

*Lilian Simone Godoy Fonseca*

# **O Princípio de Universalização na Ética do Discurso de Jürgen Habermas**

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Linha de Pesquisa: Filosofia Social e Política

Orientador: Prof. Dr. Francisco Javier Herrero Botín.

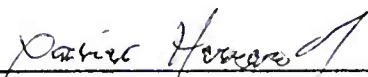
**Belo Horizonte**

**Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas**

**1999**

**100**      **FONSECA, Lilian Simone Godoy**  
**1999**      **O Princípio de Universalização na Ética do Discurso de Jürgen**  
**Habermas. Belo Horizonte**  
**UFMG/FAFICH. 1999**  
**223 pp.**  
**Dissertação de Mestrado UFMG - FAFICH**  
**1. Ética 2. Ética - Discurso 3. Habermas 4. Kant I. Título**

Dissertação defendida e aprovada, com a nota 96 pela Banca Examinadora constituída pelos Professores:



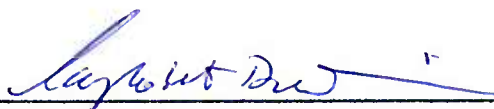
---

**Prof. Dr. Francisco Javier Herrero Botin (Orientador) - UFMG**



---

**Profa. Dra. Maria Theresa Vaz Calvet de Magalhães - UFMG**



---

**Prof. Carlos Roberto Drawin - UFMG**

**Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas  
Universidade Federal de Minas Gerais**

**Belo Horizonte, 22 de julho de 1999.**

*Este esforço em forma de dissertação é dedicado  
a meus mestres e amigos. Aos primeiros  
devo-lhes as gratas horas, em que recebi  
sem nada oferecer em troca e aos segundos, os  
memoráveis momentos de intensa troca e alegria.  
Em especial à Alessandra e Ana Paula.*

## AGRADECIMENTOS:

Aos professores do Departamento de Filosofia, da FAFICH/UFMG, pelo extraordinário empenho e competência com que lecionam e nos iniciam no universo filosófico, fazendo-nos sentir grandes, por estar à sombra de grandes.

Em especial ao Prof. Paulo Margutti - que durante o período da graduação orientou-me em três diferentes projetos de pesquisa - por acreditar e incentivar um percurso que agora completa uma nova etapa.

À Professora Theresa Calvet pelo rigor e incansável disponibilidade, sinais de sua inteira dedicação ao sagrado ofício do ensino e à aventura do filosofar, que não se separam da própria vida.

Ao Professor Herrero pela orientação sábia e segura, pela paciência demonstrada ao ler e reler tantas vezes o mesmo texto, apontando erros, nem sempre fáceis de reconhecer e superar, num incentivo constante para que todas as imperfeições fossem corrigidas. A ele também minhas desculpas se o resultado não é à altura do esperado.

À Norma, da secretaria de pós-graduação, pela dedicação que se tornou amizade.

Ao Prof. Delamar José Volpato Dutra, da Universidade Federal de Santa Catarina, pela cordial atenção de enviar o texto apresentado na última ANPOF.

Aos amigos dos quais tive que me ausentar. À minha família, que apesar de todos os percalços, tornou possível essa pequena mas, para mim, significativa realização.

À minha mãe que, mesmo ausente, sempre me inspirou e fortaleceu.

Ao princípio de todas as coisas ...

*“Em questões morais, a humanidade ou uma suposta república dos cidadãos  
forma o sistema de referência para a fundamentação de regulamentações  
que são do interesse simétrico de todos. (...)*

*À luz da teoria do Discurso, o princípio moral  
ultrapassa os limites históricos casuais,  
diferenciados socialmente, traçados  
entre domínios vitais públicos e privados;  
nela se leva a sério o sentido universalista  
da validade das regras morais, pois se exige  
que a aceitação ideal de papéis - que,  
de acordo com Kant, todo o indivíduo singular  
realiza **privatim** - seja transportada  
para uma prática pública,  
realizada em comum por todos”.*  
(J. Habermas. *F e V*. pp. 143-145)

## Sumário:

- Abreviaturas .....	p. viii
- Resumo .....	p. ix
- Abstract .....	p. x
- Nota Preliminar .....	p.xi
- Introdução .....	p. 1
1. Formulação do Problema .....	p. 6
2. A fundamentação kantiana do princípio moral: .....	p. 14
2.1 - O conceito de Imperativo Categórico .....	p. 16
2.2 - A validade do Imperativo Categórico .....	p. 35
3. A transformação da ética kantiana operada pela ética do Discurso: .....	p. 44
3.1 - A virada lingüístico-pragmática .....	p. 44
3.2 - A generalização do conceito de validade e a racionalidade comunicativa .....	p. 55
3.2.1 – As bases da teoria pragmático-formal habermasiana da significação .....	p. 55
3.2.2 - A Racionalidade Comunicativa .....	p. 69
3.3 - O Agir Comunicativo e o Mundo da Vida .....	p. 79
3.4 - A defesa de uma pretensão análoga á verdade no plano moral .....	p. 88

<b>4. O Princípio de Universalização .....</b>	<b>p. 101</b>
<b>4.1 - A argumentação como processo de deliberação prática .....</b>	<b>p. 102</b>
<b>4.2 - U como regra argumentativa de universalização de normas .....</b>	<b>p. 130</b>
<b>4.2.1 – A dupla derivação do princípio do Discurso .....</b>	<b>p.131</b>
<b>4.2.2 - A gênese de U como regra argumentativa de universalização de normas .....</b>	<b>p.137</b>
<b>4.3 - A fundamentação de U: .....</b>	<b>p. 153</b>
<b>4.3.1 - Necessidade e possibilidade de fundamentação de U:.....</b>	<b>p. 153</b>
<b>4.3.2 - O valor posicional da fundamentação de U: .....</b>	<b>p. 169</b>
<b>(A) - A pragmática universal x a pragmática transcendental. p...</b>	<b>170</b>
<b>(B) - Fundamentação última de U: nem possível, nem necessária .....</b>	<b>p. 177</b>
<b>5. A originalidade e relevância de U: .....</b>	<b>p. 185</b>
<b>5.1 - U como reformulação lingüístico-pragmática de IC .....</b>	<b>p.186</b>
<b>5.2 - U como expressão do mais elevado estágio moral .....</b>	<b>p. 197</b>
<b>- Conclusão .....</b>	<b>p. 211</b>
<b>- Referências Bibliográficas .....</b>	<b>p. 221</b>



**Abreviaturas:**

- Dos principais livros de Habermas utilizados:

- **TAC I: *Teoría de la Acción Comunicativa - Tomo I***
- **TAC II: *Teoría de la Acción Comunicativa - Tomo II***
- **CMAC: *Consciência Moral e Agir Comunicativo***
- **DFM: *O Discurso Filosófico da Modernidade***
- **CEP: *Teoría de la Acción Comunicativa - Complementos y Estudios Previos***
- **EME: *Escritos sobre Moralidad y Eticidad***
- **PPM: *Pensamento Pós-Metafísico***
- **JA: *Justification and Application***
- **F e V: *Direito e Democracia entre Faticidade e Validade***
- **DEA: *Die Einbeziehung des Anderen***

- Dos textos de Habermas mais citados:

- **NP: “Notas Programáticas para a Fundamentação de uma Ética do Discurso”**
- **AOHK: “¿Afectan las objeciones de Hegel a Kant también a la ética do Discurso?”**
- **TV: “Teorías de la Verdad”**
- **PU: “¿Qué significa Pragmática Universal?”**
- **ZV: “Zweckrationalität und Verständigung - Ein pragmatischer Begriff der Rationalität”**
- **PEM: “Para o uso pragmático, ético e moral da razão prática”**
- **JS: “Justicia y Solidariedad” (JS)**
- **RDE: “Remarks on Discourse Ethics”**

Além destes títulos de Habermas, também o de Kant:

- **FMC: *Fundamentação da Metafísica dos Costumes***

## **Resumo:**

Com o objetivo de abordar a formulação habermasiana do *princípio de universalização* (U), para fundamentar a ética do Discurso, inicialmente mostramos o problema colocado no momento atual de crise que, por um lado, exige e, por outro, julga impossível qualquer tentativa de fundamentação. Em seguida, apresentamos a primordial formulação e fundamentação do imperativo categórico (IC) kantiano. Mostramos, depois, as modificações operadas pela ética do Discurso para superar as deficiências da ética kantiana. Todos estes passos foram propedêuticos para, então, introduzir U no interior de uma teoria da argumentação, enquanto um desdobramento do princípio do Discurso. Para concluir, apontou-se a originalidade e a relevância da formulação habermasiana de U, no contexto desta grave crise moral que encerra o século XX.

### **Abstract:**

With the objective to approach the habermasian formulation of the principle of universalization (U), to base the Discourse Ethics, initially we show the problem placed at the current moment of crisis that, on the other hand, demands and, for another one, judges impossible any attempt of justification. After that, we present the primordial formulation and justification of the kantian categorical imperative (IC). We show, later, the modifications operated for the Discourse Ethics to surpass the deficiencies of the Kantian Ethics. All these pacings had been propedeutics for then introducing U in the inward of a theory of the argument, while an unfolding of the discourse principle. To conclude, it was pointed the originality and the relevance of the habermasian formulation of U, in the context of this serious moral crisis that finishes century XX.

### Nota Preliminar:

Cabe advertir o leitor sobre as dificuldades encontradas na utilização de alguns termos próprios ao vocabulário habermasiano. Alguns, embora já consagrados por tradutores brasileiros, ainda assim, ofereceram grande problema no momento de definir, com certeza e precisão, que uso adotar.

Tal problema não é raro entre todos aqueles que, dedicando-se ao estudo de autores estrangeiros - o que na filosofia é predominante - se esbarram com uma diversidade de traduções, às vezes de termos centrais do pensamento do autor estudado. Surge, então, as questões: que termo adotar? qual tradutor é mais confiável? por que seguir um e não outro uso, quando há mais de um uso já consagrado?

No caso específico de Habermas, três foram as principais fontes de problemas: como traduzir *Geltunganspruch*? *Sprechakt*? e *Bedeutung*? Embora, os três termos sejam igualmente importantes à formulação da Teoria da Argumentação habermasiana, a dificuldade colocada por cada um deles não foi a mesma.

No primeiro caso *Geltunganspruch* é consagradamente traduzido por *pretensão de validade*. Esse uso poderia ter sido adotado, sem mais, não fosse uma distinção que o próprio Habermas enfatiza entre *Geltung* e *Gültigkeit*. Tal distinção surge em, pelo menos, três importantes obras do autor: *Pensamento Pós-Metafísico* (p. 75), *Remarks on Discourse Ethics* (p. 54) e *Faticidade e Validade* (p. 50). Cabe considerar, aqui, sobretudo as duas últimas, que conservaram o termo no original. Vejamos: “*If normative rightness, like validity (Gültigkeit) in general, is construed as the three-place relation ‘validity (Geltung)-of-something-for-someone ...’*”. Ou: “*o sentido desta validade do direito somente se explica através da*

referência simultânea à sua validade social ou fática (*Geltung*) e à sua validade ou legitimidade (*Gültigkeit*)”. No inglês, como vimos, não há possibilidade de manter a distinção, ambos são traduzidos por ‘validity’. No espanhol e também no português existe uma opção: *validez*, que não soa muito bem, sobretudo quando na expressão: *pretensão à validade*, mas permite distinguir *Geltung* de *Gültigkeit*. *Geltung* será, portanto, aqui traduzido por *validez*, por conseguinte, *Geltunganspruch* será traduzido por *pretensão à validade* e *Gültigkeit* por *validade*, sempre que se tratar do sentido não situado ou geral de legitimidade.

