis”, isto é, universais e necessárias. O teórico assumirá agora, a título de experiência, o papel do céptico, a fim de examinar se a rejeição de um princípio moral proposto cai

---

<sup>189</sup> HABERMAS, J. *Consciência moral e agir comunicativo*, p. 101-102.

<sup>190</sup> HABERMAS, J. *Consciência moral e agir comunicativo*, p. 102.

<sup>191</sup> HABERMAS, J. *Consciência moral e agir comunicativo*, p. 103.

numa contradição performativa com pressuposições incontornáveis da argumentação moral em geral.<sup>192</sup>

Sobre isso, Herrero explica que:

se o discurso argumentativo está necessariamente presente até no ato solitário do pensar com pretensões de validade, então por estrita auto-reflexão comunicativa, e não por introspecção psicológica, cada um de nós poderá descobrir não só as condições de possibilidade do discurso, mas também que essas condições são **transcendentais**, i. é, intransponíveis e incontestáveis e, portanto, necessárias, universais e últimas. A **fundamentação última** consistirá então no processo de auto-reflexão que permite certificarmo-nos de que essas condições são transcendentais, i. é, estão já sempre presentes em todo discurso, e de que, portanto, são elas que possibilitam a tematização de qualquer objeto do discurso. E a descoberta de que essas condições são transcendentais nos mostra que elas não poderão ser negadas sem cair em contradição performativa, porque elas estarão necessariamente presentes em qualquer tentativa de negá-las como condição transcendental do sentido dessa negação.<sup>193</sup>

Sendo assim, ao propor uma fundamentação pragmático-transcendental da ética, Apel apoia-se no princípio de contradição performativa para mostrar que todo aquele que se engaja na argumentação já faz desde o início pressuposições inevitáveis. O discurso assume aqui, portanto, lugar central. A fundamentação terá lugar a partir da reconstrução pragmática dos pressupostos inevitáveis do discurso e da afirmação de que toda tentativa de negar os mesmos pressupostos conduz à contradição performativa.

Ora, quais são então para Apel os pressupostos implicados em toda argumentação? O fundador da Ética do discurso defende que

A ética da comunicação **ideal** implica em que todos os possíveis parceiros tenham **direitos iguais e igual corresponsabilidade** para resolver todos os problemas colocados pelo mundo da vida à comunidade do discurso, isto é, para resolver somente com argumentos, e não com violência, quer aberta quer velada.<sup>194</sup>

---

<sup>192</sup> HABERMAS, J. *Consciência moral e agir comunicativo*, p. 103.

<sup>193</sup> HERRERO, Francisco Javier. A Ética do Discurso de K.-Otto Apel. In: HERRERO, Francisco Javier; NIQUET, Marcel (Ed.). *Ética do discurso: novos desenvolvimentos e aplicações*. São Paulo: Loyola, 2002. p. 15-16.

<sup>194</sup> APEL, ECA, p. 16.

O argumentante, na circunstância concreta e como membro da comunidade real de comunicação, deve implicitamente pressupor, de modo necessário, a comunidade ideal de comunicação. Isso coloca em evidência a necessidade da corresponsabilidade pelas ações:

Se alguém – digamos um adolescente saturado da leitura de Nietzsche – fizesse a seguinte pergunta a um radical pós-iluminista: por que, por exemplo, deveria eu assumir corresponsabilidade? Existe alguma boa razão para isto, existe alguma fundamentação racional para isto? A resposta então poderia ser: “Sim, se você estiver perguntando seriamente, então você pode ver, através de uma reflexão radical sobre seus próprios pressupostos, que você já assumiu a corresponsabilidade no nível do discurso argumentativo e consequentemente já reconheceu as normas fundamentais da comunidade ideal de comunicação que delineei: de direito iguais e de corresponsabilidade.”<sup>195</sup>

As condições para que toda argumentação tenha sentido e possa ser válida intersubjetivamente são, portanto, como mostra Herrero:

Do ponto de vista “sintático” – que os sinais lingüísticos cumpram as regras intersubjetivas de um determinado jogo lingüístico; do ponto de vista semântico e pragmático – (1) que as proposições sejam compreensíveis para os sujeitos da argumentação (função de mediatizar o significado dos objetos da argumentação); (2) que a argumentação seja válida intersubjetivamente (justificar as pretensões ou explicitar as razões da argumentação); (3) que a justificação das pretensões levantadas sejam responsavelmente aceitas por todos os sujeitos lingüísticos (consenso da comunidade de argumentação). Destes princípios gerais derivam outros mais específicos como: toda argumentação levanta pretensões intersubjetivas de validade; toda pretensão intersubjetiva é resolvida por meio de razões ou argumentos; o sujeito da resolução argumentativa é responsável pelos seus próprios argumentos; toda argumentação visa ao “entendimento consensual”. Este, por sua vez, implica necessariamente a “reciprocidade dialógica universal” que pressupõe: que o sujeito argumentante é livre e autônomo para justificar e se responsabilizar pelas razões de seu discurso; que o sujeito lingüístico possui igualdade de direitos na argumentação; que é livre para se expressar e participar dos discursos sobre questões e problemas do mundo da vida.<sup>196</sup>

Ora, entre os pressupostos necessariamente implicados em todo discurso, encontra-se o que, para Apel, constitui-se como sendo o princípio moral originário. Tal princípio, que tem alcance universal, já está presente em toda argumentação mesmo que esta aconteça em situações concretas de conflito. A respeito deste princípio, Herrero escreve:

---

<sup>195</sup> APEL, ECA, p. 16-17.

<sup>196</sup> HERRERO, *Ética do Discurso*, p. 171-172.

Todo discurso levanta pretensões à validade (mesmo o do pensador solitário), que podem ser satisfeitas ou não; toda pretensão levantada no discurso é intersubjetiva, por isso pode ser contestada pelos outros; é possível em princípio, justificar discursivamente toda pretensão intersubjetiva à validade, então em todo discurso estamos pressupondo o princípio da reciprocidade dialógica de todo sentido e validade.<sup>197</sup>

Assim sendo, descoberto originariamente no discurso como pressuposto inevitável, esse princípio exige que todas as questões postas, no mundo da vida, sejam fundamentadas e dirimidas racionalmente por meio de argumentos. Trata-se, pois, de um “imperativo categórico dialógico” que prescreve resolver todas as pretensões à validade argumentativamente,<sup>198</sup> e que a validez passe necessariamente pelo consenso racional. Como esclarece Herrero, “no a priori da argumentação está, pois, contido o dever de justificar consensualmente todas as pretensões da razão contidas no pensar, no conhecer e no agir humanos, também as pretensões implícitas de homens diante dos outros, contidas nas instituições”.<sup>199</sup>

Portanto, quem argumenta seriamente já reconheceu, pelo fato mesmo de argumentar, o princípio moral como condição de possibilidade de toda argumentação. O princípio da reciprocidade dialógica já está, pois, sempre presente em toda argumentação séria, no mundo da vida. Herrero esclarece que, segundo Apel, o princípio da reciprocidade supõe necessariamente

a) Que todo sujeito falante e agente é livre e autônomo, pois se todo sujeito deve poder levantar e satisfazer discursivamente as pretensões que julgar necessárias e convenientes no mundo da vida e deve poder tomar posição sobre as pretensões levantadas pelos outros, isso implica que todo ser humano é livre e autônomo, livre para poder pensar, conhecer e agir sem restrições externas e para poder participar em discursos reais e expor seus pontos de vistas. E por isso, o princípio da reciprocidade dialógica exige o reconhecimento mútuo da liberdade de todos; b) que todo sujeito falante e agente, enquanto ser livre, tem a mesma responsabilidade, os mesmos direitos e as mesmas obrigações na colocação e solução discursiva-consensual de todos os problemas, capazes de discurso, que surgem no mundo natural, social, político e cultural. E por isso o princípio da reciprocidade exige o reconhecimento da igualdade de direitos e a mesma corresponsabilidade de todos os parceiros pensáveis do discurso; c) que todo sujeito falante e agente é livre para poder se expressar autenticamente e se realizar com os outros no mundo da vida. E por isso, o princípio da

---

<sup>197</sup> HERRERO, *Estudos de Ética e Filosofia da Religião*, p. 89.

<sup>198</sup> HERRERO, *Estudos de Ética e Filosofia da Religião*, p. 90.

<sup>199</sup> HERRERO, *Estudos de Ética e Filosofia da Religião*, p. 90.

reciprocidade exige o reconhecimento da livre expressão e auto-realização de todo ser humano.<sup>200</sup>

O caráter dialógico é a grande novidade do princípio moral afirmado pela ética do discurso em relação aos paradigmas éticos antigos e modernos, tendo em vista que já não é na autonomia da evidência e, sobretudo, na autonomia de uma consciência pré-linguística que o princípio se apoia. Este pressupõe, ao contrário, necessariamente a dimensão de intersubjetividade, isto é, o homem em relação com os outros, consubstanciado na esfera do diálogo. Ele tem como base, necessariamente, os pressupostos da argumentação.

Cada indivíduo, portanto, pode perceber por estrita autorreflexão que ele, no seu argumentar tendo o intuito de pensar sério e sinceramente, já se encontra em comunicação com os demais e, como tal, já é membro de uma comunidade real e, ao mesmo tempo, de uma comunidade ilimitada de comunicação antecipada contrafaticamente, como membro de iguais direitos e, em princípio, de igual corresponsabilidade.<sup>201</sup> Isso significa que, por autorreflexão, cada indivíduo pode perceber que, à medida que se engaja na argumentação, necessariamente pressupõe o princípio moral.

Logo, ao pretender fundamentar a ética, Apel procura mostrar que todos nós, pelo simples fato de argumentarmos, já pressupomos as condições indicadas acima como condições inevitáveis de todo o discurso. Isto é, já pressupomos as condições transcendentais exigidas pela comunidade ideal de comunicação, a saber: a necessidade de resolução discursiva de conflitos, a ausência de coação externa e interna sobre os indivíduos que, por sua vez, devem ser livres e autônomos, bem como a igualdade de direitos e de responsabilidade. Diante desses pressupostos, poderíamos indagar: como podemos saber que eles são universais e transcendentais, isto é, que eles estão necessariamente presentes como pressupostos do discurso?

A resposta à questão sobre a transcendentalidade dos pressupostos é dada, como já vimos, pelo critério filosófico da não contradição performativa. Sempre que tentamos negar argumentativamente um dos pressupostos inevitáveis da argumentação, necessariamente incorremos em contradição performativa. Logo, como procuramos mostrar até aqui, o discurso assume para Apel lugar central para a fundamentação da ética do discurso.

Neste sentido, Herrero esclarece que

---

<sup>200</sup> HERRERO, *Estudos de Ética e Filosofia da Religião*, p. 90-91.

<sup>201</sup> HERRERO, *Estudos de Ética e Filosofia da Religião*, p. 91.



O princípio moral é assim encontrado entre as condições transcendentais de possibilidade da argumentação e como tal ele é fundamentado ultimamente, porque ele não pode ser negado sem cair em autocontradição performativa. E não se pode exigir qualquer outro tipo ulterior de fundamentação ou de comprovação, porque este seria simplesmente impensável sem pressupor, de novo as pretensões à validade do sentido dele e sua resolução ético-discursiva, isto é, ele se encontra necessariamente pressuposto em qualquer procedimento presumivelmente exigido. E a possibilidade real de sua fundamentação última é descoberta precisamente por estrita auto-reflexão sobre a mesma argumentação, já que esta é intrascendível. Mas por isso mesmo, mostra-se que se trata de uma fundamentação última, porque unicamente por estrita auto-reflexão comunicativa (e não por mera instrospecção) podemos certificarnos de que ele está necessariamente presente em qualquer outro tipo de fundamentação. E é também por isso que ele não pode ser provado, sem cair em círculo vicioso, por qualquer outro procedimento. Antes, todos os outros procedimentos encontram nela sua fundamentação última.<sup>202</sup>

Passemos, então, à análise do princípio moral necessariamente pressuposto no discurso. Para Apel, o princípio moral é formal-universal e encontra-se nas condições transcendentais de possibilidade do discurso. Ele pode ser formulado do seguinte modo: “Válido será o discurso cuja argumentação possa ser racional e responsavelmente aceita sem coação por todos os participantes”.<sup>203</sup> Além disso, ele possui as seguintes características gerais: é um princípio cognitivista, formal, deontológico e pós-convencional.

O princípio moral é cognitivista porque, conforme nos mostra Herrero, “a fundamentação última pragmático-transcendental funda o princípio do bom como princípio do que deve-ser, portanto, contra o ceticismo moral e contra o decisionismo que substitui a fundamentação da validade pelo conhecimento de um princípio por uma decisão última”.<sup>204</sup>

Ele é formal e, portanto, universal

Porque a validade universal e intersubjetiva do princípio moral só pode ser fundamentada abstraindo, num primeiro momento, da fundamentação de normas materiais ligadas à situação. O princípio formal-procedimental, que delega no discurso prático de todos os afetados – radicalmente exigido – a fundamentação de normas de situação, materiais, fundamenta também o mecanismo mediador entre o princípio formal e as normas materiais (bidimensionalidade radical da ética do discurso)<sup>205</sup>.

O princípio moral também é deôntico:

---

<sup>202</sup> HERRERO, Francisco Javier. Ética do Discurso. In: OLIVEIRA, M. A. de (Org.). *Correntes fundamentais da ética contemporânea*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 174-175.

<sup>203</sup> HERRERO, Ética do Discurso, p. 181.

<sup>204</sup> HERRERO, Ética do Discurso, p. 173.

<sup>205</sup> HERRERO, Ética do Discurso, p. 173.

Porque a ética do discurso coloca o problema do que deve-ser para todos previamente à pergunta platônico-aristotélica e utilitarista pelo telos do bem-viver e do bem-estar, por exemplo, pela felicidade dos indivíduos ou de uma comunidade. E ela o faz não porque se desinteressa pelo problema do bem-viver ou do bem-estar de uma comunidade, mas porque a) enquanto ética crítica, não prejudica o telos-felicidade dos indivíduos e comunidade, mas neste primeiro momento o deixa em aberto. A ética do discurso não prescreve (como Platão e criadores de utopias) uma forma total de vida no sentido da unidade de justiça, virtude e felicidade, nem a concebe (como Hegel) como necessária “realidade da eticidade substancial”; b) enquanto ética-universalista, não pode reconhecer, com o necessário reconhecimento de uma pluralidade de “morais” no sentido de diversos princípios da justiça (como relativismo de moda ou neo-aristotelismo relativista), mas, na medida em que descobre o princípio moral na discursividade que as diversas formas de vida devem subordinar seus projetos de vida, eventualmente em concorrência às condições universais do princípio moral; c) enquanto ética deontica (como Kant), não garante aos homens a compatibilidade entre justiça e felicidade (como Platão no estado ideal), mas percebe que a concordância entre a dignidade de ser feliz e a felicidade de fato deve ser conseguida discursivamente pelas comunidades concretas através dos projetos que respondam à pergunta pelos fins da vida e do bem viver.<sup>206</sup>

Finalmente, como Herrero esclarece, o princípio moral também se constitui como pós-convencional

Porque e enquanto princípio cognitivista, formal, universal e deontica, supera o critério da moral convencional (como Kant), mas (contra Kant) enquanto descobre o princípio moral na argumentação numa situação concreta, se responsabiliza pelas consequências de sua aplicação nela.<sup>207</sup>

Os atributos acima mencionados caracterizam a ética do discurso e especificamente o próprio princípio moral garantindo um “*procedimento* de formação da vontade”.<sup>208</sup> Eles asseguram tanto a autonomia da vontade do agente quanto a base dialógica da moral, seja na perspectiva teórica, seja na prática. Isto torna possível a superação do solipsismo metódico, pois, como procuramos mostrar, a ética do discurso pressupõe, desde o início, a dimensão de intersubjetividade.

Ora, a reconstrução dos pressupostos inevitáveis da argumentação com o objetivo de mostrar que toda tentativa de negá-los já os pressupõe torna possível para Apel superar o

---

<sup>206</sup> HERRERO, *Ética do Discurso*, p. 173.

<sup>207</sup> HERRERO, *Ética do Discurso*, p. 174.

<sup>208</sup> HERRERO, *Ética do Discurso*, p. 174.

modelo de fundamentação dedutivista e propor uma fundamentação pragmático-transcendental da ética. Esta configura o que ele chama de parte A da ética do discurso. Nela, como procuramos mostrar, o discurso assume lugar central.

Contudo, o princípio moral (U) que irrompe da reflexão transcendental sobre as condições de possibilidade do discurso argumentativo pode ter a sua aplicabilidade questionada em situações de perigo em que as próprias condições de sobrevivência da comunidade real correm risco. O empecilho à aplicação prática e imediata do princípio moral poderia resultar, então, na relativização da pretensão de aplicação imediata de um princípio universal pós-convencional. Neste caso, Apel propõe a pergunta: é possível colocar um problema da exigibilidade histórica do princípio moral sem sucumbir ao relativismo das situações? Com o intuito de encontrar resposta para esta questão, Apel formula a parte B da ética do discurso e, como veremos, propõe o princípio complementar (C) como sendo aquele que tornará possível a mediação entre a moralidade e a historicidade.

Se a parte A da ética do discurso se “configura como uma antecipação contrafactual, e como um postulado ou princípio regulativo”,<sup>209</sup> a parte B, por sua vez, está relacionada com as práticas efetivas da comunidade real de comunicação no mundo da vida. Nela é colocado em questão o problema da aplicação e das consequências da ação. Sendo assim, a parte B da ética surge como necessidade intrínseca ao próprio desdobramento da ética do discurso. O princípio da igual corresponsabilidade faz surgir “o dever de criar aqueles condições históricas, que possibilitam agir moralmente, como *telos* da *práxis* histórica, capaz de mediatizar o princípio moral e a situação concreta”.<sup>210</sup>

Portanto, quando argumentamos já estamos incluídos no espaço da eticidade, isto é, já estamos e somos parte de uma comunidade real com sua história, seus costumes etc. Sendo assim, Apel esclarece que todo aquele que argumenta pressupõe não apenas uma comunidade ideal de comunicação antecipada contrafaticamente, mas também uma comunidade real de comunicação. Esta está ligada às condições históricas e contingentes de uma situação real de fala na qual somos socializados. Além disso, todo argumentante reconhece a diferença de princípio entre a comunidade ideal e a comunidade real e, ainda, reconhece como obrigação moral a necessidade de ajudar a superar tal diferença.<sup>211</sup>

Como bem verifica Herrero,

---

<sup>209</sup> APEL, ECA, p. 16.

<sup>210</sup> HERRERO, *Estudos de Ética e Filosofia da Religião*, p. 91.

<sup>211</sup> APEL, LED, p. 254.

se todos esse pressupostos [transcendentais] são já um *fato*, então entre nós, quando argumentamos, *temos que reconhecer* que já pertencemos histórica e culturalmente a uma *comunidade real de comunicação* com seu modo de agir ético e político convencional, com seus consensos fáticos, que estão bem longe de serem autênticos, corretos e verdadeiros, e com seus dissensos que levantam pretensões em boa medida arbitrária e interesseiramente, comunidade que nos envolve e condiciona na argumentação.<sup>212</sup>

Isso significa que “junto ao *a priori* (transcendental) da argumentação encontramos o *a priori* da situação, que temos que pressupor para o ser-no-mundo do homem que deva ser considerado, afinal ele é um pressuposto real do discurso argumentativo”.<sup>213</sup> Portanto, quando nós argumentamos, referenciamo-nos a uma facticidade existencial e à historicidade da razão, já presente, na qual já estamos inseridos desde sempre. Vejamos:

Comunidade real de comunicação, situada numa realidade histórica que é racional e irracional, a qual com a realidade presente de seus costumes e instituições se constitui como condição histórica e contingente da situação real atual, comunidade que tem seu passado (racional e irracional e ao mesmo tempo) historicamente irreversível e, por isso, determinante e que, como tal, se abre para um futuro possível com um pré-compreensão do “para onde” ela provém e que entre seu passado irreversível e seu futuro possível descobre o dever de assumir o seu passado e de ser-responsável pelos projetos futuros.<sup>214</sup>

Sociedade essa que já pressupõe algumas condições e formas de vida compartilhadas pelos seus membros, ou seja:

Comunidade, que já tem uma forma de vida constituída no seu meio natural rico e devastado, no seio da sociedade já organizada como estado de direito observado e desrespeitado de fato, como seus costumes e instituições sociais e culturais racionais e irracionais, com sua ética convencional e sua imensa irresponsabilidade, com suas tradições tão variadas e tão maltratadas, com sua identidade sócio-cultural formada e dilacerada.<sup>215</sup>

E que traz contradições desde a sua formação de práticas e costumes já arraigados em suas interações sociais e políticas, como se mostra:

---

<sup>212</sup> HERRERO, *Ética do Discurso*, p. 176.

<sup>213</sup> HERRERO, *Ética do Discurso*, p. 176.

<sup>214</sup> HERRERO, *Ética do Discurso*, p. 176.

<sup>215</sup> HERRERO, *Ética do Discurso*, p. 176.

Comunidade, na qual nós nascemos, crescemos e estamos socialmente *integrados*, aceitando passivamente a marginalização de muitos; comunidade na qual nós conseguimos uma *personalidade adulta* e imatura, e temos uma identidade pessoal unificada e desarticulada; comunidade na qual já se dá um *entendimento consensual* suficiente sobre o sentido da forma de vida e sobre a verdade objetiva e correção intersubjetiva para poder partir em suas argumentações de premissas aceitas, e muito mais *desentendimentos* ainda a serem superados.<sup>216</sup>

Se o pressuposto da comunidade real se configura como fato, não nos resta dúvida de que, quando argumentamos, já não partimos de um ponto zero da história, como imaginava Kant, mas já estamos integrados na história. Isto significa que não vivemos numa comunidade ideal de comunicação, apesar de ela estar pressuposta contrafaticamente na comunidade real. Como esclarece Batista,

Não se argumenta isoladamente fora do “mundo da vida”, não é possível proceder à abstração rumo a um ponto zero do conhecimento como Kant implicitamente parecia supor devido ao procedimento monológico, que o conduziu ao imperativo categórico. Ao verificar a estrutura das condições reais do discurso nos deparamos com a historicidade da razão e a faticidade existencial, ou seja, há a presença histórica das instituições com seus aspectos racionais e irracionais dos quais não há como escapar. Existencialmente ninguém está isolado, afinal já se nasce pertencendo a uma comunidade real de comunicação, que molda o indivíduo e que permite em maior ou menor grau que este se integre socialmente forjando sua personalidade. Assim se configura a comunidade real de comunicação.<sup>217</sup>

Estamos envolvidos numa situação determinada do mundo da vida. Portanto, temos que reconhecer que já pertencemos histórica e culturalmente a uma “comunidade real de comunicação”, com seu modo de agir ético e político convencional, com seus consensos fáticos que trazem contradições no que concerne à autenticidade “do que seria correto e verdadeiro, e com seus dissensos levantam pretensões arbitrárias e interesseiras, comunidade que nos envolve e condiciona na argumentação”.<sup>218</sup>

Esta mesma comunidade que, por um lado, é marcada pela contração, por outro, já pressupõe a racionalidade discursiva como mediação que torna possível a superação dos conflitos e diferenças:

---

<sup>216</sup> HERRERO, Ética do Discurso, p. 176.

<sup>217</sup> BATISTA, A ética do discurso frente o multiculturalismo: universalização versus facticidade, p. 8.

<sup>218</sup> HERRERO, Ética do Discurso, p. 176.

Comunidade que tem sua história passada e, por isso, reconstrói sua história natural, social, política, cultural e religiosa, que já aceitou a racionalidade discursiva na elaboração das ciências naturais, humanas, hermenêuticas e culturais e nos seus respectivos métodos, assim como na reconstrução de sua história e da história das ciências e, por isso, faz parte de sua reconstrução o reconhecimento de que nela já está implicada a racionalidade discursiva do entendimento; que já aceitou, ao menos em princípio, que todo sujeito humano é livre e tem igualdade de direitos; que já aceitou que a sociedade e sua história e suas tradições devem ser submetidas à crítica e que, portanto, a racionalidade comunicativa crítica já faz parte de seu cabedal adquirido; e finalmente, poderíamos dizer que já aceitou filosofia ao mesmo com reconstrução crítica da sociedade, de sua história e de suas instituições, e que possibilita descobrir o princípio moral implicado na argumentação.<sup>219</sup>

Apel defende, então, que ao pressupormos, ao mesmo tempo, “a comunidade real de comunicação” e a “comunidade ideal de comunicação”, nós nos tornamos corresponsáveis pelas soluções racionalmente consensuais de todos os problemas que vierem a acontecer no seio desta comunidade que, por sua vez, configura-se numa existência dupla: nela convivem o racional e o justo, e em maior medida o irracional e o injusto. Isso, segundo ele, se deve ao fato de que nossa socialização é ainda muito deficitária e a nossa personalização, em grande parte, heterônoma. Em contrapartida, o princípio moral implicado em todo agir, pensar e falar com sentido obriga-nos a assumir a responsabilidade pela comunidade real de comunicação.

Para Apel, portanto, há uma relação dialética entre a “*comunidade de comunicação real*”, na qual o indivíduo se insere por meio da socialização, e “*uma comunidade de comunicação ideal* que, em princípio, estaria em condições de entender adequadamente o sentido de seus argumentos e de avaliar definitivamente sua verdade”.<sup>220</sup> A relação dialética que se estabelece entre ambas é o que permite “pressupor, de certa forma, a sociedade ideal na real, ou seja, como possibilidade real da sociedade real [ideal]”.<sup>221</sup> Ora, é justamente porque a comunidade ideal está pressuposta de modo contrafático na comunidade real que surge a obrigação de aproximar a comunidade real da ideal. Essa aproximação não ocorre historicamente de forma unívoca. Ela constitui-se como processo dialético do qual se espera a “realização histórica da comunidade de comunicação ideal na real”.<sup>222</sup>

Nesse sentido, podemos dizer que todo argumentante pressupõe contrafaticamente uma comunidade ideal de comunicação e, em consequência, o princípio (U). Mas, se, por um lado, o princípio (U) “prescreve incondicionalmente, no discurso liberado da ação, resolver

<sup>219</sup> HERRERO, Ética do Discurso, p. 176.

<sup>220</sup> APEL, EMM, p. 151.

<sup>221</sup> APEL, EMM, p. 152.