No segundo caso, a dificuldade da tradução imediata de *Sprechakt* por *ato de fala* resulta da objeção colocada, sobretudo, pela lingüística quanto à impossibilidade de se fazer ciência de cada *fala* eventual, por isso, o mais conveniente seria a tradução *ato de linguagem*. Habermas, porém, no texto “Que significa pragmática universal?” sustenta, ao delimitar o seu âmbito objetual, que: “*Esta abstração da ‘linguagem’ em relação ao emprego da linguagem na ‘fala’ (‘langue’ x ‘parole’, ‘language’ x ‘speech’) que fazem tanto a análise filosófica quanto a análise estruturalista da linguagem, tem, pois, sentido. Mas este corte analítico não deve conduzir à idéia de que a dimensão pragmática da linguagem, não pode ser submetida a uma análise formal. (...) Vou sustentar a tese de que não só a linguagem, mas também a fala, isto é, o uso de proposições em proferimentos, é acessível a uma análise formal*” (pp. 303-304). Assim, sendo fiel a intenção habermasiana, embora incorreta diante de toda a tradição lingüística, será adotado, quando no contexto de Habermas, *ato de fala* e não *ato de linguagem*, já que apenas o primeiro preserva o sentido *pragmático* que o autor procura enfatizar.

Finalmente, o termo *Bedeutung*, que adquiriu notoriedade filosófica ao intitular a importante obra de G. Frege *Sinn und Bedeutung*, que foi traduzida para o português como *Sentido e Referência*, no contexto de Habermas tem sido traduzido por *significado*. Mais uma vez a lingüística protesta. O termo *significado* recebeu de F. Saussure, no *Curso de Lingüística Geral*, um sentido muito específico. Trata-se de uma das dimensões do signo, que foi consagrado não apenas pela lingüística estrutural, mas por toda a psicanálise lacaniana que se beneficiou desta teoria. Uma vez que em Habermas não se encontra nenhuma tematização que justifique, com mais convicção, o uso do termo ‘significado’, constituindo, antes, um problema de tradução, do que um problema conceitual, impõe-se, portanto, a utilização de *significação* e não significado, como a maioria dos tradutores de Habermas vem fazendo. Àqueles acostumados com o emprego consagrado pelas traduções de ‘Teorias do Significado’, certamente, não ficaram à vontade, mas o objetivo é utilizar, com a maior precisão *possível* todos os termos, sobretudo aqueles que ultrapassam o âmbito teórico habermasiano.

Certamente, estas escolhas mais facilmente irão desagradar, que agradar. É o preço que se paga sempre que se percorre um caminho já percorrido mas, sempre a cada vez, de modo único. O propósito assumido foi a correção e a precisão, porém, nada garante que ele terá sido, assim, alcançado. A todos, portanto, minhas escusas pessoais.



## INTRODUÇÃO:

O propósito da presente dissertação, como expresso em seu título, é abordar o *princípio de universalização* formulado por Jürgen Habermas para fundamentar sua proposta de uma **ética do Discurso**<sup>1</sup>.

Tal abordagem tem como finalidade realizar três objetivos específicos, a saber: analisar em que medida o *princípio de universalização* da ética do Discurso pode ser compreendido a partir de uma contraposição com o imperativo categórico kantiano, apontar a originalidade do *princípio de universalização* habermasiano elaborado no interior de uma Teoria da Argumentação, a partir da Teoria do Agir Comunicativo e, finalmente, avaliar a necessidade e a relevância do *princípio de universalização* da ética do Discurso habermasiana para sustentar contemporaneamente uma ética cognitivista pós-convencional.

Justificamos o interesse do presente estudo apontando, enfaticamente, a emergência de uma crise ética mundial sem precedentes, consequência de um processo de globalização econômica, que centraliza lucros disseminando problemas de dimensões planetárias e de difíceis soluções, como a miséria e a violência generalizadas, que denunciam um estágio incompatível com o contextualismo ético, até então, propagado como o mais satisfatório frente à diversidade de culturas.

A ética do Discurso representa uma resposta possível a esta grave crise que finaliza o século XX, e o *princípio de universalização* aquele através do qual Habermas pretende fundamentar tal proposta sem, para isso, recorrer às antigas bases metafísicas ou religiosas.

---

1. Com relação à grafia 'ética do Discurso' seguimos, aqui, a indicação de Guido A. de Almeida, em nota preliminar à sua tradução de *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, pp. 7 a 10, onde opta por grafar Discurso, com maiúscula, para enfatizar a peculiar conotação que o termo adquire na teoria habermasiana.

O tema de inegável urgência não esconde, porém, a sua complexidade e, mesmo, dificuldade, por fazer parte de uma complexa teoria, elaborada por um autor considerado de difícil leitura, em função da verticalidade, amplitude e abrangência de sua obra.

Habermas, um dos pensadores vivos mais importantes deste século, não restringe a sua atividade intelectual à investigação filosófica, no sentido de uma reflexão abstrata, desvinculada do *mundo da vida*, ao contrário, sua produção, desde o início, primou por desempenhar uma interpretação crítica da sociedade, realizando para este fim não apenas um fecundo diálogo com toda a tradição filosófica, mas também com a Sociologia, a Psicologia, o Direito e, no tocante ao tema aqui abordado, em especial, com a Lingüística.

Sua vasta e intensa produção intelectual, que teve início na década de 60 e que ainda está em plena atividade, revela uma mente brilhante e ocupada em desempenhar, com total esmero, as funções que ele buscou preservar para a Filosofia - nesse estágio de divisão de trabalho entre as ciências - os papéis de *intérprete do mundo e guardião da racionalidade*<sup>2</sup>.

Com efeito, Habermas, por não se contentar em ser um mero ‘intérprete do mundo’, mas, antes, colocar-se como um *intérprete crítico*, apresenta-se como um legítimo herdeiro de Theodor Adorno e Max Horkheimer, ao mesmo tempo que rompe com seus antecessores em importantes aspectos<sup>3</sup>. Neste sentido, Habermas, apesar de ter sempre presente toda a tradição filosófica recebida em sua formação<sup>4</sup>, transpõe seus

---

2. No texto “A Filosofia como Guardador de Lugar e Intérprete” (1981), in *Consciência Moral e Agir Comunicativo (CMAC)*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989 [1983], pp. 17 a 35.

3. “Em nenhum outro tema essa ruptura é tão completa quanto no conceito de razão”. S.P. Rouanet. “Razão Negativa e Razão Comunicativa”. in *As Razões do Iluminismo*. São Paulo: Cia das Letras, 1987, p. 331.

4. É importante ressaltar que Habermas, embora formado no contexto da tradição filosófica alemã, não limitou sua formação à Filosofia. Estudou também Sociologia, Economia e participou de cursos de



limites, fornecendo respostas e soluções para questões tantas vezes consideradas insolúveis e, por essa razão, deixadas de lado por essa mesma tradição.

Como tentamos sinalizar, em linhas gerais, a complexidade do tema exigirá um momento preliminar com o objetivo de explicitar o problema que está em jogo na concepção habermasiana aqui focalizada, em seguida, retomar a exposição do imperativo categórico (IC), feita por Kant na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, para mostrar, a seguir, as principais transformações realizadas pela ética do Discurso e, finalmente, chegar à formulação do *princípio de universalização*, ressaltando a especificidade e originalidade de tal formulação e explicitando em que medida a formulação habermasiana consegue superar as insuficiências atribuídas ao IC kantiano.

A exposição está, assim, distribuída em 5 capítulos segundo a seguinte divisão:

1. - Formulação do Problema: Habermas e o desafio de uma fundamentação ética pós-metafísica em tempos de crise da Razão
2. - A fundamentação kantiana do princípio moral:
  - 2.1 - O conceito de imperativo categórico
  - 2.2 - A validade do imperativo categórico
3. As transformações operadas pela ética do Discurso:
  - 3.1 - A virada lingüístico-pragmática
  - 3.2 - A generalização do conceito de validade e a racionalidade comunicativa
  - 3.3 - O agir comunicativo e o mundo da vida
  - 3.4 - A defesa de uma pretensão análoga à verdade no plano moral
4. O Princípio de Universalização (U):

---

Psicanálise. Esta ampla formação intelectual explica o largo espectro de sua obra que não se restringe ao âmbito filosófico.

4.1 - A argumentação como processo de deliberação prática

4.2 - U como regra argumentativa de universalização de normas

4.3 - A fundamentação de U

5. A originalidade e relevância de U:

5.1 - U como reformulação linguístico-pragmática do IC

5.2 - U como expressão do mais elevado estágio moral

- Conclusão

Quanto à metodologia pode-se dizer que foram utilizados dois diferentes procedimentos: um no momento da pesquisa, outro no momento da escrita da dissertação. Assim, uma vez que os elementos relevantes para o tema encontram-se dispersos em vários textos de Habermas, das três últimas décadas, no decorrer da pesquisa buscamos conciliar o procedimento *sistemático* - cuja finalidade é recolher e articular todos os elementos que constituem o *corpus* conceitual focalizado, adequado a uma dissertação de natureza temática como esta - com a perspectiva *histórica*, isto é, seguindo a cronologia dos próprios textos, evitando, porém, uma abordagem historicista<sup>5</sup> do tema.

Contudo, no momento da exposição propriamente dita, o procedimento utilizado foi aquele, bastante caro a Habermas, caracterizado como *reconstrutivo*, tratando-se, aqui, de uma *abordagem reconstrutiva* através da qual procuramos reconstituir os elementos essenciais, diretamente relacionados à ética do Discurso, *implícitos* no conjunto de textos tomados, buscando *explicitá-los* de modo a realizar uma exposição, minimamente, satisfatória do tema proposto.

---

5. O que além de inadequado, estaria em total discordância com o autor que tece contundentes críticas ao historicismo, tantas vezes predominante nas ciências humanas.

Passamos, a seguir, ao capítulo 1 onde identificamos, inicialmente, o problema no interior do qual surge a questão de fundo da presente dissertação.

## CAPÍTULO 1

Este primeiro capítulo apresenta o problema que a ética do Discurso pretende enfrentar, a saber, propor uma fundamentação ética universal, justamente quando todos os tipos de fundamentação são fortemente criticados por diferentes abordagens filosóficas contemporâneas.

### **1. - Formulação do Problema: Habermas e o desafio de uma fundamentação ética pós-metafísica em tempos de crise da Razão:**

*“No momento em que as sociedades ocidentais atingiram um alto nível de satisfação das necessidades materiais e um domínio até então desconhecido pela humanidade da racionalidade científico-técnica a serviço dessa satisfação, o problema do sentido passa a ser o desafio maior dessas sociedades e a reflexão sobre a cultura e, conseqüentemente sobre a ética, impõe-se como a sua mais importante tarefa intelectual”.<sup>6</sup>*

Paradoxalmente, se, por um lado, faz-se urgente tal reflexão nos âmbitos da cultura e da ética, por outro, a filosofia atravessa, como um reflexo inequívoco dos tempos atuais, uma aguda crise que se configura enquanto crise dos fundamentos. A razão, desde a origem grega referida como objeto e método filosóficos por excelência, não foi poupada, ao contrário, reduzida à *razão instrumental*, foi acusada de principal responsável por tal crise.

Todo esse abalo sísmico, que não poupou nem mesmo a sua fundação, colocou sob forte ameaça todo o edifício filosófico. Alguns como Nietzsche, Kierkegaard, Wittgenstein e Heidegger buscaram mostrar que, exatamente, seria sua “implosão” a cura para o ‘mal irremediável’ representado pela própria filosofia tal qual fora erguida.

---

6. H.C.L. Vaz. “Ética e Razão Moderna”. in *Síntese Nova Fase*, v. 22, n. 68, 1995, pp. 53-85 (aqui p. 56).

Dos escombros surgiria, então, um novo caminho ou, no melhor dos casos, uma nova função para ela.

Outros menos escatológicos, contudo, entre os quais Jürgen Habermas e K.O. Apel, preferiram salvaguardar a *razão*, em ao menos um uso específico, demonstrando que, a despeito de toda a suspeita contra ela lançada, constitui a única possibilidade de restituir à filosofia sua dignidade e capacidade de avaliar e apontar uma saída para tão avassaladora crise.

Pois, lamentavelmente, toda esta desconfiança dirigida contra a razão fez surgir, sobretudo no âmbito da reflexão ética, um terrível mal-estar expresso em questões do tipo: - como pensar uma ética fundada em razões se a própria razão é suspeita? ou ainda, - como pensar uma ética universal se não for possível, sequer, fundamentar uma reflexão ética racional? e, supostamente, a mais complexa - como pensar os fundamentos para uma ética, em nossos dias, sem recorrer a pressupostos metafísicos<sup>7</sup> ou mesmo religiosos?

Tais questões, aparentemente insolúveis, induziram muitos autores ao *ceticismo moral* e outros a aceitar que, em termos éticos, só é possível conceber um *relativismo*, visto que cada cultura possui o seu próprio conjunto de hábitos e costumes, cambiantes historicamente: o seu *ethos*. Deste modo, conformar-se a esta diversidade e descrevê-la seria o máximo a ser almejado em termos éticos.

As posições mencionadas refletem duas diferentes posturas não-cognitivistas<sup>8</sup> (ceticismo e relativismo) que, convictamente, recusam a possibilidade de se defender uma ética fundada em razões. Todavia, esta é a tarefa que diferentes autores, desde

---

7. Vaz, no texto supracitado, questiona a possibilidade de se fundamentar uma ética sem metafísica.

8. Entre os autores não-cognitivistas encontramos A. MacIntyre que, partindo da diversidade dos costumes, conclui a impossibilidade da defesa racional no plano moral. Tal posição se auto-denomina 'neo-aristotélica'.

Kant, adotando uma atitude ética *cognitivista*, visam realizar: demonstrar a possibilidade de uma ética fundada, sim, em razões.

J. Habermas e K.O. Apel somam-se a tais autores, embora muitas vezes não concordando com os demais cognitivistas, nem mesmo entre si, quanto às soluções propostas para transpor tanto o ceticismo, quanto o relativismo morais.

Eles, todavia, convergem na direção de uma concepção que, embora observe as principais interdições feitas pelo iluminismo - ao vetar o recurso a fundamentos religiosos - e, contemporaneamente, pela filosofia analítica - ao interditar a metafísica - procura afirmar a possibilidade de uma fundamentação ética racional e rejeitar as alternativas colocadas pelo ceticismo e pelo relativismo no âmbito da reflexão ética.

Já Kant, ao formular o imperativo categórico, buscou refutar o ceticismo e o relativismo no âmbito moral, sem recorrer a esses tipos de fundamentação. Porém, as incisivas críticas de Hegel a ética kantiana serviram aos céticos e relativistas como prova do insucesso de tal empreitada.

Entretanto, respondendo a tais objeções e à necessidade de uma fundamentação ética, que não utilize aqueles fundamentos 'proscritos', a ética do Discurso caracteriza-se por utilizar, como seu alicerce, elementos presentes na própria prática comunicativa cotidiana. Tal fundamentação parece um tanto inusitada e levanta questões quanto à sua viabilidade. Afinal, que mudanças possibilitaram a Apel e Habermas a defesa de uma ética com base na prática comunicativa? Como é possível extrair da prática comunicativa fundamentos para uma formulação ética? Qual a necessidade e a relevância de tal procedimento? São perguntas como estas que tentaremos enfrentar ao longo da exposição.

Resta, porém, enfatizar que o desafio ético colocado pelo momento atual configura-se como um duplo desafio ao refletir filosófico. Duplo, porque, se por um

lado, em função da globalização econômica, nunca foi tão urgente uma fundamentação ética com alcance universal, já que de forma irreversível, através dos mais diferentes meios de comunicação, assistimos ativamente a uma estreita convivência entre os diversos povos do planeta, *convivência*, não só de mútua dependência, mas também de recíproca influência, o que revela de maneira dramática, frente aos inúmeros problemas comuns, a exigência de um parâmetro ético universal. Por outro lado, em função da hegemonia de uma razão científico-instrumental, considerada suspeita e incapaz de responder às interdições de se estabelecer, com rigor, bases éticas não metafísicas ou religiosas, parece quase impossível o projeto de fundamentar uma ética racional, ainda mais com pretensão à universalidade.

Urgência, por um lado, (aparente) impossibilidade, por outro, esta combinação torna ainda mais contundente este desafio colocado à reflexão ética em nossos dias, porém tantas vezes deixado de lado, pelo fato de, no âmbito da reflexão filosófica, ter prevalecido, até o momento, o ponto de vista, próprio à tradição analítica, segundo o qual as questões de caráter prático, diferentemente das de caráter teórico, não poderiam ser definidas como verdadeiras ou falsas, colocando, assim, mais um obstáculo à tarefa de se fundamentar, racionalmente, um princípio capaz de atuar como um critério imparcial e universal para deliberação das questões práticas.

Frente a tal desafio, muitos autores deixaram-se convencer pelo pessimismo do cético moral ou pelo ‘vale-tudo’ do relativista, ambos rendendo-se ao argumento não-cognitivista, que considera que as questões práticas não são “*passíveis de verdade*”<sup>9</sup>. No entanto, nenhuma destas posições consegue recusar o fenômeno moral, propriamente dito. De maneiras diferentes, cada uma procura justificá-lo sem, todavia, reconhecer a sua evidente universalidade. A primeira recorre à tradição, a segunda à

especificidade de cada cultura, ou ainda ao puro decisionismo, para estabelecer a base de todo procedimento moral. Nenhuma delas, portanto, aposta num princípio racional como critério de universalização moral.

Já a posição cognitivista, a despeito de todas as objeções, tomando para si o legado kantiano, ousa defender contemporaneamente uma fundamentação ética de alcance universal, com base em razões. Com efeito, inspiradas pela formulação kantiana do imperativo categórico, todas as éticas cognitivistas buscam formular um princípio que assegure a *imparcialidade* e a *universalidade* nas deliberações morais.

Entre os cognitivistas, Habermas, ao lado de Apel, desde a década de 70, vem sistematizando uma teoria com o objetivo de fundamentar uma ética que satisfaça à exigência de universalidade e responda, coerentemente, às objeções colocadas pelos diversos autores não-cognitivistas. Objetivo que os autores da ética do Discurso julgam não ter sido, até o momento, alcançado satisfatoriamente pelas demais éticas cognitivistas.

Para alcançá-lo, portanto, Habermas, concordando com a descrição dos estágios morais de Lawrence Kohlberg, procura demonstrar que a uma ética *pós-convencional*, isto é, baseada em princípios, e não no puro decisionismo egocêntrico ou na cega obediência a tradições, equivale, de fato, o mais elevado estágio moral. Razão pela qual, trata-se, aqui, de apresentar os elementos teóricos que possibilitaram a superação dos desafios impostos a este tipo de reflexão ética, que ousa defender um princípio universal de deliberação prática, que respeite, contudo, a diversidade e a especificidade de cada cultura.

O primeiro desafio colocado à reflexão habermasiana foi exatamente, superar a 'desconfiança' lançada contra a razão devido, sobretudo, ao fracasso do



*Esclarecimento*, decorrente, por sua vez, da hipertrofia da *razão-instrumental*. Pois a Razão, anunciada pelo *Iluminismo* como a grande emancipadora dos homens, foi responsabilizada pela eclosão do terror. Por este motivo, Habermas - ciente de tal desfecho histórico, denunciado por Hegel<sup>10</sup> e, posteriormente, por Adorno e Horkheimer<sup>11</sup> - antes de ocupar-se com a questão da fundamentação da ética do Discurso, empenhou-se em realizar o monumental esforço de, por um lado, prosseguir a crítica à razão instrumental e, por outro, salvaguardar a razão, em ao menos um uso específico, apontando, para isso, sua nova feição adquirida no interior do paradigma da linguagem introduzindo, assim, a *racionalidade comunicativa*.

Outro difícil obstáculo<sup>12</sup> que Habermas, também, enfrenta, foi demonstrar em que sentido pode-se defender que as questões práticas são passíveis de verdade e, além disso, tomando para si a concepção kantiana expressa no IC, o desafio foi reformulá-la a ponto de transpor as insuficiências apontadas por Hegel, elucidando em que medida as críticas hegelianas são pertinentes e, no caso de serem, se atingem também à ética do Discurso.

Por este motivo, será preciso, a seguir, apresentar a formulação kantiana do IC e, no momento seguinte, descrever a virada lingüístico-pragmática, indicar a relação entre a generalização do conceito de validade e a renovação da razão através da racionalidade comunicativa, em seguida, mostrar a introdução dos conceitos de agir comunicativo e de mundo da vida e, finalmente, demonstrar a defesa de uma deliberação racional no âmbito das questões práticas, tópicos que constituem o marco teórico no interior do qual se coloca a formulação ética habermasiana, ao operar uma reformulação da ética kantiana.