<sup>222</sup> APEL, EMM, p. 152.

consensualmente todos os conflitos do mundo da vida”, por outro, “na interação concreta no mundo da vida, exige uma aplicação responsável na história”.<sup>223</sup> Isso acontece porque todo argumentante, à medida que argumenta, também pressupõe necessariamente as condições históricas e contingentes da situação real de fala ou comunidade real de comunicação. Contudo, uma vez que os pressupostos reais e contingentes nunca coincidem com os pressupostos ideais, então, aquele que argumenta tem que pressupor também a diferença radical entre as condições reais e as ideias. Além disso, se aceitar esta diferença, todo aquele que argumenta tem que aceitar também, necessariamente, a obrigação moral de contribuir com a superação da diferença. Neste sentido, Apel defende que

Na medida em que aceitou as condições ideais antecipadas da fundamentação procedimental de normas [parte A da ética do discurso] como eticamente obrigatórias para regular os conflitos no mundo real, e levando em conta a diferença que também tem que aceitar entre as condições ideais e reais, o argumentante precisa aceitar necessariamente a obrigação moral de ajudar a superar a diferença – a longo prazo e aproximativamente – mediante a transformação das relações reais.<sup>224</sup>

A partir dessa necessidade dialética e moral, Apel indica dois princípios reguladores essenciais referentes à parte B da ética do discurso. O primeiro diz respeito à necessidade de garantir a sobrevivência da comunidade real, o que nos remete à responsabilidade ética, e à utilização dos meios estratégicos para isso. O segundo princípio aponta para a efetivação da comunidade ideal na real. Nesse ponto, Apel resume assim sua posição:

a esta altura – assim me parece – o meu princípio está em condições de reservar, para a estratégia de um marxismo não-ortodoxo, não dogmático-determinista e, sim, humanitário-emancipatório, e, de certa forma, hipotético-experimental, ou melhor: para o neomarxismo, uma função eticamente fundamentada. Pois está claro que a tarefa de realização da comunidade de comunicação ideal também formula, numa comunicação teórica, a superação da sociedade de classes, ou seja, a remoção de todas as assimetrias, socialmente condicionadas, do diálogo interpessoal.<sup>225</sup>

Portanto, a partir do processo de reflexão sobre a diferença entre a comunidade ideal e a comunidade real de comunicação, somos levados a buscar uma supressão paulatina

---

<sup>223</sup> HERRERO, Ética do Discurso, p. 176.

<sup>224</sup> HERRERO, Ética do Discurso, p. 176.

<sup>225</sup> APEL, EMM, p. 154.

das assimetrias postas no mundo da vida. Com outras palavras: por meio de uma reflexão pragmático-transcendental sobre os pressupostos da argumentação conseguimos descobrir, além do princípio (U) da ética racional pura, um princípio formal normativo, ético-responsável e complementar (C). Enquanto ideia regulativa, o princípio complementar (C) indica a necessidade de assumirmos um compromisso com progressiva diminuição das diferenças entre as comunidades ideal e real de comunicação.

Apel formula o princípio complementar, como nos mostra Herrero, da seguinte maneira:

**“tanto entendimento discursivo-consensual quanto possível”** (i.é, em tudo o que conserva e preserva o racionalmente já realizado), **“tanta reserva estratégica quanto necessária”** (i.é, em tudo o que ainda é irracional, em virtude da avaliação responsável do risco de destruir o já racional).<sup>226</sup>

O princípio complementar (C), sendo também formal e deôntico, apresenta-se, portanto, como ideia regulativa que possui como *telos* a eliminação progressiva dos impedimentos para a aplicação de (U). Dito positivamente, o princípio complementar (C) tem em vista a criação das condições para aplicação de (U). Para Apel, o *telos* da supressão paulatina dos impedimentos tem o caráter de uma estratégia moral com relação à realidade histórica. Dessa maneira, o princípio complementar (C) em seu caráter de uma estratégia moral orienta a responsabilidade dos indivíduos na criação das condições históricas que possibilitem a projeção de fins éticos, naquelas situações em que não se pode, ou não se deve, orientar-se pelo princípio ético, para não por em risco a sobrevivência do sistema de autoconservação que lhe foi confiado. Assim sendo, o *telos* assume um caráter estratégico que visa à transformação da irracionalidade existente por meio de estratégias contra a ação estratégica dos homens reais, mas que é uma estratégia moral, porque seu fim é moral, no sentido de suprimir os impedimentos à concretização da moral, e visa, portanto, tornar paulatinamente supérfluas essas mesmas estratégias, à medida que vão sendo criadas as condições para a aplicação do princípio moral.<sup>227</sup>

Portanto, o que consiste no plano da ética da responsabilidade, especificamente com a descoberta do princípio (C), é a superação da separação existente entre racionalidade ético-discursiva e racionalidade estratégica e, também, a separação existente entre uma ética

---

<sup>226</sup> HERRERO, A Ética do Discurso de K.-Otto Apel, p. 25.

<sup>227</sup> HERRERO, Ética do Discurso, p. 176.



deontológica e uma ética teleológica. Busca-se mediar a racionalidade procedimental ético-discursiva com a racionalidade estratégica da ação que possui como *telos* a aproximação entre o princípio moral e a responsabilidade pela situação histórica. Também é preciso deixar claro que a estratégia de longo prazo não deve ser confundida com a estratégia teológica dos antigos no sentido do bem viver. O que se coloca aqui é o problema de uma ética de princípios para a qual não são dadas as condições necessárias para a aplicação do princípio do discurso. O princípio (C) é orientado pelo *telos* da eliminação dos impedimentos que aparecem no caminho da aplicação do princípio do discurso, assim, não se identifica com o *telos* aristotélico vinculado a uma concepção determinada de felicidade ou do bem viver.

Apel, refletindo mais sobre a função complementadora do princípio (C), descobre um critério formal universal. Infere: perante uma estratégia moral, quais meios e caminhos, dos que poderiam ser exigidos para a eliminação dos impedimentos para a aplicação do princípio moral, podem ser admitidos como lícitos?

Todo movimento estratégico que visa a uma emancipação político-moral da comunidade terá que ser circunscrito no marco estabelecido pelo *telos* de uma estratégia maior de ação no longo prazo que sinaliza na direção das condições que permitam a aplicação do princípio moral na sociedade, ainda, deficitária (princípio complementar C). Neste sentido, para a aplicação do *telos* regulador, exige-se que as condições naturais e a própria sobrevivência daquela comunidade real sejam preservadas. E, também, preserve-se o espaço da “realidade racional” de nossa tradição cultural, bem como as instituições que podem valer como conquistas no caminho de realização das condições da comunicação consensual. Trata-se, pois, da conservação das condições culturais do já alcançado racionalmente. Isto significa que essas condições se constituem como necessárias para a criação das condições sociais e políticas para a aplicação do princípio moral.

Portanto, diante da pergunta se seriam moralmente aceitáveis todos os meios para a realização progressiva das condições de aplicação de (U), Apel responde que são moralmente rejeitáveis todos os meios que possam por em risco as condições naturais e culturais já conseguidas. A racionalidade estratégica é assim limitada pelo princípio de autoconservação das conquistas daquela comunidade real. Assim sendo, podemos delimitar a racionalidade estratégica do princípio teleológico no que concerne à mediação entre moralidade e eticidade.

Portanto, a parte B teleológica da ética do discurso não busca uma utopia social concreta, mas, sim, pretende preservar a existência e a dignidade do homem, no sentido de

focar, sempre, na realização progressiva daquelas condições ideais “da comunidade de comunicação”, mesmo sabendo que nunca será alcançada na sua realização completa tanto nos campos político e social, quanto nos campos econômico e da política externa.

Com a descoberta no *a priori* dialético do princípio complementar (C), ratifica-se a distinção entre a parte A de fundamentação da ética do discurso e a parte B que se atém à dimensão de uma ética da responsabilidade voltada para sua aplicação na história. É preciso salientar que este princípio C da ética do discurso não complementa a ética como um todo, mas somente o princípio de universalização fundamentado na parte A ideal. Portanto, com relação ao desenvolvimento da consciência moral, no supremo degrau de competência do juízo moral, ambos os princípios (U) e (C) unem-se num único princípio da ética da responsabilidade referida à história.

Apel mantém, assim, a diferença e a complementaridade da ética do discurso universal normativa e as formas de aplicação de uma ética da vida boa. Em consonância com o pensamento kantiano, ele continua a defender a prioridade da forma universal em relação à forma substancial da ética. Esta permanece subordinada à ética de princípios universais, que impõe condições restritivas quanto à relação de diferença entre moralidade de princípios no sentido mais estrito e responsabilidade política.

A racionalidade autorreflexiva do discurso mostra-nos a validade de complementação de (U) por (C), o que nos leva a entender que o complemento teleológico do princípio procedimental da ética do discurso é, ele também, consensual. Com outras palavras: não é a racionalidade estratégica que impõe complementar o princípio deontológico procedimental (U) com o princípio de complementação, mas o princípio deontológico procedimental (U) que assume a racionalidade estratégica como complementação. Isso se deve ao fato de a racionalidade estratégica não poder mostrar como normativamente válido o fim último da ação.<sup>228</sup> Ora, se é justamente por meio da autorreflexividade do discurso que se torna possível afirmar a validade da complementação de (U) por (C), é possível verificar também aqui a centralidade do discurso para a ética proposta por Apel.

---

<sup>228</sup> APEL, LED, p. 261.

## CAPÍTULO III – O alcance do Discurso

Vimos no primeiro capítulo os desafios contemporâneos que dizem respeito tanto à necessidade de uma ética universal quanto à aparente impossibilidade de fundamentação da ética por parte do filósofo. No segundo capítulo, por sua vez, procuramos mostrar de que modo, ao partir da virada linguístico-pragmática, Apel afirma a centralidade do discurso tanto no que diz respeito à avaliação de normas situacionais quanto no que se refere à fundamentação da ética. Neste terceiro e último capítulo, voltaremos a atenção para a circunstância histórica da contemporaneidade com o objetivo de analisar as implicações da ética do discurso para as dimensões do Direito e da Política.

Insistiremos em mostrar, em primeiro lugar, que o discurso argumentativo deve ser compreendido como ponto arquimédico de qualquer validade e sentido. Em seguida, explicitaremos de que modo o discurso está na base tanto do Direito quanto da Política. Para tanto, indicaremos algumas divergências entre Apel e Habermas. Contudo, não temos o intuito de comparar exaustivamente os respectivos pensamentos. Nossa intenção consiste apenas em colocar em evidência aspectos importantes da compreensão apeliana sobre o papel da ética do discurso ante as dimensões da Política e do Direito.

### 3.1 Ética e discurso

O famoso aforismo do matemático grego Arquimedes diz: “Dê-me um ponto de apoio e moverei a Terra”.<sup>229</sup> Em nosso caso, pode-se estabelecer uma analogia com o que foi dito por Arquimedes e transferir o exemplo para o discurso. Nesse sentido, o discurso seria o ponto a partir do qual toda a fundamentação ética deveria se basear. Enquanto “*medium intranscendível*”<sup>230</sup> e intransponível de qualquer fundamentação, o discurso argumentativo não pode ser preterido não sendo, por isso, “um jogo linguístico entre outros”.<sup>231</sup> Dessa forma, como vimos no capítulo anterior, e assim como no exemplo da alavanca de Arquimedes, o discurso argumentativo seria o referencial necessário a toda fundamentação.

---

<sup>229</sup> Sobre o ponto arquimédico e sobre a interessante contribuição de Arquimedes às ciências cf.: ASSIS, André Koch T. *Arquimedes, o Centro de Gravidade e a Lei da Alavanca*. Montreal: Canadá, 2008. 243p.

<sup>230</sup> HERRERO, Ética do Discurso, p. 168.

<sup>231</sup> HERRERO, Ética do Discurso, p. 168.

O discurso como instância de solução de todos os problemas do mundo da vida e, também, de mediação de todo e qualquer pensamento ou reflexão com sentido é de importância central na configuração da ética do discurso. O discurso, enquanto esfera de acareação de nossas pretensões de validade levantadas na argumentação com sentido surge como forma reflexiva intransponível de todo pensar:

E o discurso é a forma reflexivamente intransponível de todo pensar, porque ele representa a instância última filosófica, científica ou política na qual e diante da qual tem que justificar-se a responsabilidade comum dos homens pelo próprio pensar e agir, pelas suas teorias científicas e por toda fundamentação científica ou filosófica e, em geral, por todas as pretensões possíveis que possam ser levantadas no mundo da vida.<sup>232</sup>

Isto significa que o discurso argumentativo é metodicamente intranscendível, ou seja, que em qualquer tentativa de justificação, uma vez que pensamos dialogicamente, até mesmo no pensamento solitário está presente o discurso argumentativo. Nesse sentido, toda fundamentação de normas situacionais e também a fundamentação da ética não pode ser pensada a partir da filosofia da consciência. A dimensão da intersubjetividade está sempre, desde o início, pressuposta. Isto porque, como nos recorda Apel, não é possível uma língua particular. Nesse sentido, Wittgenstein também dizia que um só não segue uma regra.

Ao afirmar a intransponibilidade da linguagem e, portanto, também a centralidade do discurso, Apel busca eliminar qualquer suspeita de que a ética do discurso adote a perspectiva do solipsismo metódico ou das filosofias da consciência que postulam de forma insustentável a centralidade do *cogito*. Para ele, a consciência já é sempre mediada linguisticamente. Uma espécie de “consciência absoluta” e imediata, ou seja, não mediada linguisticamente não é possível:

Portanto, gostaria de denominar “jogo de linguagem transcendental” – tal como já se antecipa, a propósito, em um jogo de linguagem factual – o jogo de linguagem que pode ser postulado a partir da referência à tese wittgensteiniana da impossibilidade de uma “linguagem particular”.<sup>233</sup>

Dizer que o discurso é a forma intransponível de todo pensar implica dizer que qualquer justificação das ciências (até mesmo da filosofia) e a responsabilidade de nosso

---

<sup>232</sup> HERRERO, Ética do Discurso, p. 168.

<sup>233</sup> APEL, TF II, p. 395.

pensar e agir se dão por meio do discurso (argumentação válida), o qual se torna, dessa forma, a instância última de justificação e responsabilização da comunidade argumentativa como um todo. Neste sentido, podemos afirmar que o discurso é considerado por nosso autor como sendo a pedra base para a universalização requerida pela ética. Para Apel, as condições de possibilidade da argumentação já estão presentes na justificação de qualquer discurso argumentativo. Isto significa que, para ele, o discurso argumentativo autêntico explicita as condições transcendentais que já estavam presentes implícita e necessariamente no próprio discurso. Se negamos isso, caímos numa contradição performativa.