---

10. G.W.F. Hegel. *Fenomenologia do Espírito*, II. "A liberdade absoluta e o terror". pp. 93 ss.

11. T.W. Adorno e M. Horkheimer. *Dialética do Esclarecimento*. "O Conceito de Esclarecimento". pp. 19 ss.

Estes serão os passos propedêuticos a partir dos quais daremos entrada no tema propriamente dito, cujo objetivo é demonstrar como Habermas pôde sustentar o projeto de defender um princípio de universalização moral, com base em razões, apesar de todos os *prognósticos agourentos*<sup>13</sup>, que fizeram muitos se renderem ao relativismo, destituído de base racional, por aceitarem como inevitável que a razão, reduzida à razão instrumental, apesar da promessa iluminista de emancipar os homens, dialeticamente, só fez mesmo resplandecer o terror. O que Habermas pretende demonstrar, porém, é que embora a razão instrumental reificadora, com justiça, deva ser criticada, somente a razão, resguardada em seu uso comunicativo, pode ser, de fato, emancipadora.

Neste primeiro capítulo apresentamos o problema em questão, relacionado à difícil tarefa de *fundamentar racionalmente* um princípio moral, quando considera-se, de um lado, todo tipo de fundamentação como algo inviável e, de outro, a razão como algo suspeito.

No interior deste problema vimos surgir, então, os principais desafios assumidos pela formulação ética habermasiana, a saber, a adoção e a transformação da ética kantiana, a partir da defesa de ao menos um uso da razão, na forma de uma racionalidade comunicativa e a defesa da possibilidade de deliberação racional das questões práticas, no interior de uma teoria do agir comunicativo. Demonstrar a superação de tais desafios constitui, a um só tempo, o pré-requisito indispensável e o fio condutor para a exposição do tema central da presente dissertação.

No capítulo seguinte veremos, portanto, a formulação kantiana do princípio moral para, no capítulo posterior, apresentar as principais modificações nela operadas pela ética do

---

12. Estes desafios, que Habermas enfrenta, serão abordados em tópicos consecutivos no terceiro capítulo.

Discurso.

---

13. Habermas, na entrevista "Um perfil filosófico-político", referindo-se à Psicanálise, in *Novos Estudos Cebrap*, nº 18, set/87, pp. 77-102 (aqui p. 78).

## CAPÍTULO 2

O presente capítulo apresenta a fundamentação do princípio moral feita por Kant na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes (FMC)*, em dois momentos: o primeiro mostrando a formulação do conceito de imperativo categórico (IC) (2.1) e, em seguida, a maneira como Kant demonstra a validade deste conceito (2.2).

### **2. - A fundamentação kantiana do princípio moral**

A inclusão de Kant numa dissertação sobre o princípio habermasiano de universalização moral é perfeitamente justificável, não só pelo legado kantiano que a ética do Discurso e as demais éticas cognitivistas pretendem atualizar, mas pela importância do filósofo de Königsberg ao promover, tanto no âmbito teórico, quanto prático, a chamada *revolução copernicana*, que colocou o sujeito no centro do conhecer e do agir.

Se na tradição filosófica, desde Aristóteles, conhecer significava adequar o intelecto à coisa, Kant demonstra, ao contrário, o papel ativo do sujeito que conhece, pois é quem dispõe das categorias do entendimento, que tornam possível o conhecimento. No âmbito prático, não é diferente. O sujeito é dotado de razão e vontade e, ao agir segundo à razão, ele realiza sua liberdade. Assim, o sujeito adquire uma posição de destaque nos aspectos teórico e prático. Esta primazia conferida ao sujeito evidencia o pertencimento da filosofia kantiana ao paradigma da filosofia da consciência ou do sujeito, iniciado desde Descartes.

Mas a principal razão para mencionar Kant, antes mesmo de apresentar a concepção habermasiana, encontra-se, precisamente, na formulação kantiana do IC. O IC é a primeira formulação filosófica de um princípio moral não religioso ou metafísico. Todas as éticas cognitivistas procuram, contemporaneamente, formular um princípio moral que preserve esta concepção kantiana e supere as deficiências que lhe foram posteriormente atribuídas.

Por este motivo, julgamos, não apenas justificável mas, de fato, necessário iniciar nossa exposição com a formulação kantiana do IC.

Para apresentar o modo pelo qual o IC é formulado utilizamos, aqui, apenas a *FMC* seguindo, assim, uma indicação do próprio Kant que, no prefácio à *Crítica da Razão Prática*,<sup>14</sup> afirma ser, justamente, na *FMC* onde o IC é *primeiramente indicado e justificado*, razão pela qual julgamos suficiente, para o propósito da presente dissertação, tomar apenas a exposição da *FMC*, já que nossa intenção de modo algum é esgotar o tema.

Kant esclarece, já no prefácio, que seu objetivo na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* é buscar e fixar o “princípio supremo da moralidade”. Em outras palavras, mostrar o surgimento e a validade do imperativo categórico. Para cumprir esse objetivo, Kant utiliza dois diferentes procedimentos: o analítico e o sintético<sup>15</sup>. Nas duas primeiras seções o método utilizado é o analítico, assim, através das análises dos conceitos de *vontade boa* (na primeira seção) e *faculdade da razão prática* (na segunda), Kant procura demonstrar que tais conceitos já pressupõem o conceito de *dever*. Na terceira e última seção, Kant mostra, de modo sintético, a possibilidade e a validade do IC.

Retomaremos, rapidamente, os principais momentos da *FMC*, subdividindo a exposição em dois passos: o primeiro, denominado “O conceito de Imperativo Categórico” (2.1), conterà as análises desenvolvidas por Kant na primeira e segunda seções e o segundo, intitulado “A validade do Imperativo Categórico” (2.2), a

---

14. Kant. *Crítica da Razão Prática*. Lisboa. Ed. 70. p. 16.

15. Nos *Prolegômenos* § 5. Kant define o método analítico como aquele em que se parte de algo, como dado, para buscar as condições que o tornam possível, constituindo, assim, um procedimento *regressivo*, em oposição ao método sintético, cujo ponto de partida são já as condições, o que caracteriza um procedimento *progressivo*. Portanto, pode-se dizer que, *como um todo*, na *FMC* o método adotado seja o analítico, já que parte do fato da moral para buscar seu princípio, embora na 3ª seção Kant adote o procedimento sintético.

demonstração sintética da validade e da possibilidade do IC, apresentada na terceira e última seção.

### **2.1 - O conceito de Imperativo Categórico:**

Na primeira seção, Kant, partindo do conhecimento que a razão comum tem da moral, encontra o conceito de vontade boa como único que pode considerar-se *bom sem restrição*, por ser aquilo capaz de conduzir os talentos do espírito, as qualidades do temperamento e os dons da fortuna na direção das ações morais, motivo pelo qual somente a vontade boa pode nos tornar dignos da felicidade. Kant assevera, também, que uma vontade não é considerada boa em função de suas obras, realizações, ou disposições para alcançar fins, mas somente pelo seu *puro querer*, ou seja, a vontade é boa *em si mesma* e se encontra acima do critério da utilidade. A *vontade incondicionalmente boa* tem, portanto, valor absoluto. Partindo de tais considerações cabe, então, perguntar: o que, afinal, determina uma *vontade absolutamente boa*, ou seja, *boa sem restrição*?

Para encontrar uma resposta precisa, Kant realiza a análise do conceito de *vontade boa*, chegando, assim, ao conceito de *dever*, o qual, por fazer parte do conhecimento moral do homem comum, não precisa ser ensinado, apenas esclarecido. Deste modo, constata que o conceito de vontade boa pressupõe o de *dever*, pois só a partir dele é possível a clara definição das ações morais, as únicas com as quais se ocupa. Kant, então, distingue as ações praticadas *por dever* das ações praticadas *conforme ao dever*, e considera que, essas últimas, embora tenham seu valor por sua conformidade à lei em geral, não podem ser ditas propriamente morais, pois, embora possam estar de acordo com a legalidade, na verdade, podem ter sido praticadas segundo inclinações imediatas ou, mesmo, por intenções egoístas.

A análise do conceito de dever conduz, assim, a três importantes proposições, onde as duas primeiras apresentam os respectivos *princípios obrigantes para a vontade* e a terceira, a relação entre estes dois princípios apresentados.

A primeira proposição, apresentada em forma de exemplos, pode ser recopilada da seguinte maneira: uma ação terá valor moral somente se a lei que prescreve a sua realização o fizer, *não por inclinação, mas por dever*. Pois, como vimos, as ações conforme ao dever, embora tenham seu valor, podem ter a aparência de uma ação moral, mas, de fato, encobrir um tipo de comportamento que visa, antes, promover a felicidade pessoal, ou seja, buscar a satisfação das inclinações e não praticar, de fato, uma ação moral. Razão pela qual será moral apenas a ação praticada *por dever*. Esta primeira proposição fornece, portanto, o princípio *objetivo* que se impõe à vontade para determinar a ação moral.

A segunda proposição, Kant a formula assim: “*uma ação praticada por dever tem o seu valor moral, não no propósito que com ela se quer atingir, mas na máxima que a determina*”<sup>16</sup>. Pois somente o *princípio do querer*, segundo o qual a ação foi praticada, independentemente dos fins e efeitos visados, pode conferir à ação um valor incondicionalmente moral. Ora, a vontade se encontra numa encruzilhada entre o seu princípio *a priori*, que é formal e o seu móbil *a posteriori*, que é material e, ao escolher entre uma determinação ou outra, a vontade, para ser incondicionalmente boa, deve escolher o princípio *a priori* e formal, único que conduz à ação por dever. Essa segunda proposição, fornece, então, o princípio *subjetivo* de determinação da vontade, que constitui o segundo passo para a definição de uma ação *por dever*, presente na proposição seguinte.

---

16. *FMC*, 208.

A terceira e última proposição, conseqüência das duas anteriores, afirma que: “*dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei*”<sup>17</sup>. Pois o objeto visado como efeito da ação pode despertar nossa inclinação, mas, jamais nosso respeito, já que é mero efeito e não a própria atividade da vontade. Por sua vez, as inclinações também não podem ser alvo do respeito, no máximo podem ser aprovadas ou consideradas favoráveis aos próprios interesses, mas nunca respeitadas. Só merece respeito e, portanto, tornar-se mandamento *aquilo que se liga à vontade como princípio e não como efeito*.

Assim, uma ação *por dever* não se deixa influenciar pelas inclinações ou pelo objeto da vontade, deixa-se apenas determinar *objetivamente* pela lei e *subjetivamente* pelo puro respeito à lei prática. Ou seja, pela máxima que exige obediência a esta lei, de maneira **necessária**, pois, se uma *ação* se ligasse *por respeito à lei* de maneira contingente, em função, por exemplo, de seu efeito, não expressaria, de fato, um *dever*. A *necessidade*, enquanto causalidade de uma ação, enfatiza, pois, o caráter *não contingente* da ação moral. Esta proposição estabelece, portanto, a junção entre os princípios objetivo e subjetivo de determinação moral<sup>18</sup>.

Com efeito, uma vez que o valor moral de uma ação não reside nem no efeito dela esperado, nem no princípio da ação resultante do efeito esperado, implica que somente a *representação da lei em si mesma*, da qual só o ser racional é capaz, pode assegurar à ação o seu valor, efetivamente, moral.