Nenhum discurso real estará legitimado e validado, se não realizar em si as condições de possibilidade e de validade implícitas como condições transcendentais de toda argumentação. Em linguagem kantiana, seria dizer que: “as condições de possibilidade do discurso argumentativo sensato serão ao mesmo tempo as condições de possibilidade dos objetos de tal discurso”.<sup>234</sup> A afirmação de que o discurso é uma realidade intransponível e que suas regras ou condições de possibilidade são sempre pressupostas em qualquer argumentação denota dizer que a linguagem, ou melhor, a práxis da comunidade linguística surge como espaço no qual acontece uma nova forma de “fundamentação última”. Muda-se assim o vetor da própria filosofia e seu problema central como Apel expressa a seguir:

De forma muito aguçada, poder-se-ia dizer que a “filosofia primeira” não é mais a investigação da “natureza” ou da “essência” das coisas ou dos “entes” (ontologia), nem tampouco a reflexão sobre as “noções” ou conceitos da “consciência” ou da “razão” (“epistemologia”), mas sim a reflexão sobre o “significado” ou o “sentido” de manifestações linguísticas (“análise da linguagem”).<sup>235</sup>

A partir da pragmática transcendental, como vimos no capítulo anterior, Apel afirma a centralidade do discurso tanto no que diz respeito à justificação de normas situacionais quanto à fundamentação da ética. Os discursos reais devem, pois, se orientar pelos pressupostos inelimináveis e intranscendíveis de todo e qualquer discurso. Portanto, as condições de possibilidade transcendentais de sentido e validade não podem ser negadas em hipótese alguma, sob o risco de incidirmos numa contradição performativa (pois sempre pressupomos tais condições mesmo quando tentamos negá-las). Também não podem ser

---

<sup>234</sup> HERRERO, Ética do Discurso, p. 169.

<sup>235</sup> APEL, TF II, p. 378.

deduzidas de axiomas indemonstráveis, porquanto incorreríamos numa *petitio principii*, ou seja, num círculo vicioso de pressuposições infinitas.

Para fundamentar a ética do discurso, a pragmática parte do contexto linguístico comunicativo de toda práxis e experiência e se utiliza do discurso, não no sentido empírico e usual, mas enquanto nova grandeza transcendental. Com outras palavras: ao afirmar a centralidade do discurso, a pragmática transcendental propõe fundamentar a ética a partir da reconstrução e explicitação das condições intrascendíveis de possibilidade de toda e qualquer argumentação. Além disso, como vimos, compreendido como forma reflexiva da interação mediada linguisticamente, o discurso constitui-se como a instância comunicativa pública onde se reúnem os argumentantes a fim de solucionarem possíveis controvérsias oriundas do mundo da vida.

O discurso prático real efetivo e válido deve cumprir requisitos subjacentes ao próprio discurso como condição de possibilidade inerente à argumentação. É preciso que a argumentação ocorra livremente (liberdade comunicativa) de forma que os indivíduos sejam sinceros e responsáveis. É necessária também a inclusão de todos os possíveis argumentantes, além da ausência de coação interna ou externa dos afetados. Por último, os discursos práticos reais alcançam as dimensões das normas morais,<sup>236</sup> do Direito, da Política. Nestes âmbitos a sociedade civil, juntamente com o poder público, deve institucionalizar discursos práticos para que seja possível o progressivo alcance de consenso sobre as normas que devem regular as ações de todos os afetados.

Esclarecidas a posição e a importância do discurso argumentativo no pensamento de Apel, torna-se importante sublinhar aqui uma distinção entre a proposta de Apel e a de Habermas. Apel defende que o princípio do discurso não é moralmente neutro e que é possível uma fundamentação última da ética. Habermas, por sua vez, além de defender a neutralidade do princípio do discurso, não aceita a ideia da possibilidade de uma fundamentação última.

Segundo Manfredo, a cisão entre os dois principais teóricos da ética do discurso tem origem no modo como ambos estabelecem “relação entre o saber empírico e o saber

---

<sup>236</sup> Aqui o problema da fundamentação de uma ética universal impedida pelos interditos da ciência moderna que remetia a Hume é solucionado da seguinte maneira: o discurso é a instância primeira de significação humana da qual não se pode escapar e já pressupõe em sua constituição própria condições transcendentais como a garantia de validade intersubjetiva na própria estrutura formativa da argumentação. Dessa forma, o problema da fundamentação ética colocado no primeiro capítulo é solucionado, como vimos no segundo capítulo, por meio da análise pragmático-transcendental do discurso.

filosófico”.<sup>237</sup> Sobre isso, Apel esclarece que para Habermas as condições inevitáveis da argumentação “são, aparentemente, *necessárias e universalmente válidas*, somente porque se evidenciaram, até esse momento, como ‘*sem alternativas*’”. Em consequência, a partir desta perspectiva, surge a exigência “de que a *reavaliação empírica* seja de maior espectro possível, inclusive as pressuposições de argumentação”.<sup>238</sup>

Ao defender a pragmática transcendental e, portanto, a possibilidade de fundamentação última, Apel questiona, então, a posição de Habermas ao afirmar que

é preciso, neste ponto, perguntar como seria possível, de modo a fazer sentido, reavaliar empiricamente as *pressuposições* explicitadas no princípio do discurso de conceitos como *reavaliação* (na condição de tentativa de falsificação). Eles deveriam, no caso da sua falsificação, ser simultaneamente confirmados também como pressuposições transcendental-pragmaticamente entendidas da falsificação. Neste ponto, no máximo, pode tratar-se, portanto, de corrigir a *explicação de sentido* das pressuposições. Entretanto, ao fazê-lo, a verdade das pressuposições, por sua vez, precisa ser simultaneamente pressuposta.<sup>239</sup>

Além disso, se, para Habermas, o princípio do discurso é neutro e dele surgem de modo cooriginário os princípios da moral e da democracia, para Apel o princípio do discurso não pode ser neutro. Esta distinção entre eles está na origem da divergência no modo como ambos compreendem a relação entre ética, direito e política.

Entre os vários aspectos que determinam o clima intelectual da modernidade, Apel enfatiza a separação moderna entre os valores morais que passam a ser assumidos como privados e a dimensão política (pública). Os princípios morais fundamentados filosoficamente ou religiosamente passaram a ser tidos “como dogmáticos e, respectivamente, ideológicos – por um sistema do Direito positivo, imposto estatalmente e codificado, que, como tal, pretende ser autônomo, portanto, não carente de legitimação ética”.<sup>240</sup>

Contudo, conforme a interpretação apeliana de Carl Schmitt, eminente filósofo e jurista alemão, a separação entre a moral e a política conduziu à “submissão do Direito sob os imperativos estratégicos da política ditados pela relação amigo/inimigo”.<sup>241</sup> Nesse sentido

---

<sup>237</sup> OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. Moral, direito e democracia: o debate Apel versus Habermas no contexto de uma concepção procedimental da filosofia prática. In: MOREIRA, Luiz (Org.). *Com Habermas contra Habermas: direito, discurso e democracia*. São Paulo: Landy, 2004. p. 148.

<sup>238</sup> APEL, FNTC, p. 30.

<sup>239</sup> APEL, FNTC, p. 30.

<sup>240</sup> APEL, PELFE, p. 109.

<sup>241</sup> APEL, PELFE, p. 109.

também estaria o marxismo leninista ortodoxo que via tanto a Moral quanto o Direito orientados pelo poder político num processo histórico dialético, que por sua vez, “pretendia ser *a priori*, de certa maneira, moral”.<sup>242</sup> A consequência disso seria a absorção, pela Política, do Direito e da moral em claro confronto com a disposição da ética do discurso em que se deve priorizar a argumentação e não a “política de poder”.<sup>243</sup>

Diante deste contexto, o fundador da Ética do Discurso pretende então escapar de duas posturas que considera equivocadas, a saber: de um lado, a separação irrestrita entre moral e Política; e, de outro, a tentativa de uma moralização forçada do Direito positivo e da Política de modo não dialógico. Para ele, a ética não pode ser eliminada das dimensões do Direito e da Política sob o risco de romper com o “*imperativo ético da co-responsabilidade discursiva pelas consequências de todos, inclusive justamente das atividades coletivas*”.<sup>244</sup> Nesse sentido Apel menciona e enfatiza a dimensão da corresponsabilidade dos seres humanos que compõem uma comunidade de comunicação.

Ele esclarece também que não se pode proceder a uma moralização forçada (totalitária) do direito positivo e da política substituindo simplesmente os “sistemas funcionais do direito e da política”.<sup>245</sup> Noutra perspectiva não se pode, em nome da proteção de “*diferenças individuais* (como, por exemplo, Lyotard)”,<sup>246</sup> desconsiderar a “ética-discursiva da responsabilidade comum pela formação de consenso comunicativo”,<sup>247</sup> que constitui uma resposta à crise ecológica global e ao convívio de tradições diversas. Ele defende, então, a necessidade de se repensar a partir da afirmação da centralidade do discurso a relação entre Ética, Política e Direito.

### 3.2 Política e discurso

Apel, como vimos no segundo capítulo, coloca em evidência a ideia de responsabilidade como fio condutor entre as partes A e B da ética do discurso. A primeira, como sabemos, é “abstrativa ideal”<sup>248</sup> e a segunda “compensadora de abstração,

---

<sup>242</sup> APEL, PELFE, p. 109.

<sup>243</sup> APEL, PELFE, p. 109.

<sup>244</sup> APEL, PELFE, p. 109.

<sup>245</sup> APEL, PELFE, p. 110.

<sup>246</sup> APEL, PELFE, p. 110.

<sup>247</sup> APEL, PELFE, p. 110.

<sup>248</sup> APEL, PELFE, p. 111.



complementar à fundamentação da ética do discurso”.<sup>249</sup> Ao propor a parte B como complementar à ética do discurso, Apel esclarece que:

é verdade que eu não supus – com Maquiavel ou também com Hegel ou mesmo com Carl Schmitt – que a política estivesse fora da área de competência da ética. Contudo, eu concedi – conforme Max Weber – que a concepção tradicional da *ética de princípios* como *ética da convicção*, e, nesse sentido, justamente também a fundamentação kantiana da ética do imperativo categórico, fracasse diante da política, porque abstrai da *responsabilidade* à referida situação as consequências de sua aplicação.<sup>250</sup>

Trata-se para Apel, ao propor a parte B como complementar, de defender a necessidade de se pensar a respeito da questão da aplicação do princípio ideal a uma situação concreta de ação. Com outras palavras: trata-se de colocar o problema político a respeito da responsabilidade referida à situação. Ora, “este problema central de uma *ética política de* responsabilidade se coloca, dito de modo mais geral, sempre que as condições de aplicação de uma ética universalista de princípios não forem dadas”.<sup>251</sup> Nestes casos é necessário adotar “contra-estratégias estratégicas”<sup>252</sup> que tornem possível a criação progressiva na situação das condições adequadas para a realização de discursos reais nos quais a reciprocidade possa estar garantida.

A afirmação na parte B da ética da necessidade da estratégia contra-estratégia, não anula, porém, a validade do princípio ideal do discurso. Mas também aqui o discurso, compreendido como grandeza transcendental, assume lugar central. Como esclarece Apel, “o próprio princípio ideal do discurso servirá, nesse caso, ainda como *ponto de orientação teleológico* para a complementariedade estratégica do princípio *deontológico* de universalização da ética do discurso”. Isto significa, segundo ele que, “se as condições sociais de aplicação da ética do discurso fossem realizadas, o *princípio de universalização* (U) da ética do discurso seria apenas um mero *princípio deontológico-formal* e, como tal, um princípio válido incondicional e inevitavelmente”.<sup>253</sup>

Além disso, como mostra Herrero, para Apel “a presença ineliminável do princípio moral no discurso argumentativo (mesmo um pensador solitário) contém a exigência de participar em discursos reais com os outros como a única maneira de resolver de modo

---

<sup>249</sup> APEL, PELFE, p. 111.

<sup>250</sup> APEL, PELFE, p. 111.

<sup>251</sup> APEL, PELFE, p. 112.

<sup>252</sup> APEL, PELFE, p. 113.

<sup>253</sup> APEL, PELFE, p. 114.

justo os problemas do mundo da vida”.<sup>254</sup> Neste sentido, Apel defende que “a ética do discurso consegue tanto fornecer a *fundamentação racional* para o conceito de co-responsabilidade a ser repensado, quanto controlar – por meio da idéia reguladora assim fundamentada – a *organização* da co-responsabilidade coletivamente efetiva de todos e em todos os níveis de cooperação humana”.<sup>255</sup>

O discurso assume, portanto, lugar central também no âmbito da resolução das questões políticas que surgem nos vários contextos de interação social. A participação em discursos reais configura a própria democracia e a capacidade dos cidadãos de se colocarem “no ponto de vista dos outros”.<sup>256</sup> Diante das questões políticas, digam elas respeito seja à política nacional ou internacional, à política econômica, científica ou técnica, a resolução dos problemas não poderá ser alcançada por um único ator, mas necessariamente mediante um “*empreendimento comunitário de resolução discursiva do problema*”.<sup>257</sup>

A participação em discursos reais torna possível a formação discursiva da vontade comum<sup>258</sup> e, em consequência, a promoção da justiça e da responsabilidade solidária. Na medida em que os sujeitos estão incorporados numa forma de vida intersubjetivamente compartilhada eles estão envolvidos com os problemas do seu mundo da vida, e será nos discursos que eles poderão comprometer-se e responsabilizar-se pelas soluções dos problemas.<sup>259</sup> Diz Herrero:

Sem a participação nas discussões dos problemas e nas soluções adotadas, não haverá responsabilidade na sua execução, não haverá solidariedade com as dificuldades dos outros. Mas o que une justiça e solidariedade é a formação discursiva da vontade comum. Será, pois, no exercício contínuo da formação discursiva da vontade, realizada nos discursos reais, que a justiça e a responsabilidade solidária poderão ser paulatinamente conquistadas e simultaneamente vividas.<sup>260</sup>

Os discursos reais, realizados cada vez com maior justiça e com maior solidariedade, poderão cada vez mais se abrir à discussão de todos os problemas e conflitos

---

<sup>254</sup> HERRERO, *Estudos de Ética e Filosofia da Religião*, p. 78.

<sup>255</sup> APEL, PELFE, p. 106-107.

<sup>256</sup> HERRERO, *Estudos de Ética e Filosofia da Religião*, p. 93.

<sup>257</sup> APEL, PELFE, p. 107.

<sup>258</sup> HERRERO, *Estudos de Ética e Filosofia da Religião*, p. 99.

<sup>259</sup> HERRERO, *Estudos de Ética e Filosofia da Religião*, p. 99.

<sup>260</sup> HERRERO, *Estudos de Ética e Filosofia da Religião*, p. 99.

sociais e institucionais da sociedade.<sup>261</sup> Assim sendo, a ética do discurso, que parte do discurso e nele encontra a sua fundamentação, exige e possibilita a participação discursiva e responsável de todo ser humano como ser livre e solidário na solução racional de todos os problemas do mundo da vida.<sup>262</sup> Ela por sua vez mostra um alcance universal, porque descobre na instituição do discurso a instância última ou metainstituição de todas as instituições culturais, que exige que todas elas tenham de se legitimar, diante dos nossos discursos, por argumentos.<sup>263</sup>

Apel defende que, “de modo ideal, os interesses dos afetados e o conhecimento dos peritos serão sempre combinados e aplicados de tal modo, que sejam alcançadas, conforme as possibilidades, as soluções capazes de consenso universal”.<sup>264</sup> Nesse sentido, Herrero esclarece que os participantes do discurso não são sujeitos abstratos e isolados, mas os membros de uma comunidade real com todas as características que lhes são próprias. Contudo, como na comunidade política nem todos possuem o mesmo nível de saber, surge a necessidade do auxílio de peritos para a resolução de questões controvertidas. Logo, a ética do discurso exige que nos discursos reais não apenas os reais afetados pelos problemas participem efetivamente da argumentação, mas que também os especialistas contribuam com o objetivo de possibilitar “a *atuação da co-responsabilidade* pelas conseqüências das nossas possíveis ações”.<sup>265</sup> Surge, então,

A necessidade de institucionalizar os discursos reais como o maior desafio político a ser enfrentado, porque é dessa institucionalização que dependerá a permanência da primazia da racionalidade comunicativo-discursiva sobre todos os outros tipos de racionalidade, certamente validos, mas coadjuvantes, e sobre a racionalidade da vida humana.<sup>266</sup>

A institucionalização de discursos reais tornaria possível a formação da opinião e da vontade de todos os concernidos pelos problemas e, conseqüentemente, a atuação da corresponsabilidade pelas possíveis ações coletivas. Contudo, ao considerar que na comunidade real ainda não estão garantidas as condições da reciprocidade dialógica, coloca-

---

<sup>261</sup> HERRERO, *Estudos de Ética e Filosofia da Religião*, p. 100.

<sup>262</sup> HERRERO, *Estudos de Ética e Filosofia da Religião*, p. 100.

<sup>263</sup> HERRERO, *Estudos de Ética e Filosofia da Religião*, p. 100.

<sup>264</sup> APEL, PELFE, p. 107.

<sup>265</sup> HERRERO, *Estudos de Ética e Filosofia da religião*, p. 90.

<sup>266</sup> HERRERO, *Estudos de Ética do Discurso*, p. 188.

se a questão se os discursos reais seriam suficientes em si mesmos para assegurar a corresponsabilidade e a solidariedade.

Neste sentido, Herrero afirma que

é conhecido por todos que a força das pressões, o poder dos interesses, das preferências afetivas, dos privilégios já conseguidos costumam se sobrepor à força não coativa do melhor argumento, exigida pela ética do discurso. Portanto, a ética do discurso não ofereceria grandes perspectivas para a solução racional dos problemas e menos ainda para a transformação da sociedade atual.<sup>267</sup>

Surge aqui, para Apel, a necessidade de encontrar uma mediação entre a moral e a política, ou ainda, entre o princípio moral e a sua aplicação responsável nas situações concretas. Para Apel, o Direito está localizado entre Moral e Política. Por um lado, a sua afinidade com a Política faz com que ele não possa ser assimilado à Moral. Por outro, a sua proximidade com a Moral inviabiliza a sua submissão à Política.<sup>268</sup> Surge, então, a seguinte pergunta: qual é o alcance do discurso no âmbito do Direito? Justamente a esta questão procuraremos responder no que se segue.

### 3.3 Direito e discurso

Ao tratar do alcance do discurso relativamente ao Direito, Apel dialoga constantemente com outros filósofos, principalmente com Habermas, a fim de definir a posição do Direito frente não apenas ao discurso, mas às outras áreas referenciadas pelo próprio discurso, notadamente a Ética. Nesse sentido, ele faz a seguinte observação:

Primeiro, em relação à moral e, respectivamente, da diferenciação cultural-revolucionária de um sistema jurídico quase-autônomo do sistema da eticidade substancial; sobretudo, sem dever recorrer, ao contestar o positivismo jurídico, a princípios substancial-metafísico no sentido do direito natural tradicional. Quanto a esse problema de legitimação moral e filosófica das normas jurídicas como normas obrigatórias, Habermas busca solucioná-lo fazendo com que a fundamentação procedimental das normas jurídico-formais, em última análise, remonte à racionalidade procedimental da argumentação, que também é fundamental para a ética do discurso, quer dizer, afinal, que ela remonte ao princípio da formação argumentativa do

---

<sup>267</sup> HERRERO, *Estudos de Ética e Filosofia da Religião*, p. 97-98.

<sup>268</sup> Cf. APEL, PELFE, p. 115.

consenso entre parceiros de igualdade de direitos e responsabilidade, princípio que pode ser fundamentado transcendental pragmaticamente.<sup>269</sup>

Apel concorda com Habermas que as normas jurídico-formais devem ser fundamentadas procedimentalmente por meio do uso de uma racionalidade discursivo-consensual. Ou seja, as normas jurídico-formais devem ser fundamentas em discursos práticos reais, sem recorrer a princípios substancial-metafísicos. Fica evidenciada aqui, portanto, a importância e o alcance do discurso não apenas para a Ética e para a Política, mas também para o Direito.

Para Apel, a filosofia do direito de Kant, por se apoiar no paradigma da filosofia da consciência, acaba por incorrer no dualismo metafísico da afirmação da existência de dois mundos: um inteligível e outro sensível. A partir daí, “Kant distribui, de certa maneira, o problema da justificação do Direito, de um lado, pelos sujeitos de liberdade inteligíveis e, de outro, pelos objetos empíricos da eficácia do Direito.”<sup>270</sup> Mas tudo isso se mostra um arranjo contraditório no que concerne a sua própria arquitetura, pois a Moral e o Direito só podem fazer sentido para seres finitos que não são seres puramente racionais e nem seres puramente naturais, como os animais. Neste sentido, Apel afirma que

Deveremos evitar o *dualismo metafísico*. Por um lado, não se pode partir da ideia segundo a qual um estado de Direito que funcione possa ser estabelecido exclusivamente pela coerção jurídica, e isso quer dizer: possivelmente também um “povo de demônio”, ao contrário, devemos supor que os cidadãos do Estado de Direito sempre possuem também um “sentido de justiça”, o qual, decerto, ainda precisa ser motivado adicionalmente. E isso, por outro lado, já significa que é necessário partir do entendimento de que as normas jurídicas, junto com a coerção jurídica estatal, podem ser reconhecidas como moralmente fundamentadas pelos cidadãos, possivelmente motivados por elas.<sup>271</sup>

Em linhas gerais, esse problema ocorre pois as bases kantianas estão atreladas ao sujeito transcendental e à metafísica dualista e não ao princípio discursivo que, de acordo com o que vimos, possui centralidade e garante sentido a qualquer ação humana.

Surgem, então, para Apel, as seguintes questões:

---

<sup>269</sup> APEL, PELFE, p. 117.

<sup>270</sup> APEL, PELFE, p. 118.

<sup>271</sup> APEL, PELFE, p. 118.

Neste contexto, no entanto como se fundamenta a diferença específica do Direito positivo diante da moral? Mais exatamente: como se articula a justificação, que ainda é propriamente ética, da circunstância de que o Direito positivo dá a entender a sua afinidade com a política por produzir a observância das normas especificamente jurídicas por coerção, com força de sanção estatalmente monopolizada?

Diante dessas perguntas, o fundador da ética do discurso defende que,

Se a obrigatoriedade de normas jurídicas como tais, no seu todo, está sujeita, em última instância, a uma fundamentação moral e, respectivamente, a uma legitimação moral, se ela, afinal, está fundamentada na capacidade universal de consenso de argumentos, isso também poderá ser comprovado em relação ao poder de sanção do Estado de Direito.<sup>272</sup>

Apel confronta a sua posição com a de Habermas ao afirmar que,

se a observância de normas jurídicas se baseasse – ou devesse se basear – tão-somente no reconhecimento, como Habermas anteriormente supôs, nem sequer poderia existir, em si, o problema da justificação (da legitimação) da coerção de normas jurídicas. A coerção seria algo acidental que, com o passar do tempo, desapareceria ou deveria desaparecer. Normas jurídicas deveriam ser tratadas da mesma forma como o são as normas morais. [...] se, por outro lado, a observância de normas jurídicas se baseasse apenas na coerção, tampouco poderia haver um problema de justificação ética da coerção das normas jurídicas, de modo geral, nem sequer seriam normas, porém muito mais mecanismo da natureza que agem pela causalidade.<sup>273</sup>

Surge, então, o problema da “justificação ética da correção jurídica do Estado”.<sup>274</sup> Höffe faz uma crítica à ética do discurso afirmando ser ela incapaz de solucionar esse impasse porque incapaz mesmo de expressá-lo. Tal crítica pode ser sintetizada pela seguinte questão: “Como é que o princípio do discurso da fundamentação de validade conseguirá restringir-se a si mesmo em favor de um princípio do reconhecimento da coação?”<sup>275</sup>

Em linhas gerais, essa questão está embasada na ideia de que a ética do discurso em sua constituição argumentativa se fundamenta em consensos sem a presença de coação. Isto, em certa medida, impossibilitaria a adesão ou até mesmo a postulação de práticas coercitivas, ainda que tais práticas sejam do campo prático do Direito e da Política. Com

---

<sup>272</sup> APEL, PELFE, p. 117.

<sup>273</sup> APEL, PELFE, p. 118.

<sup>274</sup> APEL, PELFE, p. 120.

<sup>275</sup> APEL, PELFE, p. 121.

outras palavras: o discurso válido, como dissemos, pressupõe a ausência de coação, logo não é possível que ele sirva de base ao Direito que exige justamente a presença de coação.

Com o intuito de solucionar o problema, Apel, recorrendo a Habermas, apresenta o que ele chama de “*explicação funcional*”.<sup>276</sup> Há a necessidade de solucionar conflitos que põem em risco a própria existência da sociedade. Ocorre que a “moral autônoma” é incapaz de solucionar problemas que necessitam da tomada de medidas urgentes. Essa lacuna deve ser preenchida por ações capazes de solucionar tais problemas que demandam prazos e sejam definidas em forma de regulações e imposições (coercitivas). Apel aponta duas características importantes da solução habermasiana ao problema da lacuna:

É muito elucidativa e acertada, de um lado, pela necessidade de formação do direito no contexto de uma reconstrução teórico-evolutiva da diferenciação pós-convencional da moral autônoma, do direito (quase-) autônomo, por outro, pelo precedente complexo geral convencional-tradicional da *eticidade substancial*, o qual entrou em crise nas épocas do Iluminismo.<sup>277</sup>

Apesar do acerto da explicação de Habermas, permanece ausente “uma *justificação normativa* do caráter coercitivo das normas jurídicas”.<sup>278</sup> O cerne de tal explicação funcional assim como ocorre na “complementaridade da moralidade universalista”<sup>279</sup> kantiana empreendida pelo próprio Habermas é uma “*compensação para um déficit funcional*”.<sup>280</sup> Apesar de reconhecer a importância da explicação habermasiana, Apel afirma que ele não consegue justificar do ponto de vista normativo a exigência de coerção jurídica a partir da ética do discurso. Dessa forma permanece sem resposta a crítica de Höffe.

A fim de preparar o terreno para apresentar sua resposta definitiva à interpelação de Höffe, Apel procura retirar a possibilidade de uma interpretação de cunho anarquista e utópico ante a problemática já aventada acima. Deve-se ter presente então que a ética do discurso apeliana não se constitui somente por um princípio ideal desvinculado da práxis. Em sua fundamentação se unem as condições transcendentais e reais, por intermédio da noção de corresponsabilidade. Sobre essa interpretação Apel diz o seguinte:

---

<sup>276</sup> APEL, PELFE, p. 123.

<sup>277</sup> APEL, PELFE, p. 123.

<sup>278</sup> APEL, PELFE, p. 123.

<sup>279</sup> APEL, PELFE, p. 123.

<sup>280</sup> APEL, PELFE, p. 123.