Surge, assim, a pergunta: que lei pode ser essa, cuja a simples representação, independentemente do efeito esperado, deve determinar a vontade para que esta possa ser chamada *absolutamente boa*? Kant encontra que apenas um único princípio pode

---

17. Ibidem.

18. Kant, aqui, reúne os dois princípios determinantes da vontade: um objetivo, outro subjetivo, os quais serão a base para a formulação do IC.



tornar uma vontade *absolutamente boa*, trata-se da “*conformidade a uma lei universal das ações em geral*”<sup>19</sup>. Isto é, uma lei para determinar moralmente a vontade, e para a qual a razão exige respeito, não pode prescrever nenhum conteúdo, assim nada pode encerrar senão a exigência de que toda ação *deve ser* conforme a uma lei com alcance universal. Em outras palavras, as máximas, embora constituam um princípio subjetivo, devem a todo tempo ser capazes de se tornar uma lei objetiva, isto é, universal. Logo:

*“devo proceder sempre de maneira que eu possa querer também que a minha máxima se torne uma lei universal”<sup>20</sup>.*

Surge, assim, no âmbito do conhecimento da razão comum moral, o princípio que deve guiar a vontade para conduzi-la às ações, de fato, morais.

O procedimento kantiano percorre, aqui, o caminho *analítico*, pois, tomando a *vontade boa*, um conceito inquestionável, já que presente até mesmo no conhecimento moral comum, Kant chega ao conceito de *dever*, também inquestionável, pressuposto pelo primeiro, que leva às noções de *necessidade* e *respeito*, das quais resulta, finalmente, o critério de universalidade que orienta o conhecimento da razão comum na direção moral.

Através dessa análise de conceitos, própria ao percurso analítico, Kant demonstra, ao alcançar o princípio da moral comum, que já a noção inicial de *vontade boa* pressupunha a noção do dever. Este procedimento não demonstra, todavia, a possibilidade e a validade de tal princípio, demonstrações essas que constituem a tarefa para uma posterior parte sintética.

O que se conseguiu até aqui é a demonstração de que todo aquele que utiliza o conceito de *vontade boa* pressupõe, necessariamente, o de *dever* e, conseqüentemente, o critério de universalidade. E a pergunta “*o que determina uma vontade*

---

19. *FAC*. 209 [grifos nossos].

*incondicionalmente boa ou sem restrição?”* pode ser, com base no que se viu acima, assim respondida: uma vontade *incondicionalmente* boa é aquela que age *por* dever, ou seja, observa a necessidade da ação por puro respeito à lei prática, o que significa que ela age somente segundo o princípio moral, que é, portanto, a determinação de uma *vontade boa sem restrição*. Ou, nas palavras de Kant: “*É absolutamente boa a vontade que não pode ser má, portanto quando a sua máxima, ao transformar-se em lei universal, não pode se nunca contradizer*”<sup>21</sup>. Consolidando-se que a lei máxima de uma tal vontade só pode ser o *critério ou princípio de universalidade*.

Contudo, o homem comum se vê entre os mandamentos do dever, por um lado, e as suas necessidades e inclinações, por outro, e embora a razão imponha suas prescrições, o desejo de felicidade, continuamente, faz a balança pender para o lado das inclinações, comprometendo, assim, a pureza e o rigor do dever, o que é condenável até mesmo perante o ‘tribunal da razão’ prática comum.

Por isso, levado por motivos práticos, o conhecimento comum da moral vê-se forçado a abandonar os seus antigos domínios, admitir a razão como sede e origem dos princípios morais, e adentrar nos domínios da filosofia prática, onde pode obter claras informações “*sobre a fonte do seu princípio, sobre a sua verdadeira determinação em oposição às máximas que se apóiam sobre a necessidade e a inclinação*”<sup>22</sup> esperando, assim, resolver os problemas causados por suas opostas determinações e evitar o risco de se afastar dos *puros princípios morais*, o que pode ocorrer por facilmente deixar-se levar pelas necessidades e inclinações. Deste modo, imperceptivelmente, surge na razão prática comum, que se cultiva, uma *dialética* (apontada por Kant também no uso

---

20. *Ibidem*.

21. *FMC*, 235.

22. *FMC*, 212.

teórico) que a força a buscar auxílio na filosofia, fazendo, assim, a primeira passagem, o que introduz a segunda seção.

Se, na primeira seção, Kant realizou uma análise do conceito de vontade boa, na segunda, seu objetivo será analisar o conceito de *faculdade da razão prática*, pois ele constata que embora o conceito de dever, discutido na seção anterior, tenha sido encontrado no senso comum, não constitui um conceito empírico ou contingente, ao contrário, trata-se de um conceito puro *a priori*, isto é, presente, antes de tudo, na razão, até mesmo do homem comum. Ora, é exatamente esta *pureza* o que lhe confere a *dignidade* de se tornar para nós o *princípio prático supremo*.

Por isto, acrescentar a ele qualquer conteúdo empírico significa diminuir, na mesma medida, a sua *pura influência* e o valor das ações. Isto revela que é importante não apenas do ponto de vista teórico mas, sobretudo, *prático* buscar na *razão pura* seus conceitos e leis e apresentá-los conservando-se a sua pureza, ao definir o escopo “*de todo este conhecimento racional prático mas puro, isto é, toda a capacidade da razão pura prática*”<sup>23</sup>. O que, em outras palavras, significa realizar a análise do conceito de *faculdade da razão prática*, em continuidade à análise anterior.

Na primeira seção, Kant encontrou que não são as ações explícitas que determinam o valor moral, mas sim seus princípios implícitos que não podem ser verificados. Aqui, ele reconhece que, frequentemente, as máximas de nossas ações são meramente *conformes ao dever*, pois um exame mais detido revela que, quase sempre, é o Eu, e não o severo princípio moral do dever, que determina as ações humanas. Porém, isto em nada enfraquece o rigor ou a necessidade do dever, pois, do ponto de vista moral, não importa saber se isto ou aquilo, de fato, acontece, mas sim que a *razão*,

---

23. *EMC*, 217.

por si mesma e independentemente de todos os fenômenos, ordena o que *deve acontecer*.

Deste modo, a moralidade não pode ser deduzida a partir de exemplos, o que exige que os princípios da moralidade sejam buscados totalmente *a priori*, livres de toda influência empírica. Pois, de fato, “*todos os conceitos morais têm a sua sede e origem completamente a priori na razão*”<sup>24</sup>. A análise do conceito de *faculdade da razão prática* deve percorrer, assim, desde as “*regras universais de determinação até o ponto em que dela brota o conceito de dever*”<sup>25</sup>.

O primeiro passo desta análise é o que vem a ser uma *faculdade prática*. Para Kant, uma *faculdade prática* nada mais é do que uma *faculdade de agir* e tratando-se de uma *faculdade da razão prática*, significa, obviamente, uma *faculdade de agir racionalmente*.

Kant constata, também, que toda ação acontece *ou segundo leis ou segundo representação das leis*. Todos os seres *naturais* agem *segundo leis* e apenas os seres *racionais* têm a *faculdade de agir segundo a representação das leis*. Pois, para derivar ações de leis é necessário a *razão*.

Além disso, se poder agir segundo a *representação das leis* significa *ter uma vontade*, então, ter uma *faculdade da razão prática* significa *ter uma vontade*. Por isso, Kant conclui “*tudo na natureza age segundo leis.[Mas] Só um ser racional tem a capacidade de agir segundo a representação das leis, isto é, segundo princípios, ou: só ele tem uma vontade*”<sup>26</sup>. Ele esclarece, portanto, que “*a vontade não é outra coisa senão razão prática*”<sup>27</sup>.

---

24. *FMC*, 216.

25. *FMC*, 217.

26. *Ibidem*.

27. *Ibidem*.

Logo a seguir, Kant define dois tipos de vontade. Se a vontade é *totalmente* determinada pela razão, as ações de um tal ser são objetiva e subjetivamente necessárias e, por isso, boas. Isto significa que um ser, cujas ações são totalmente determinadas pela razão, é dotado de uma *vontade pura*, ou seja, aquela que age *somente* segundo “aquilo que a razão, independentemente da inclinação, reconhece como *praticamente necessário, quer dizer, como bom*”<sup>28</sup>.

Todavia, se a vontade *não é suficientemente* determinada pela razão, o que acontece de fato com os homens, implica que suas ações são objetivamente necessárias, mas subjetivamente contingentes e, por isso, podem não ser, de fato, boas, nem morais, o que caracteriza uma *vontade empírica*. Kant denomina de *obrigação* (*Nötigung*) à determinação para esta vontade não absolutamente boa, conforme a leis objetivas, ao que ela, como vontade influenciada pelas inclinações, nem sempre obedece.

Assim, um ser *puramente* racional, que age *exclusivamente* segundo a representação das leis, tem, portanto, uma vontade pura (**vp**), que é idêntica à *razão prática*. As ações de um tal ser, objetiva e subjetivamente necessárias, são conhecidas também pelo homem que tem uma vontade *não pura*, já que perturbada pela inclinação, isto é, uma vontade *empírica* (**ve**) a qual, ao contrário da anterior, é distinta da *razão prática*. Assim, por possuir também a **ve**, o homem nem sempre age segundo a representação das leis. Para ele sua **ve** é diferente da **vp**, por isso, tem que pensar a relação entre *razão prática* e **ve** como *Nötigung* (obrigação), compreendida, pois, como a determinação da **ve** segundo leis objetivas.

Segue-se que, se compreendemos os conceitos implicados no conceito de *faculdade da razão prática* (**frp**), tal como foram acima apresentados, temos que

---

28. Ibidem.

representar a relação entre ela (**frp**) e a **ve** como obrigação (*Nötigung*), porque um ser dotado de **ve** conhece a necessidade objetiva das ações do ser que é **vp**. Logo, uma vez que os homens possuem tanto **frp** quanto **ve**, surge o conceito de *obrigação* apenas para a **ve**. Isto porque, a relação entre lei objetiva e vontade só assume a forma de uma obrigação (*Nötigung*) quando essa vontade não é guiada exclusivamente pela razão.

Kant, então, denomina de *mandamento* essa “representação de um princípio objetivo, enquanto obrigante para um vontade”<sup>29</sup> e de *imperativo* a fórmula do *mandamento*. Todo imperativo se expressa pelo verbo *dever* (*Sollen*) e, como se viu acima, é válido apenas para aquela vontade que não é necessariamente determinada, ou seja, aquela vontade que nem sempre age subjetivamente de modo necessário. Portanto, uma vontade santa ou divina, ainda que submetida a leis objetivas, não está *obrigada* a ações *por* dever, pois o seu querer, necessariamente, coincide com a lei.

Há, segundo Kant, dois tipos de imperativos: os *hipotéticos* e os *categóricos*. Os hipotéticos expressam a exigência prática de uma ação possível, enquanto *meio* para realizar um *fim* desejado. E os categóricos expressam uma ação *necessária independentemente* de qualquer fim. O imperativo hipotético determina que uma ação é boa em relação a seu propósito, que pode ser *possível* ou *real*. De um propósito possível resulta um princípio chamado *problemático* e de um propósito real resulta um princípio *assertórico*. O imperativo categórico, que aponta uma ação necessária por si mesma, independente de seu fim, tem valor de um princípio *apodítico* e constitui o único princípio *prático*. Veremos, em seguida, por quê.

Para exemplificar o princípio *problemático*, Kant considera o fato de toda ciência possuir uma parte prática, composta de problemas que expressam uma finalidade *possível* e apontam imperativos que revelam como tal finalidade pode ser

alcançada. Tais imperativos são denominados de imperativos de *destreza* e neles não importa saber se a finalidade buscada é boa ou razoável. O importante é apenas indicar o que deve ser feito para alcançá-la. Tais imperativos contêm, por exemplo, regras para execução de um determinado ofício e são, por isso, chamados princípios *técnicos*.

Para exemplificar o princípio assertórico, Kant afirma que existe uma finalidade perseguida por todos os seres racionais, ou seja, tomada por todos como uma *necessidade natural*. Tal finalidade é a *felicidade*. A necessidade prática da ação enquanto um meio para realizar a felicidade é expressa por um imperativo hipotético, que representa uma finalidade *real*, isto é, admitida como *certa e a priori* para todo ser racional.

Kant acrescenta que a destreza para escolher os meios que realizam a própria felicidade chama-se *prudência* e contém um conjunto de instruções para promover o próprio bem-estar. Tais instruções são chamadas conselhos *pragmáticos*<sup>30</sup>.

Nos dois casos, dos *princípios técnicos* e dos *conselhos pragmáticos*, temos imperativos determinados pela finalidade visada, isto é, expressam igualmente imperativos *condicionados* constituindo, por isso, exemplos distintos de imperativos hipotéticos.

Já o imperativo categórico é o único que pode ser chamado de *imperativo da moralidade*, pois somente ele é *incondicionado* e constituído por mandamentos, leis, ou princípios *morais*, cujo objetivo é guiar a *livre conduta geral* ou os *costumes*.

Ora, Kant define que *móbil* é todo princípio subjetivo e *motivo* é todo princípio objetivo e enfatiza que aqueles *fins* estabelecidos como efeitos de uma ação, por serem

---

29. *FAC*, 218.

30. É importante notar que nos princípios *técnicos* os fins e os meios são igualmente contingentes, nos conselhos *pragmáticos* o fim - que é a felicidade - é necessário, mas os meios para alcançá-la são contingentes, pois, dependem de cada indivíduo, e no princípio *moral* fim e meios são igualmente necessários.

*relativos*, não podem oferecer nenhum princípio universal para um ser racional - cuja validade e necessidade alcancem toda vontade - nem mesmo resultar em leis práticas, segue-se, por isso, que “só o imperativo categórico tem o caráter de uma lei prática, ao passo que todos os outros se podem chamar em verdade *princípios da vontade*, mas não leis”<sup>31</sup>.

Kant diferencia, então, as *regras da destreza*, os *conselhos da prudência* e os *mandamentos (leis) da moralidade* segundo o tipo de obrigação que se impõe à vontade em cada um, apontando, assim, três diferentes relações entre a razão e a vontade.

As regras de destreza não apresentam qualquer necessidade, pois sua determinação depende da finalidade que se quer alcançar no momento. Assim, destas regras, constituídas por finalidades contingentes - que variam de acordo com cada situação - o tipo de obrigação que se impõe à vontade é objetiva e subjetivamente contingente. De fato, aqui, a vontade é que determina a razão, pois de acordo com o fim que se *quer* atingir, é que se deve determinar os meios para realizá-lo. Logo:  $V \rightarrow R$ .

Os conselhos da prudência, por sua vez, expressam uma finalidade ‘necessária’, visto que é almejada por todos, isto é, a felicidade, mas os meios para alcançá-la variam de acordo com a concepção que cada um tem da própria felicidade. Assim, o tipo de obrigação expressa por tais conselhos é objetivamente necessária, mas subjetivamente *contingente*. E, uma vez que existe uma relação entre aquilo que o sujeito *quer* para si e a maneira através da qual pretende alcançar tal objetivo, razão e vontade determinam-se reciprocamente. Ou seja,  $R \leftrightarrow V$ .

Finalmente, os mandamentos morais, por expressarem um tipo de necessidade da ação independentemente dos efeitos, expressam um tipo de obrigação objetiva e

---

31. *FMC*. 223.



sujétivamente necessária. E são os únicos que assumem, de fato, uma conotação de dever. Neste caso, a vontade é totalmente determinada pela razão. Assim: R→V.

Kant analisa, em seguida, se o conceito de imperativo categórico já traz consigo a sua formulação. E observa que, quando se trata de um imperativo hipotético não é possível estabelecer, de antemão, a sua fórmula, pois é impossível saber uma condição sem conhecer, antes, seu fim. Já em relação ao imperativo categórico é possível, *imediatamente*, estabelecer o seu conteúdo, pois tal lei expressa a necessidade da máxima e ordena a conformação a esta lei, cuja única restrição é a *universalidade* de uma lei com a qual a máxima deve se conformar. Tal conformidade é representada, pelo próprio imperativo categórico, como necessária. Logo, a fórmula geral deste *único* imperativo categórico é:

*“Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal”<sup>32</sup>.*

A respeito da fórmula geral do IC, Cirne Lima tece o seguinte comentário:

*“O primeiro princípio ético é válido porque é universal em sua formalidade. Sua validade decorre de sua forma, a qual é universal e a priori. Estão superadas pulsões subjetivas, como também contingências de algum mundo externo, o primeiro princípio dos costumes é válido por ser formal. Sendo formal, é universal”<sup>33</sup>.*

Cabe, também, destacar três importantes aspectos implícitos nesta formulação. Primeiro, considerando as seguintes definições<sup>34</sup> de Kant: “moralidade é a relação da ação com a autonomia da vontade”<sup>35</sup>, “autonomia da vontade é aquela propriedade graças à qual ela é para si mesma a sua lei”<sup>36</sup> e “o princípio da autonomia é o único princípio

---

32. *FMC*, 223.

33. C.R. Cirne Lima. “O dever-ser - Kant e Hegel”. in *Filosofia e Política*. pp. 66-88 (aqui p. 67).

34. Aqui se antecipam algumas definições que serão apresentadas adiante.

35. *FMC*, 237.

36. *FMC*, 238.

*moral*<sup>37</sup>, é importante notar que, coerentemente, esta fórmula geral pressupõe uma vontade que dá a si mesma a sua lei, ou melhor, que se coloca na posição de autolegisladora ao declarar: “*age segundo uma máxima tal que possas (...) querer que ela se torne lei universal*”. Segundo, que esta fórmula fornece um procedimento *para julgar* a máxima da ação, conforme o critério da *universalidade*. E, terceiro, que tal fórmula *prescreve a ação* de acordo com a máxima julgada apta<sup>38</sup>.

Podemos, então, recapitular. Até aqui, através destas análises, Kant estabeleceu que: a obrigação mencionada tem a *forma* de um IC, que só há *um* IC, que a fórmula desse IC pode ser precisamente estabelecida e, ainda, que a formulação do IC coincide com aquele princípio do conhecimento moral comum encontrado, já, na primeira seção.

Desta fórmula geral, Kant faz derivar outras quatro: a fórmula da natureza, a fórmula do fim em si, a fórmula da autonomia e a fórmula do *reino dos fins*, todas implícitas na fórmula geral. Aqui, seguindo uma indicação de Kant, explicitada por Reiner Wimmer<sup>39</sup>, apresentaremos apenas as três últimas, a começar pela fórmula da autonomia, uma vez que segundo sua interpretação “*as fórmulas da autonomia, do fim em si e do reino dos fins representam uma seqüência natural, a triade do ego, alter e societas moralis, na qual se interpreta o imperativo categórico como princípio da razão prática segundo seus momentos essenciais*”<sup>40</sup>.

Segundo Wimmer, a fórmula da autonomia constitui o *primeiro* passo para explicar a fórmula geral, por fornecer a *origem do imperativo categórico*. Isto é ratificado quando Kant afirma que a *autonomia da vontade é o princípio supremo da*

---

37. Ibidem.

38. Contra aqueles que consideram que a moral kantiana estabelece uma consciência moral que apenas julga, mas não age.

39. Reiner Wimmer. “Die Doppelfunktion des Kategorischen Imperativs in Kants Ethik”. in *Kant Studien*. (1982). 291-320.

40. Wimmer. op. cit. p. 292.

*moralidade* e que este princípio, mais que compatível com a fórmula geral do imperativo categórico, pois nela já implícito, explicita um aspecto ausente nas demais formulações. Pois, o *dever*, estabelecido na lei moral, exige conceber um ser racional que reconhece como moral apenas uma máxima universalizável. Todavia, como ser também volitivo, só deve agir segundo sua própria vontade, não uma vontade egoísta, mas sim sua vontade elevada à posição de *legisladora universal*. Portanto, de fato, do ponto de vista sistemático, é mais razoável que esta fórmula seja apresentada antes das demais.

O passo inicial é, portanto, a definição de vontade como a faculdade que auto-determina a ação, conforme ao respeito a certas leis. Assim, Kant, na fórmula conhecida como fórmula da autonomia, apresenta a vontade de todo ser racional como *uma vontade legisladora universal*.

De acordo com esta formulação, aquelas máximas que não puderem coexistir com a legislação universal da própria vontade devem ser rejeitadas. Por conseguinte, a vontade está submetida a uma lei que ela mesma se dá, ou melhor, ela é autora de suas próprias leis, constituindo, portanto, uma vontade *autolegisladora*. E uma vez que tal legislação abrange *todo* ser racional, a vontade é, na verdade, *autolegisladora universal*.

Com esta concepção, Kant pôde, então, alcançar o importante conceito, a saber, o *princípio de autonomia da vontade*, oposto ao de *heteronomia* e definido como “o conceito segundo o qual **todo** o ser racional deve considerar-se como legislador universal por todas as máximas da sua vontade para, [e] deste ponto de vista, se julgar a si mesmo e às suas ações”<sup>41</sup>. Ou seja, esta legislação, para ser a base da moralidade, tem que poder

---

41. *FMC*, 233.

pertencer a todo ser racional e emergir de sua própria vontade. A partir destas considerações Kant deduz, então, a seguinte formulação do imperativo categórico:

*“nunca praticar uma ação senão em acordo com uma máxima que se saiba poder ser uma lei universal, quer dizer, só de tal maneira que a vontade pela sua máxima se possa considerar a si mesma ao mesmo tempo como legisladora universal”<sup>42</sup>.*

Esta é, portanto, segundo Wimmer, a fórmula referente a *ego*, pois, ela explicita que a vontade de cada ser racional afirma-se como uma vontade legisladora universal. Universalidade na qual a própria vontade se inclui a si mesma, simultaneamente, como *autolegisladora*, isto é, não apenas como objeto, mas como *vontade* que autolegisla. Deste modo, Wimmer destaca que esta fórmula acentua a *origem* do IC, que não é outra senão a *razão prática*, sem ignorar, contudo, a *universalidade*. Na verdade, aqui, *autonomia* e *universalidade* exigem-se reciprocamente. Nas palavras de Wimmer:

*“Se a fórmula fundamental do imperativo categórico exige uma validade universal das máximas da ação, fundada pela razão, então se deixa conceber a fórmula da autonomia ou da autolegislação de modo convincente como primeiro passo na explicação da fórmula fundamental, porque ela acentua a origem do imperativo categórico, a saber, a razão prática mesma, mas ao mesmo tempo não perde dos olhos a universalidade de sua pretensão prática de validade, ao contrário: autonomia e universalidade da pretensão à validade são concebidas no conceito de lei da razão como remetendo-se necessariamente uma à outra”<sup>43</sup>.*

Vejamos, agora, a fórmula do *fim em si*, denominada por Wimmer de fórmula de *alter*.