Por conseguinte, dessa fundamentação transcendental-pragmática da liberdade idealmente necessária de dominação e de estratégia do discurso, de modo algum conclui-se simplesmente que, fora do discurso ideal, *desoneração de ação*, toda a convivência humana pode ou deve ser regulamentada de modo livre de dominação e de coação.<sup>281</sup>

Em seu próprio desenvolvimento da ética do discurso Apel diz que apesar de ter estruturado a distinção entre as partes A e B não desenvolveu propriamente uma “ética do direito”.<sup>282</sup> Sua resposta perfaz uma “ampliação arquitetônica da ética do discurso”,<sup>283</sup> que por sua vez remete à distinção entre as partes A e B já mencionadas. Em linhas gerais, podemos dizer que a resposta de Apel segue a seguinte argumentação: em primeiro lugar, há a necessidade de fundamentação ética para a coação e, mais do que isso, pode-se dizer que há mesmo um dever moral em promovê-la. Isso ocorre graças a um desequilíbrio em relação aos argumentantes próprio de situações em que as condições ideais estão longe de serem alcançadas, exigindo por isso estratégias de ação. Disso decorre que:

A essência da resposta fundamenta-se em uma ação estratégica que, como tal, entre os parceiros reais de interação, certamente não pode ser simultaneamente *efetiva e capaz de consenso* de modo imediato, sem dúvida pode ser capaz ainda de consenso para os membros contrafactualmente pressupostos de uma comunidade ideal de comunicação.<sup>284</sup>

De maneira simplificada, podemos dizer que por meio de um procedimento mental<sup>285</sup> se estabelece uma argumentação como se os envolvidos houvessem racionalmente procedido a uma argumentação exigida pela ética do discurso relativamente ao que postula a comunidade ideal de comunicação. Apel postula se tal resposta poderia ser estendida à dimensão da coerção estatal, mas antes de investigar isso, debruça-se sobre a resposta de Höffe dada ao seu próprio questionamento. Haja vista a natureza de nossa pesquisa e o percurso proposto, iremos somente mencionar *en passant* as observações apelianas a respeito. De acordo com Apel, Höffe estaria próximo do contratualismo clássico na medida em que “a justiça política do Estado de Direito”<sup>286</sup> está aquém até mesmo do processo de socialização

---

<sup>281</sup> APEL, PELFE, p. 124.

<sup>282</sup> APEL, PELFE, p. 125.

<sup>283</sup> APEL, PELFE, p. 125.

<sup>284</sup> APEL, PELFE, p. 126.

<sup>285</sup> Esse processo não se configuraria como um retorno ao solipsismo, pois tem por base o discurso que estaria pressuposto *a priori*, enquanto a posição solipsista criticada por Apel garantia que o pensamento ou procedimento mental poderia ocorrer à revelia do discurso.

<sup>286</sup> APEL, PELFE, p. 127.



garantindo de antemão “o consenso de todos os cidadãos”.<sup>287</sup> Sintetizando bastante a argumentação apeliana podemos dizer que em sua visão permanece em Höffe uma espécie de acordo pré-discursivo, ou seja, que não leva em consideração pontos básicos da estrutura cognitivista e pós-convencional da ética do discurso. Somente levando em consideração esse horizonte explicativo se consegue compreender em que medida o discurso serve de pano de fundo ao Direito.

Após promover esse excursus em direção à obra de Höffe, Apel retoma sua proposta de “fundamentação última de justiça em geral”<sup>288</sup> partindo do seguinte questionamento oriundo da confrontação com o pensamento de Höffe: como conciliar universalidade de princípios ético-morais com a validação normativa e restrita do Direito?

Voltando ao que já havia mencionado, Apel diz que a chave se encontra na distinção entre as partes A e B. Nesse sentido, ele utiliza o termo “entrecruzamento” referido ao fato de que, como argumentantes, ou seja, enquanto seres engajados num discurso prático real, devemos buscar alcançar a comunidade ideal de comunicação sem esquecer que estamos inseridos numa comunidade real de comunicação:

Devemos sempre, a esta estrutura de entrecruzamento, por um lado, reconhecer as *normas da formação de consenso livre de coação* conforme a “coação não-coativa dos argumentos” e, por outro, também a *co-responsabilidade* pela resolução das tarefas de prática especificamente políticas.<sup>289</sup>

Para Apel, a provocação de Höffe serviu para que a parte B até então vinculada “ao problema weberiano de uma ética da responsabilidade política”<sup>290</sup> pudesse abarcar a “justificação normativa da validade de coerção de normas jurídicas”.<sup>291</sup> Isso significa que a complementação proporcionada pela parte B é estendida de forma tal que ela fundamenta tanto a capacidade não coercitiva da ética da responsabilidade quanto a “coação contra-estratégica de estratégia, a qual, ela própria, pretende ainda ser capaz de consenso”.<sup>292</sup>

A capacidade coercitiva, no entanto, é retirada do indivíduo de forma tal que pode se afirmar que o Estado possui o monopólio do uso da força. Surge então nesse ponto a

---

<sup>287</sup> APEL, PELFE, p. 127.

<sup>288</sup> APEL, PELFE, p. 138.

<sup>289</sup> APEL, PELFE, p. 138.

<sup>290</sup> APEL, PELFE, p. 139.

<sup>291</sup> APEL, PELFE, p. 139.

<sup>292</sup> APEL, PELFE, p. 140.

importância do Estado de Direito como mediador entre a Moral e a Política. Isso porque permanece em certo sentido a separação kantiana entre “moralidade” e “juridicidade”. A mediação exercida pelo Estado de Direito ocorre na medida em que este assume no lugar do indivíduo a “necessidade *política da mediação responsável* de comportamento consensual, moral e estratégico”.<sup>293</sup> Ainda em relação ao Estado de Direito, Apel afirma que este não se equivale ao “Estado burocrático-socialista”,<sup>294</sup> pois não monopoliza a ação estratégica no campo econômico e também não se equivale ao *Leviatã*, pois não separa estritamente a Moral e o Direito (Política). Sua definição de Estado de Direito também supera o “*dualismo metafísico*” de Kant com uma formulação pós-metafísica da visão de ser humano como “cidadão de dois mundos”.<sup>295</sup>

Em sua conclusão acerca do problema da necessidade de coação do Direito aliada à necessidade discursiva de ausência de coação, Apel faz três afirmações. Na primeira, ele defende que as partes A e B se complementam sendo que na parte B enquanto ética da responsabilidade “nem o *Direito* nem a *Política* são excluídos do seu âmbito de aplicação”.<sup>296</sup> Na segunda, ele esclarece que as diferenças entre a comunidade ideal de comunicação e comunidade real de comunicação persistem sendo, por isso, necessária a distinção arquitetônica entre as já citadas partes A e B. Na terceira, ele enfatiza novamente a distinção entre as partes A e B, apresentando-a com outra roupagem, como podemos observar a seguir:

- Parte A: Trata das condições ideais da ética do discurso entre elas a ausência de coação e “*formação discursiva de consenso*”,<sup>297</sup>

- Parte B<sup>1</sup>: Relaciona-se à fundamentação e legitimação “moral das prerrogativas de coerção do Estado de Direito e, nessa medida, da validade de normas jurídicas, igualmente baseadas em coerção”,<sup>298</sup>

- Parte B<sup>2</sup>: Trata da mediação moral entre a responsabilidade moral referida à parte A “com *ação estratégica* no aspecto mais amplo daquilo que poderemos chamar de política responsável”.<sup>299</sup>

Após apresentarmos a fundamentação ético-discursiva relativa ao Direito e à Política que demonstra o alcance prático do discurso argumentativo referenciado à ética, cabe-

---

<sup>293</sup> APEL, PELFE, p. 141.

<sup>294</sup> APEL, PELFE, p. 141.

<sup>295</sup> APEL, PELFE, p. 141.

<sup>296</sup> APEL, PELFE, p. 143.

<sup>297</sup> APEL, PELFE, p. 143.

<sup>298</sup> APEL, PELFE, p. 143.

<sup>299</sup> APEL, PELFE, p. 143.

nos analisar detalhadamente como tal fundamentação alcança de forma específica cada uma dessas dimensões. É importante esclarecer aqui quando se trata do alcance do discurso que as condições de possibilidade do próprio discurso se estendem como condições de possibilidade dos objetos do discurso.

Como vimos, de passagem, a fundamentação do Direito passa pela consideração de complementaridade entre as partes A e B da ética do discurso. A partir dessa constatação já trabalhada anteriormente e a qual retomamos em alguns pontos adiante, apresentaremos os fundamentos do Direito sob a ótica da ética do discurso, esclarecendo a princípio alguns pontos com o intuito de situar historicamente a temática.

Atualmente, temos duas vertentes do Direito que se digladiam no sentido de defender suas posições, quais sejam: num extremo, uma que pretende um tipo de fundamentação metafísica do Direito (direito natural) e, num outro extremo, uma dominada pelo positivismo da Lei. Mas o que nos interessa aqui é que, de qualquer forma que seja fundamentado o direito, isso nos abre duas perspectivas, uma que privilegia o aspecto normativista e outra que privilegia o aspecto objetivista ou funcionalista.

Também a situação atual coloca-nos perante duas perspectivas no que tange à forma de conceber o Direito no interior das teorias normativas da democracia. Vejamos:

Enquanto na primeira o sentido de uma ordem jurídica está em que ela permite constatar em cada caso a que indivíduo competem determinados direitos, na segunda, a republicana, os direitos subjetivos surgem de uma ordem jurídica objetiva que possibilita e garante, ao mesmo tempo, a integridade de uma vida autônoma em comum com iguais direitos. Isso significa: a concepção liberal defende a primazia dos direitos subjetivos sobre a comunidade, a republicana, única na qual os indivíduos podem reconhecer-se reciprocamente como indivíduos e como membros.<sup>300</sup>

Portanto, são essas as vertentes do Direito que predominam no atual contexto. O nosso intuito, entretanto, é no sentido de superá-las tendo como base o discurso. E, para isso, iremos nos ater ao nosso tema o alcance do discurso no Direito e secundariamente as respectivas formas de fundamentação do Direito, na perspectiva do discurso, que se caracteriza pela fundamentação discursivo-jurídica e outra, fundamentação discursivo-moral do Direito, sendo a primeira de Habermas, e a segunda, de Apel. Assim sendo, daremos sequência ao nosso intento adiante.

---

<sup>300</sup> HERRERO, *Estudos de Ética e Filosofia da Religião*, p. 63.

Como já dissemos, duas modalidades de fundamentação do Direito prevalecem na discussão atual e nos interessam mais de perto, tendo em vista a relação Ética e Direito na sociedade contemporânea, quais sejam: uma de base habermasiana, que se caracteriza pela fundamentação discursivo-jurídica, e uma de fundamentação discursivo-moral do Direito de Apel. Veremos a seguir as suas principais diferenças e também as suas confluências. Ambas partem do discurso, mas enquanto para Habermas o discurso é originariamente neutro, para Apel, no discurso já encontramos pressupostos morais. Portanto, a base da fundamentação do Direito é, no primeiro caso, uma teoria do Direito, no segundo, a ética do discurso.<sup>301</sup> Para Apel, Habermas pretende avançar, ir além, tanto de teorias metafísicas do direito natural como do positivismo jurídico, com a defesa, em certa forma, por um lado, da pretensão de uma exigência de legitimação normativa do Direito, por meio da teoria do discurso. Apel compartilha parcialmente a visão de Habermas, no entanto diverge dele em três pontos fundamentais, como podemos perceber: “O princípio do discurso não é neutro do ponto de vista moral; não é possível identificar o princípio do direito com o princípio da democracia; a forma do direito precisa sim de uma justificação normativa”.<sup>302</sup>

Para Apel, a necessidade de uma diferenciação normativa entre o princípio moral, no sentido de (U), e o princípio jurídico recebe a sua fundamentação normativa não de um princípio do discurso moralmente neutro, mas do conteúdo normativo-moralmente ampliado de um princípio do discurso que tem, por conteúdo, além do princípio ideal “U”, de orientação contrafactual, também a responsabilidade pela constituição das condições de aplicação da moral discursiva no sentido de “U” na realidade. Apel já tentara equacionar, na divisão entre uma parte A de dimensão universal e ideal de uma parte B ancorada na facticidade do mundo da vida, essa dupla dimensão relativa à aplicação do princípio U.

Portanto, Apel trilha o caminho de ampliação, partindo de uma ética da responsabilidade, do conteúdo moral do princípio do discurso por reflexão estritamente filosófica alcançando assim a prática efetiva. Apel diverge de Habermas no sentido de uma explicação funcional da fundamentação do Direito e irá propor uma fundamentação normativa da forma específica das normas jurídicas. Segundo ele, a ambiguidade de Habermas mostra-se quando afirma que não intenciona legitimar a forma do direito por meio de uma fundamentação normativa, mas segundo uma explicação de cunho funcional, ou seja, trata-se

---

<sup>301</sup> HERRERO, *Estudos de Ética e Filosofia da Religião*, p. 63.

<sup>302</sup> HERRERO, *Estudos de Ética e Filosofia da Religião*, p. 77-78.

de pensar a relação entre Direito e Moral enquanto uma relação sociológica complementar de sentido.