Considerando que apenas algo que possua um valor absoluto, ou melhor, que seja um *fim em si*, pode servir como fundamento ao imperativo categórico, isto é, a uma

---

42. Ibidem.

43. Wimmer, op. cit. p. 293.

lei prática, Kant constata que, entre tudo que existe, somente os seres racionais (portanto, os homens), podem ser considerados como *fins em si*, pois são os únicos seres capazes de autolegislação ou, numa palavra, de serem *autônomos*. Kant afirma, ainda, que todas as pessoas devem ser consideradas *fins objetivos*, pois sua própria existência (ou vida) se constitui como fim em si mesma. Exige-se, pois, o reconhecimento, por parte de *cada um*, da condição de *todos* os seres racionais como *fins em si*, isto é, enquanto seres autônomos.

Partindo desta concepção de *todo* ser racional como *fim em si*, Kant deriva o princípio objetivo do qual o princípio prático supremo deriva todas as lei válidas para a vontade “transubjetiva”<sup>44</sup>. Eis tal formulação:

*“Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio”<sup>45</sup>.*

Esta formulação refere-se a *alter*, pois, como Wimmer explicita, prescreve que: “o homem deve reconhecer o homem como ser racional ou capaz de razão e tratá-lo como **fim em si mesmo** [como *Selbstzweck*], porque ele como ser autônomo não pode dar um mero meio para satisfação dos interesses, que ao menos indiretamente não sejam também os seus”<sup>46</sup>. Ou seja, aqui se prescreve que toda ação para ser, de fato, moral tem sempre que considerar a humanidade presente não só em si mesmo, mas também nos outros como um *fim em si*, ou seja, cada ser humano deve reconhecer a *si* e aos *outros* como seres autônomos. Humanidade, aqui, deve ser, então, compreendida como a “capacidade de razão de cada homem”<sup>47</sup>, que exige “que a lei da própria razão possa determinar seu agir e também deva determiná-lo”<sup>48</sup>. [grifos nossos]

---

44. Expressão empregada por Wimmer.

45. *EMC*, 229.

46. Wimmer, op. cit. p. 295.

47. *Ibidem*.

48. *Ibidem*.

Assim, nesta fórmula, Kant enfatiza que um ser humano, como ser autônomo, *jamais* pode ser utilizado como meio, nem mesmo pelo próprio sujeito, pois, senão ações extremas contra si mesmo, como o suicídio, seriam moralmente permitidas.

A concepção de *fim em si* remete a outro conceito igualmente importante que, segundo Kant, adere ao anterior, trata-se do conceito de um *Reino dos fins*. Kant entende por *reino* “a ligação sistemática de vários seres racionais por meio de leis comuns”<sup>49</sup>, donde, o *reino dos fins* pode ser compreendido como o conjunto dos fins, em ligação sistemática, determinados por leis com validade universal, independentemente das diferenças entre os seus membros e das particularidades dos conteúdos de seus fins.

Kant define como *membro* do reino dos fins todo ser racional, enquanto legislador universal, que se submete às suas próprias leis. Assim, todos os seres racionais são igualmente legisladores no reino dos fins, *possível pela liberdade da vontade* e, enquanto membros, estão subordinados às leis que eles mesmos se dão. Segue-se, daí, a última fórmula do IC:

“Age segundo máximas de um membro universalmente legislador em ordem a um reino dos fins somente possível”<sup>50</sup>.

Esta fórmula é, segundo Wimmer, a da *societas moralis*, pois, concebe o conjunto de seres autolegisladores ou *fins em si*, enquanto uma multiplicidade de seres determinados pela razão, constituindo, portanto, um *reino*, no qual a moralidade é a “relação de toda a ação com a legislação, através da qual somente se torna possível um reino dos fins”<sup>51</sup>.

---

49. Ibidem.

50. *FAC*, 237.

51. *FAC*, 231.

Logo, da fórmula da *autonomia*, que implica uma vontade autolegisladora, chegou-se à fórmula do *fim em si*, que prescreve que a ação de uma vontade com relação a si e ao(s) outro(s) considere a humanidade sempre como fim e jamais como um meio, e finalmente, desta chega-se à fórmula do *reino dos fins* como um conjunto de fins em si que, somente pela observância à universalidade da lei, podem realizar a sociedade moral.

No capítulo 1 mencionou-se que a formulação do IC implicava duas noções principais: a *imparcialidade* e a *universalidade*, G. Schönrich<sup>52</sup> observa, porém, que na formulação moral kantiana, existem, de fato, *três* noções principais, que podem ser associadas a cada uma das fórmulas acima apresentadas. As três noções principais ou *exigências* que Kant estabelece em seu princípio moral são: a *universalidade*, a *imparcialidade* e o *livre assentimento*. Podemōs, *grosso modo*, identificar à fórmula da autonomia, a exigência do *livre assentimento*, à fórmula do fim em si, a exigência de *imparcialidade* e à fórmula do reino dos fins, a exigência de *universalidade*<sup>53</sup>. Tais relevantes noções terão que ser preservadas por toda formulação de um princípio de universalização moral que pretenda fazer frente ao IC kantiano.

Finalizando este primeiro tópico, cabe agora recapitular o que se viu até aqui. Vimos que não só da análise do conceito de vontade boa, mas também da análise do conceito filosófico de uma faculdade da razão prática, surge, como pressuposto comum aos dois âmbitos, o dever, antes, expresso no princípio moral da razão comum e, aqui, no imperativo categórico.

Ou seja, a busca do princípio supremo da moralidade, embora feita em duas análises distintas, resulta igual: o dever, que determina o conteúdo moral das ações, tem

---

52. G. Schönrich. *Bei Gelegenheit Dirkurs*. Frankfurt: Suhrkamp. 1988. p. 45.

53. Exigências já presentes na fórmula geral, mas melhor explicitadas sobretudo nas formulações posteriores.

como critério principal a exigência à universalidade. Porém, no âmbito filosófico *explicita-se*, também, a autonomia e a imparcialidade, claramente expressas nas diferentes formulações do IC.

Por isso, se toda a discussão de Kant está correta e todas essas premissas são plausíveis podemos, então, concluir que a razão coincide com a vontade ao guiar-se pela lei moral e exigir a realização das ações morais, isto é, aquelas objetivamente necessárias. Todavia, uma vez que a vontade humana não é totalmente determinada pela lei objetiva e está também sujeita ao arbítrio, ou seja, é também uma vontade empírica, implica que a lei moral assume, para esta vontade duplamente determinada, a forma de *obrigação*.

Sendo assim, uma vez que a obrigação não existe para uma vontade pura, implica que a lei moral é descritiva para ela, o que equivale a dizer que as máximas de uma vontade pura podem *sempre* constituir uma lei universal. Conseqüentemente, *o IC é prescritivo apenas para a vontade empírica*.

Desta maneira, lei moral e IC são distintos no âmbito descritivo, onde a lei moral não constitui um dever para a vontade pura, porém, no âmbito prescritivo, que vale para o homem, dotado de vontade pura e vontade empírica, a lei moral é o próprio IC.

Com efeito, o objetivo apresentado no prefácio está, até o momento, parcialmente concluído, ou seja, o princípio supremo da moralidade foi encontrado tanto no conhecimento comum, quanto no conhecimento filosófico da moral, restando, portanto, na parte sintética, demonstrar a possibilidade de tal princípio e do uso sintético da razão pura. Isto é, a demonstração da possibilidade e da validade do IC, o que Kant realizou para mostrar que se trata, de fato, de um conceito e não de um dogma, como poder-se-ia objetar.



Portanto, agora, partindo já do conceito Kant, através do procedimento sintético, fará a demonstração de sua possibilidade e validade. O que veremos a seguir.

## 2.2 - A validade do Imperativo Categórico:

A passagem para a terceira seção da *FMC* implicará na mudança de perspectiva, pois se como vimos no tópico anterior, nas 1ª e 2ª seções, através da *análise* das concepções morais do homem comum, partindo da *vontade boa*, e do filósofo, partindo da *faculdade da razão prática*, Kant encontrou que o dever está presente igualmente nos dois âmbitos, assumindo no âmbito filosófico a forma do IC, que é uma proposição *sintética a priori*, trata-se agora, nesta parte *sintética*<sup>54</sup>, de demonstrar a possibilidade e a validade do IC. Isto é, de responder às perguntas: como Kant demonstra que o IC é possível e válido *incondicionalmente* para todo ser racional? e como se dá a síntese que o IC expressa?

Buscaremos respostas para tais perguntas em dois momentos: ① explicitando como é possível pensar a obrigação, isto é, como é possível o IC, que expressa a obrigação para uma vontade e ② explicitando a validade do IC e, neste contexto, indicando como se dá a síntese contida na fórmula do IC. Assim, vejamos:

① A questão, aqui, focalizada, isto é, responder *como é possível o imperativo categórico* é colocada ainda na segunda seção, onde Kant explicita que, tratando-se de imperativos em geral: “*Esta pergunta não exige que se saiba como é que pode ser pensada a execução da ação ordenada pelo imperativo, mas somente como é que pode ser pensada a obrigação da vontade que o imperativo exprime na tarefa a cumprir”<sup>55</sup>. [grifos nossos]*

Contudo, especificamente, em relação ao imperativo categórico ele acrescenta que, ao contrário dos imperativos hipotéticos:

*“a possibilidade do imperativo da moralidade é sem dúvida a única questão que requer solução, pois que este imperativo não é nada hipotético e portanto a necessidade objetiva que nos apresenta não se pode apoiar em nenhum pressuposto, como nos imperativos hipotéticos. Aqui, porém, é preciso não perder de vista que não se pode demonstrar por nenhum exemplo, isto é, empiricamente, se há por toda a parte um tal imperativo”<sup>56</sup>.*

Por este motivo, Kant a seguir antecipa: *“Teremos que buscar totalmente a priori a possibilidade de um imperativo categórico, uma vez que aqui nos não assiste a vantagem de a sua realidade nos ser dada na experiência, de modo que não seria precisa a possibilidade para o estabelecermos, mas somente para o explicarmos”<sup>57</sup>.*

Portanto, agora, para cumprir esta tarefa adiada para a parte sintética, Kant realiza a dedução do IC, visando responder à pergunta “como é possível pensar a obrigação?” Apresentamos, a seguir, tal dedução<sup>58</sup>.