Então, no debate crítico com Habermas, ele busca introduzir uma tese da necessidade de fundamentação normativa justamente da forma e da função das normas jurídicas. Vejamos:

Em *Direito e democracia*, se ultrapassa, o novo âmbito normativo da especificação da teoria do discurso do direito e da moral em direção a um método de explicação – sociológico – que, tampouco, é suficiente para figurar como “reconstrução” da revolução cultural, no contexto da “teoria crítica”. Para mim, foi alcançado, assim, um aspecto do debate crítico com Habermas que já me irrita profundamente desde a leitura da *Teoria da ação comunicativa*: a pretensão de que – segundo suspeito – sejam realizadas as intenções da filosofia habermasiana, que, como anteriormente, permanecem crítico-normativas (e até *histórico-filosóficas e emancipatórias*), pela via da substituição de argumentos normativos de fundamentação por argumentos sociológicos, empíricos e, nessa medida, nada problemáticos, mas, apesar disso, normativamente sugestivos.<sup>303</sup>

Portanto, Habermas busca na diferenciação entre formas das normas jurídicas e formas da moral uma diferenciação calcada numa explicação funcional-sociológica com base em sua tese de complementaridade e de compensação, respectivamente: o Direito emerge como um mecanismo de compensação para a Moral e a constituição da forma jurídica se torna necessária, com o intuito de compensar déficits que surgem com a decadência da eticidade tradicional. Para Habermas, a capacidade mínima de eficiência na ação de uma moral racional pós-convencional, entendida cognitivamente, e as tarefas complexas de institucionalização discursiva do sistema de direito são complementares. Assim sendo, o Direito desoneraria os indivíduos, os quais são, muitas vezes, exigidos por problemas de fundamentação racional e aplicação adequada à situação de normas morais, das cargas cognitivas da própria formação de juízo. No que tange à complementaridade que se faz necessária para a moral racional ser aplicada no mundo da vida – pois as pessoas precisam da desoneração das expectativas imputáveis da moral racional –, não há, nesse ponto, discordância entre os dois formuladores da ética do discurso. O que Apel não concorda é com os motivos pelos quais a moral racional deva ser complementada pela institucionalização do Direito, portanto, com as justificativas com que Habermas tenta explicar isso.

---

<sup>303</sup> APEL, DED, p. 225.

Apel vai contrapor, a certo exagero de Habermas, no que concerne ao aspecto motivacional da competência moral – como mero saber – pois para ele, ao não conceber a força ao reconhecimento de haver sempre aceitado as normas fundamentais do ser moral em geral, na sua versão cognitivista da fundamentação da moral, falta a explicitação do conteúdo pragmático-transcendental do discurso relativamente ao Direito. Não concebe força coativa ao reconhecimento de haver aceitado sempre as normas fundamentais do ser moral em geral. Podemos perceber isso a seguir:

[que se] pode considerar, inclusive, o princípio “U” da moral ideal do discurso somente uma “regra de argumentação” do discurso de fundamentação para normas morais, e não *também* um princípio, a ser devidamente aplicado, de regulamentação do mundo da vida de conflitos de normas.<sup>304</sup>

Assim sendo, para Apel, tal compreensão não significa que ele superestime a força motivacional da fundamentação moral transcendental-pragmática, da moral ideal do discurso, no sentido do princípio (U). Pois, como já vimos, trata-se do contrário, na medida em que ele tem enfatizado:

Que nem mesmo o reconhecimento da validade moral da fundamentação última consegue garantir a ação segundo esse reconhecimento, uma vez que, nesse ponto, surge um problema adicional de motivação da vontade que não pode ser resolvido, em princípio, por fundamentação filosófica (e, nessa medida, cognitivista da validade).<sup>305</sup>

Dessa forma, Apel afirma:

Parece-me , ao contrário, que a maior eficiência ( de modo nenhum, a única) da ação jurídica esteja condicionada, sobretudo – e por assim dizer de modo brutal – à coatividade da observância das normas jurídicas, em virtude do monopólio do poder pelo Estado de Direito.<sup>306</sup>

Portanto, reside nesse aspecto segundo Apel, a função de desoneração da institucionalização do Direito quanto à fundamentação racional das normas de ação pelos

---

<sup>304</sup> APEL, DED, p. 266-267.

<sup>305</sup> APEL, DED, p. 267.

<sup>306</sup> APEL, DED, p. 267.

atores, como pessoas.<sup>307</sup> Importante salientar que esta função de desoneração é concebida, também, como a liberação da aplicação da moral ideal do discurso por desoneração de uma responsabilidade moral estratégica de contra estratégia.<sup>308</sup>

Assim sendo, a eficiência maior de ação do Direito, bem como a função de desonerar (desobrigar) as pessoas em relação à fundamentação racional das normas de ação provém, sobretudo, do fato de que o seguimento de normas jurídicas pode ser forçado pelo Estado de Direito.

Para Apel, a ética do discurso tem que tratar da insuficiência que, em termos da ética da responsabilidade, o princípio (U) da moral ideal do discurso tem no mundo da vida real. Faz-se necessário complementar esse princípio, como parte A da ética, com uma parte B, a qual assumirá, também, a responsabilidade pelas funções estratégicas de contra-estratégias da institucionalização do Direito. Mas, antes de tratarmos da justificação acima exigida, levemos em conta a necessidade da fundamentação normativa da forma jurídica a partir de algumas considerações a respeito da estrutura da explicação funcional.

Para Apel, o modelo paradigmático da estrutura da explicação funcional em geral é a autopreservação de organismos vivos e sistemas analogamente concebidos, inclusive no sentido de uma técnica entendida ciberneticamente.<sup>309</sup>

Apel insiste na ideia de que o princípio moral primordial, segundo o sentido que contém, não se constitui apenas pelo ponto de vista material das normas morais, que precisam ser normativamente fundamentadas, mas já está anteriormente pressuposto nos procedimentos discursivamente dialógicos do discurso argumentativo em geral:

Do discurso que, como discurso moral ideal, de fato deve justificar moralmente a validade das normas morais, no sentido de “U”, todavia – sob pressuposições adicionais em termos de ética de responsabilidade, referentes à aplicabilidade de normas válidas em termos de “U” no âmbito da vida real – requer também que se justifique a complementação da moral ideal do discurso, no sentido de “U”, por normas de ação de outro tipo – como as normas de ação estratégica de contra-estratégica no sentido da política, no sentido da juridicidade de sua vigência e de sua imposição, e normas no sentido da ação estratégica de concorrência na economia de mercado.<sup>310</sup>

---

<sup>307</sup> APEL, DED, p. 268.

<sup>308</sup> APEL, DED, p. 268.

<sup>309</sup> APEL, DED, p. 227.

<sup>310</sup> APEL, DED, p. 235-236.

Então, Apel insiste que o princípio moral primordial, implícito no princípio do discurso, é mais abrangente do que o sentido do princípio “U” – especializado na explicação abstrata da justiça – e mais abrangente no sentido de uma ética da responsabilidade em nome do próprio princípio moral primordial. Assim diz Apel:

Já estará co-predeterminado na justificação normativa da complementação, pelo princípio jurídico, do princípio moral no sentido de “U” e, de acordo com isso, também na justificação da distinção habermasiana das perspectivas da Filosofia Moral no sentido de “U”, da ética (inclusive da “ética política”) e da pragmática.<sup>311</sup>

Retomamos aqui as três críticas de Apel a Habermas, quais sejam: a) o princípio do discurso não é neutro do ponto de vista moral; b) não é possível identificar o princípio do Direito com o princípio da democracia; c) a forma do direito precisa sim de uma justificação normativa.<sup>312</sup> Mas assim como Apel iremos nos ater à primeira crítica, Habermas tem como intento fundamentar o Direito de forma independente da Moral, mas mantendo a legitimação normativa do Direito, vejamos:

E ele tenta dar conta desses dois aspectos pelo fato de que o direito encontra sua base normativa num princípio do discurso “moralmente neutro”. A partir daí, a moral e o direito devem ser igualmente originários e, para isso, devem receber uma fundamentação normativa, mas moralmente neutra. Para isso, ele supõe um princípio do discurso que unicamente “explica” a possibilidade da fundamentação “imparcial” das normas, Mas como é possível defender um princípio do discurso que apenas possibilite julgar a imparcialidade das normas sem supor também a norma moral da igualdade de direitos de todos os possíveis parceiros do discurso?<sup>313</sup>

Portanto, válidas são aquelas normas às quais possam assentir todos os possivelmente afetados como participantes em discursos racionais.<sup>314</sup> Para estruturar sua crítica a Habermas e enfatizar a posição do discurso quanto ao Direito, Apel retorna às condições necessárias ao discurso prático real com as seguintes questões: não têm de ter todos os parceiros do discurso igualdade de direitos para poderem dar o seu assentimento livremente? Assim, como é possível defender um princípio do discurso sem supor do mesmo

---

<sup>311</sup> APEL, DED, p. 238.

<sup>312</sup> HERRERO, *Estudos de Ética e Filosofia da Religião*, p. 77-78.

<sup>313</sup> HERRERO, *Estudos de Ética e Filosofia da Religião*, p. 78.

<sup>314</sup> HERRERO, *Estudos de Ética e Filosofia da Religião*, p. 78.



modo a igual corresponsabilidade de todos os possíveis parceiros do discurso com respeito à descoberta e à solução de todos os problemas capazes de discurso?<sup>315</sup>

Partindo disso, Apel vai desconstruindo passo a passo a tese do princípio moralmente neutro proposto na fundamentação do Direito por Habermas. Vejamos:

Por que todos teriam que dar seu consentimento se não fosse porque todos são corresponsáveis pela solução discursivo-consensual dos problemas capazes de consenso? E, se os parceiros do discurso são obrigados à norma procedimental do julgamento imparcial de todas as questões que se referem à fundamentação de normas porque o princípio do discurso está fundado nas relações simétricas de reconhecimento das formas de vida estruturadas comunicativamente, não é esta obrigação já um aspecto moral? E, por sua vez, a imparcialidade não supõe a norma moral da reciprocidade das liberdades? Não é essa norma que prescreve o reconhecimento recíproco da liberdade de todos, o reconhecimento recíproco da igualdade de direitos de todos?<sup>316</sup>

Apel concorda quanto à necessidade de especificação entre normas morais e normas do Direito. Que normas morais são diferentes de normas jurídicas. Mas irá indagar, novamente, se a especificação da igualdade de direitos de todos os possíveis parceiros do discurso é moralmente neutra e se não pressuporia que o conteúdo moral do princípio do discurso possa servir também como fio condutor para a fundamentação normativa da especificação exigida. Dando continuidade aos contrapontos de Apel em relação à neutralidade do princípio moral defendido por Habermas, assim relata Herrero:

Aliás do princípio do discurso não se pode derivar imediatamente o princípio do direito. Imediatamente só se pode derivar o princípio moral (U). Porém, que moral precise necessariamente de um complemento no direito resulta do fato de que o princípio moral só pode ser seguido no mundo da vida quando se pode supor que todos o seguiriam em “responsabilidade recíproca”, pressuposto que não se verifica sempre. Sem esse pressuposto não se pode exigir o cumprimento do princípio de universalização. Daí resulta a necessidade de um complemento pelo direito, na medida em que o princípio do discurso exige, além do princípio moral, a responsabilidade histórica pela produção das condições de aplicação da moral do discurso.<sup>317</sup>

Portanto, o Direito complementa a Moral na medida em que o princípio do direito torna possível exigir na situação histórica o seguimento do princípio moral, tendo em vista

---

<sup>315</sup> HERRERO, *Estudos de Ética e Filosofia da Religião*, p. 78.

<sup>316</sup> HERRERO, *Estudos de Ética e Filosofia da Religião*, p. 79.

<sup>317</sup> HERRERO, *Estudos de Ética e Filosofia da Religião*, p. 79.

que ele assegura a mesma liberdade externa de todos os cidadãos por meio do monopólio da violência pelo Estado de Direito.<sup>318</sup>

Sendo assim, a diferenciação normativa entre o princípio moral (U) e o princípio do direito tem sua fundamentação normativa não num princípio do discurso moralmente neutro, mas na exigência ulterior, qual seja, encontra-se contida no princípio do discurso, que se presta a criar aquelas condições às quais se faz necessária a aplicação da moral do discurso, isto é, criar um novo *ethos* na sociedade, juntamente às dimensões política e da sociedade civil, que visa a um agir ético responsável em todos os níveis dessa sociedade.<sup>319</sup>

---

<sup>318</sup> HERRERO, *Estudos de Ética e Filosofia da Religião*, p. 78.

<sup>319</sup> HERRERO, *Estudos de Ética e Filosofia da Religião*, p. 79.

## Conclusão

No princípio desta dissertação arrolamos alguns desafios de ordem ética que remontam à modernidade. Diante de tais desafios nos propusemos analisar a pertinência filosófica, no campo principalmente da razão prática, das respostas elencadas pela ética do discurso. Nesse sentido, nosso objetivo principal era o de demonstrar como Apel considera o discurso o ponto arquimédico, ou seja, a base e ponto de partida na fundamentação de uma ética universal, bem como o seu alcance prático e efetivo especificamente no âmbito da Política e do Direito. A fim de alcançar esse objetivo principal dividimos metodologicamente nosso trabalho em três capítulos, a saber: *Contexto ético contemporâneo e a necessidade de uma ética universal*, *Centralidade do Discurso*, e por fim, *O alcance do Discurso*.

Vimos inicialmente que Apel sintetiza a problemática contemporânea partindo de um diagnóstico chamado de “paradoxalidade da situação problema” que serviu de eixo norteador para o primeiro capítulo. Tal paradoxalidade consiste no fato de que a situação política, social e ambiental mundial contemporânea exige uma ética de cunho universal ao mesmo tempo que se mostra uma aparente impossibilidade para se fundamentar um marco normativo universal. Tendo essa situação por ponto de partida e respaldados pelo próprio Apel, procedemos no primeiro capítulo a uma investigação histórica no campo filosófico, ou seja, recorremos a uma prática filosófica que remonta aos primórdios da Filosofia, a saber, analisar a posição dos antecessores em seu contexto e analisar até que ponto elas conseguem nos auxiliar a solucionar os problemas presentes. Nesse sentido, vimos que tanto o sistema de complementaridade ocidental já indicado por Weber quanto o sistema de integração oriental foram insuficientes para lidar com os desafios existentes.

Perscrutando ainda mais as raízes dos problemas que impediam a fundamentação racional de uma ética universal que abarcaria os desafios a serem enfrentados, deparamo-nos também com o solipsismo cartesiano, os interditos de cunho humesiano, bem como as tentativas falhas na visão de Apel, tanto da filosofia analítica quanto da hermenêutica. Mesmo que partissem da linguagem tanto a filosofia analítica quanto a hermenêutica se mostraram insatisfatórias. Nesse sentido, a promoção da reviravolta linguístico-pragmática cujo ponto central é o discurso foi fundamental para a ética do discurso como ficou esclarecido no segundo capítulo.

Ainda problematizando os desafios projetados desde a modernidade permanecia como desafio o solipsismo metódico que torna difícil pensar uma fundamentação da ética que leve em consideração também a questão das consequências da ação. Na esteira do solipsismo criticado por Apel, versamos por último no primeiro capítulo sobre a limitação da ética kantiana. Isso tanto pelo fato de que Kant estava vinculado ao solipsismo quanto pelo fato de Kant ter exercido muita influência sobre o pensamento de Apel, que mesmo devedor da filosofia transcendental kantiana buscou superar o mestre partindo do paradigma da filosofia da linguagem e da posição central do discurso em oposição ao imperativo categórico oriundo de um procedimento monológico, logo solipsista.

Pudemos constatar, já desenvolvendo o segundo capítulo, que a ética do discurso apelianiana lidou com a paradoxalidade da situação-problema como também os demais desafios apresentados no primeiro capítulo a partir da reviravolta pragmático-linguística que constituiu um novo marco teórico e prático para a fundamentação de uma ética universal. Ao pressupor a relação entre comunidade real e comunidade ideal de comunicação, Apel se mostrou capaz, como vimos, de pensar o problema da corresponsabilidade das ações. A fundamentação de uma ética acaba então por solucionar a questão da paradoxalidade da situação-problema negando o segundo aspecto da paradoxalidade de acordo com o qual haveria a impossibilidade de uma ética universal oriunda da própria neutralidade exigida numa perspectiva teórica. Isso porque qualquer discurso, seja ordinário ou científico, já pressupõe uma relação ética dada pela própria linguagem.

Na distinção das partes A e B da ética do discurso, pudemos verificar que a centralidade do discurso é necessária a ambas. Tanto à parte A que está vinculada à fundamentação da ética relativamente às condições ideais da argumentação, quanto à parte B em que são tratadas as condições práticas e efetivas no mundo da vida em que é necessário estabelecer estratégias a fim de solucionar por intermédio do discurso os problemas oriundos da comunidade real de comunicação. Para isso é necessário aliar o princípio moral universal (U) próprio das condições ideais ao princípio complementar (C), levando em conta as limitações que se impõe à aplicação plena do discurso como se propõe na parte A. O que permite em última instância a complementação do princípio moral universal é justamente a autorreflexividade do discurso.

Desenvolvendo os dois primeiros capítulos, alcançamos alguns objetivos elencados, a saber, contextualizar a situação-problema e demonstrar como por meio da ética do discurso é possível superá-la, bem como apresentar a limitação da adoção irrestrita do paradigma

kantiano. Dessa forma, fica claro que, apesar de ser considerada uma ética neokantiana e consequentemente deontológica, a ética do discurso é original em suas proposições, pois parte não da filosofia da consciência, mas da filosofia da linguagem. Tal característica da ética do discurso se evidencia no segundo capítulo, onde explicitamos as características principais da reviravolta linguística que a torna o marco teórico adotado pela ética do discurso, frente tanto ao monologismo kantiano quanto ao problema da globalização expresso na paradoxalidade da situação-problema.

Por último, no terceiro capítulo pudemos explicitar que a ética do discurso, para ser bem compreendida, não pode ser analisada somente por intermédio das condições transcendentais (teóricas) da ética, devendo-se para isso levar em consideração as condições reais (o mundo da vida) onde nem sempre as condições ideais encontram respaldo nas instituições organizadas seja do ponto de vista legal (do Direito), seja da perspectiva política. Como elo importante dessas duas dimensões, destaca-se a ideia de responsabilidade, que foi um dos eixos norteadores para o desenvolvimento desse capítulo, em que a partir da análise do discurso enquanto ponto arquimédico rumo à ética universal, mostramos o seu alcance relativo à práxis histórica concreta do direito e da política. A proposta era a de investigar como o discurso que serve de fundamento à universalidade própria da ética alcança a dimensão concreta e prática da Política e do Direito como espaços legítimos do discurso. Nesse sentido, a noção de responsabilidade cumpriu em nossa formulação papel preponderante.

Em relação à Política, observamos que para Apel é no espaço da resolução de conflitos que os discursos reais devem se efetivar a fim de que haja uma corresponsabilidade coletiva pela solução de problemas a partir justamente da institucionalização dos discursos reais. Nesse ponto, então, Apel destaca o papel do Direito como intermediário entre a Política e a Moral não se vinculando às duas perspectivas dominantes do Direito, quais sejam, a jusnaturalista e a positivista. Relativamente à fundamentação da ética, o desafio principal era o de justificar no âmbito do discurso o uso de coação própria do Direito. Para tanto, ele recorre à noção de Estado de Direito que mediando Moral e Política pode complementar a lacuna das dificuldades inerentes à comunidade real de comunicação, onde nem sempre há como reunir os possíveis argumentantes sendo, por isso, necessária uma ação política estratégica. Ainda sobre o Direito, concluímos com Apel que o princípio do discurso não é moralmente neutro, mas traz já consigo um pano de fundo moral. Nesse sentido, o Direito em sua base legal (normativa) deve em última instância garantir a aplicabilidade do princípio

moral, por isso, o Direito não está desvinculado da Moral e deve vinculá-la, por sua vez, à Política.

A proposta apeliana, a nosso ver, pode ser um importante aporte às diversas crises que vivenciamos no atual mundo globalizado, que vão desde os problemas ambientais às disparidades socioeconômicas entre as nações. Partindo do discurso enquanto ponto arquimédico que traz em seu bojo as próprias condições transcendentais para a sua efetivação, bem como seu alcance nas esferas moral, política e do direito, temos uma importante fonte para nos orientar diante dos problemas contemporâneos que nos desafiam diuturnamente.

Sabemos das dificuldades inerentes à situação concreta e talvez esse seja o ponto forte da formulação apeliana do discurso, a saber, levar em consideração na própria fundamentação da ética as condições reais e concretas que vivenciamos no cotidiano. Para tanto, não é preciso recorrer a explicações extrínsecas ao mundo da vida, só é preciso considerar a própria racionalidade humana, que como vimos deve sempre levar em consideração o outro, o que em nossos dias é cada vez mais urgente.

## Referências Bibliográficas

### Bibliografia Principal:

APEL, K.-O. ¿Límites de la ética discursiva? In: CORTINA, A. *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*. Salamanca: Sígueme, 1985.

\_\_\_\_\_. *Teoría de la verdad y ética Del discurso*. Barcelona: Paidós, 1988.

\_\_\_\_\_. *Estudos de Moral Moderna*. Tradução Breno Dischinger. Petrópolis: Vozes, 1994.

\_\_\_\_\_. Como fundamentar uma ética universalista da corresponsabilidade que tenha efeito sobre as ações e atividades coletivas? *Ethica: Cadernos Acadêmicos*. Rio de Janeiro, ano III, n. 4, p. 4-24, 1996.

\_\_\_\_\_. Ética do Discurso como Ética da Responsabilidade. *Cadernos de Tradução*. São Paulo, n. 3, p. 7-20, 1998.

\_\_\_\_\_. Problema do multiculturalismo à luz da ética do discurso. *Ethica: Cadernos Acadêmicos*. Rio de Janeiro. v. 7, n. 1. p. 9-34, 2000.

\_\_\_\_\_. *Transformação da Filosofia 1: filosofia analítica, semiótica, hermenêutica*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2000.

\_\_\_\_\_. *Transformação da Filosofia 2: o a priori da comunidade de comunicação*. São Paulo: Loyola, 2000.

\_\_\_\_\_. Fundamentação normativa da “Teoria Crítica”: recorrendo à eticidade do mundo da vida? In: MOREIRA, Luiz (Org.). *Com Habermas, contra Habermas: direito, discurso e democracia*. São Paulo: Landy, 2004. p. 23-77.

\_\_\_\_\_. O problema do emprego lingüístico francamente estratégico na perspectiva transcendental pragmática. In: MOREIRA, Luiz (Org.). *Com Habermas, contra Habermas: direito, discurso e democracia*. São Paulo: Landy, 2004. p. 79-104.

\_\_\_\_\_. Dissolução da ética do Discurso? In: MOREIRA, Luiz (Org.). *Com Habermas, contra Habermas: direito, discurso e democracia*. São Paulo: Landy, 2004. p. 201-321.

### Bibliografia Complementar

ASSIS, André Koch T. *Arquimedes, o Centro de Gravidade e a Lei da Alavanca*. Montreal: Canadá, 2008. 243p.

BATISTA, Cleverson F. Lino. A ética do discurso frente o multiculturalismo: universalização versus facticidade. *Pensar – Revista Eletrônica da FAJE*, v. 3, n. 2, 2012.

BECCHI, Paolo. La ética en la era de la técnica. Elementos para una crítica a Karl-Otto Apel y Hans Jonas. *Doxa: cuadernos de filosofía del derecho*. Disponível em

<<http://publicaciones.ua.es/filespubli/pdf/02148676RD34634661.pdf>>; acessado 20 abril 2012.

BRAZ, Adelino. O direito frente ao mal radical: a hipérbole Kantiana do povo de demônios. *Cadernos de Filosofia Alemã*, n. 13, p. 29-42, jan./jun. 2009.

CARMO, Luís Alexandre Dias do. A. *Fundamentação pragmático-transcendental da ética do discurso*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

CORTINA, Adela; MARTÍNEZ, Emilio. 2005. *Ética*. Tradução Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Loyola.

CUKIER, Heni Ozi. *O dilema dos refugiados na Europa*. Disponível em <<http://exame.abril.com.br/rede-de-blogs/risco-politico-global/2015/09/08/o-dilema-dos-refugiados/>>; acessado 21 outubro 2015.

GOLDIM, José Roberto. *Ética da Razão Comunicativa*. Disponível em <<https://www.ufrgs.br/bioetica/eticadis.htm>>; acessado 04 abril 2016.

HABERMAS, Jürgen. *Comentários à Ética do Discurso*. Tradução Gilda Lopes Encarnação. Lisboa: Instituto Piaget, 1999. Título original: *Erläuterungen zur Diskursethik*. (Pensamento e filosofia, 52).

\_\_\_\_\_. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

\_\_\_\_\_. *Teoría de la acción comunicativa, II: crítica del la razón funcionalista*. Tradução Manuel Jiménez Redondo. 4. ed. Madrid: Taurus, 2003. Título original: *Theorie des kommunikativen Handelns, Band II. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*.

HERRERO, Francisco Javier. A pragmática transcendental como “filosofia primeira”. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 24, n. 79, 1997.

\_\_\_\_\_. *Ética do Discurso*. In: OLIVEIRA, M. A. de (Org). *Correntes fundamentais da ética contemporânea*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

\_\_\_\_\_. O problema da aplicação histórica da ética do discurso. *Síntese*. Belo Horizonte, v. 33, n. 107, 2006.

\_\_\_\_\_. *Estudos de Ética e Filosofia da Religião*. São Paulo: Loyola, 2006.

\_\_\_\_\_. A Ética do Discurso de K.-Otto Apel. In: HERRERO, Francisco Javier; NIQUET, Marcel (Ed.). *Ética do discurso: novos desenvolvimentos e aplicações*. São Paulo: Loyola, 2002.

HERRERO, Francisco Javier; NIQUET, Marcel (Ed.). *Ética do discurso: novos desenvolvimentos e aplicações*. São Paulo: Loyola, 2002.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1974. p. 195-256. (Os pensadores XXV).

LENK, Hans. *Hans Lenk im Porträt*. Entrevista a 3sat.online. Disponível em <<http://www.3sat.de/page/?source=/scobel/154112/index.html>>; acessado 30 janeiro 2015.



MALIANDI, Ricardo. La tarea de fundamentar la ética en Karl-Otto Apel y en la ética convergente. *Acta Bioethica*, Santiago, v. 15, n. 1, 2009.

MOREIRA, Luiz (Org.). *Com Habermas contra Habermas: direito, discurso e democracia*. São Paulo: Landy, 2004.

NIQUET, Marcel. *Teoria realista da moral: estudos preparatórios*. São Leopoldo: UNISINOS, 2002.

OLIVEIRA, Claudia Maria Rocha de. *Formação ético-discursiva da vontade em Jürgen Habermas*. 2007. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Departamento de Filosofia, Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2007.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola, 1996. (Coleção Filosofia)

\_\_\_\_\_. Moral, direito e democracia: o debate Apel versus Habermas no contexto de uma concepção procedimental da filosofia prática. In: MOREIRA, Luiz (Org.). *Com Habermas contra Habermas: direito, discurso e democracia*. São Paulo: Landy, 2004. p. 145-176.

SIEBENEICHLER, Flávio Beno (Org.). *Direito, Moral, Política e Religião nas Sociedades Pluralistas: entre Apel e Habermas*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2006.

SILVA, Gustavo Adolfo da. *Teoria dos atos de fala*. Disponível em <<http://www.filologia.org.br/viiiifelin/41.htm>>; acessado 31 março 2016.