O homem, como inteligência, compreende-se como integrante do Mundo Inteligível (MI) e sua vontade como a causalidade eficiente pertencente ao MI. Porém, ele tem consciência de ser, também, integrante do Mundo Sensível (MS), onde suas ações são meros fenômenos daquela causalidade. Todavia, a possibilidade de suas ações, não pode ser compreendida através desta causalidade, que é incognoscível, por isso, suas ações são tomadas como parte do MS, ou seja, determinadas pelos apetites e inclinações.

Ora, se o homem pertencesse apenas ao MI, suas ações seriam *perfeitamente conformes ao princípio da autonomia da vontade pura*, já que jamais seriam

---

54. O procedimento sintético deve, partindo exclusivamente da Razão, demonstrar os conceitos encontrados na parte analítica, agora, no contexto efetivamente humano e não mais no plano meramente conceitual.

55. *FMC*, 221.

56. *FMC*, 222.

57. *FMC*, 222/223.

58. *FMC*, 248/249.

determinadas. E uma vez que, o que não é determinado é, necessariamente, livre e o que é livre é conforme à lei moral, implica que as ações de um ser, exclusivamente, pertencente ao MI coincidiriam, totalmente, com o *princípio supremo da moralidade*.

Por outro lado, se o homem pertencesse apenas ao MS, então, suas ações seriam *totalmente conformes à lei natural*, isto é, seriam totalmente determinadas pelos apetites e inclinações, o que equivale a dizer que o homem seria totalmente regido pelo princípio da felicidade ou, o que é o mesmo, pela *heteronomia*.

Porém, uma vez que o MI contém o fundamento do MS e, por isso, também o fundamento das suas leis, implica que o MI, em relação à vontade do ser humano, é *imediatamente legislador* e, por isso, o homem por ser, ao mesmo tempo, membro do MI e do MS, como inteligência, está submetido à lei do MI.

Assim, o homem deve submeter-se à razão que, na idéia de liberdade, contém a lei desse mundo, isto é, a *autonomia da vontade*. Por conseguinte, o ser racional terá que considerar a lei do MI como imperativo e a ações ligadas a este princípio como **dever**.

Desta maneira, ao considerar o homem, simultaneamente, enquanto membro do Mundo Sensível e do Inteligível, foi possível a Kant explicar de que modo se pode pensar a obrigação expressa pelo IC.

Ou seja, Kant demonstra a possibilidade do *imperativo categórico* apontando o duplo pertencimento do homem aos Mundos Inteligível e Sensível. Porquanto, se pertencesse apenas ao Inteligível, todas ações humanas seriam *sempre* perfeitamente conformes à lei moral e, se pertencesse apenas ao Sensível, suas ações seriam *sempre* determinadas pelas necessidades e inclinações. Mas, uma vez que o homem pertence, ao mesmo tempo, aos Mundos Inteligível e Sensível suas ações *devem* ser conformes à lei que o primeiro fornece ao segundo. O que significa dizer que, para um ser, ao

mesmo tempo, pertencente aos Mundos Inteligível e Sensível, constitui uma *obrigação* agir conforme à lei da razão.

Portanto, a resposta à pergunta “como é possível o imperativo categórico?” (ou a obrigação nele expressa), implica o *duplo pertencimento* humano aos Mundos Inteligível e Sensível. Pois, se assim não fosse, não poder-se-ia falar de *obrigação*, já que num dos casos as ações humanas seriam, como as de seres heterônomos, totalmente determinadas e noutra, como as de seres puramente racionais, imediatamente morais. Assim, tomando o homem enquanto habitante de dois mundos, do MI e do MS, é que Kant pôde conceber a existência da *obrigação* ou do *dever* expressos pelo imperativo categórico.

Com isso fica respondida a primeira pergunta e, uma vez que, tal imperativo é expresso numa *proposição sintética a priori*, passemos, agora, à segunda que buscará demonstrar a validade do IC e como se opera nele tal síntese.

② Para responder à pergunta sobre a validade do IC e sobre como é possível a síntese nele expressa, partiremos das definições apresentadas no início da terceira seção, onde Kant, realizando ainda uma análise de conceitos, apresenta a *vontade* como “*uma espécie de causalidade dos seres vivos, enquanto racionais*”<sup>59</sup>, a *liberdade* como “*a propriedade desta causalidade, pela qual ela [vontade] pode ser eficiente independentemente de causas estranhas que a determinem*”<sup>60</sup>, em oposição à *necessidade natural* que é “*a propriedade da causalidade de todos os seres irracionais de serem determinados à atividade pela influência de causas estranhas*”<sup>61</sup>.

Kant reconhece que a definição de liberdade, acima mencionada, apresenta um conceito negativo de liberdade, já que é estabelecida como **ausência** de causas

---

59. *FMC*. 243.

60. *Ibidem*.

61. *Ibidem*.

externas à própria vontade, ele afirma, porém, que através dela é possível chegar a um conceito positivo, tomando como chave o conceito de *causalidade*.

Ora, o conceito de causalidade implica o de *leis*, conforme às quais de uma coisa considerada *causa*, decorre outra denominada *efeito*. Logo, a liberdade, embora seja uma causalidade que não opere segundo leis naturais, nem por isso se encontra isenta de uma lei. A liberdade é, portanto, uma causalidade que obedece a leis imutáveis, ainda que diferentes das leis naturais, caso contrário, seria absurdo conceber uma vontade livre.

Acima vimos, também, Kant definir a liberdade em oposição à necessidade natural, a qual nada mais é do que a *heteronomia das causas eficientes*, assim, a liberdade só pode ser a *autonomia da vontade*, ou seja, “a propriedade da vontade de ser lei para si mesma”<sup>62</sup>.

Ele, então, identifica a proposição: “A vontade é, em todas as ações, uma lei para si mesma”, ao princípio de só agir segundo à máxima que possa ter a si mesma como lei universal, ou seja, exatamente, ao imperativo categórico ou princípio da moralidade. Deste modo, Kant constata que vontade livre e vontade submetida a leis morais são, de fato, uma única e mesma coisa. Por isso, a liberdade é estabelecida como o *conceito chave* para explicar a autonomia da vontade.

Isso significa que, a partir do conceito de autonomia da vontade, torna-se possível confirmar, de modo sintético, que o ser humano, diferentemente dos demais seres naturais, não está totalmente determinado por suas necessidades e inclinações. A autonomia constitui, portanto, a *chave* que possibilita a demonstração da validade do IC.

---

62. Ibidem.

Aqui, pode-se retomar a resposta dada à pergunta anterior. O homem, como ser de necessidades, pertence ao Mundo Sensível, onde suas ações não passam de fenômenos determinados por outros fenômenos: os apetites e as inclinações, mas por pertencer também ao Mundo Inteligível, já que dotado de uma inteligência, tanto quanto de uma vontade, ele *deve* guiar-se pela razão que, desta maneira, é sua causa eficiente. Deste modo, se expressa sua *causalidade livre*, ou em outras palavras sua *autonomia* ou, o que aqui é o mesmo, sua *liberdade*, vem a ser, a sua capacidade de agir segundo à lei da razão.

Todavia, Kant considera não ser suficiente atribuir a liberdade apenas à vontade humana, se não for possível atribuí-la também a todos os seres racionais, pois, se a moralidade serve de lei a *todos* os seres racionais e é derivada do conceito de liberdade, implica que a liberdade tem que ser pensada como uma *propriedade de todos os seres racionais*.

Liberdade, no sentido prático, significa que a vontade livre age exclusivamente, segundo sua própria lei. Por conseguinte, todo ser racional, dotado de uma vontade, tem que ser concebido, também, como dotado de liberdade, segundo a qual age. Portanto, a razão, como única autora de seus próprios princípios, é, portanto, *razão prática*, no sentido de uma vontade de um ser racional.

Assim, só é possível conceber que a moralidade serve de lei a todo ser racional, ou seja, tem *validade* para todo ser racional, atribuindo a liberdade, em sentido prático, a todo ser racional.

Por fim, vimos que se um ser racional fosse apenas membro do MI, todas as suas ações seriam conformes à autonomia da vontade, mas como ser pertencente, também, ao MS, suas ações *devem* ser conformes à autonomia da vontade. Esse dever *categorico* é expresso numa proposição *simétrica a priori*. Assim, tendo até aqui

demonstrado a validade do IC, falta, ainda, esclarecer quanto a forma que recebe o IC, de uma *proposição sintética prática a priori*, que revela que nesse imperativo o querer de uma ação não se liga a ela de modo analítico, como se fosse um imperativo hipotético, mas, *imediatamente* com o conceito de uma vontade de um ser racional.

Todavia, *imediatamente*, aqui, não significa que no juízo sintético *a priori* tal ligação ocorre de maneira imediata, na verdade, esta ligação é estabelecida por um terceiro termo. Nas palavras de Kant: “*tais proposições sintéticas só são possíveis por os dois conhecimentos estarem ligados entre si pelo enlace com um terceiro em que eles de ambas as partes se encontram*”<sup>63</sup>.

Mas qual seria este terceiro termo capaz de promover tal síntese? O próprio Kant nos responde explicitamente: “*O conceito positivo da liberdade cria esse terceiro*”<sup>64</sup>. Cabendo recordar que, liberdade, no sentido prático, significa que a vontade livre age, exclusivamente, segundo a lei da própria razão.

Porém, poder-se-ia objetar que, até o momento, não parece claro quais sejam os dois termos ligados pelo conceito de liberdade positiva. Ora, o que está evidente é que trata-se aqui de saber como uma *vontade* deve se ligar à *razão*.

Isso equivale a dizer que o IC une a máxima *subjetiva* à lei *objetiva*, o que, por seu turno, é o mesmo que afirmar que o juízo sintético une os conceitos de vontade empírica ao de vontade pura. Deste modo, o IC expressa a tensão provocada pela dupla determinação humana, de uma lado a vontade pura, de outro, a empírica. Tal síntese é realizada, portanto, pela idéia de liberdade, necessária como único pressuposto da razão prática capaz de afirmar a possibilidade deste imperativo e, assim também, da lei moral.

A Liberdade é, desta maneira, a *condição transcendental* de possibilidade da lei moral, pois o homem pode optar entre agir segundo suas inclinações e se colocar a serviço

---

63. Ibidem.

64. Ibidem.

dos apetites ou agir segundo a razão e seguir a lei objetiva que ele mesmo se dá e nisto, precisamente, consiste a moralidade. Conclui-se, portanto, ao fim desta terceira e última parte, que a moralidade só é possível graças à liberdade. Ou seja, o homem é moral porque é livre.

Esta formulação kantiana foi severamente criticada por Hegel. As principais críticas hegelianas à formulação ética de Kant foram, como explicita Habermas<sup>65</sup>, as seguintes:

- contra o *formalismo*; contra o *universalismo abstrato*; contra a *impotência do mero dever* e, finalmente, contra o *terrorismo da pura intenção*. Habermas, no texto mencionado, esclarece cada uma destas objeções. Deixamos, por ora, apenas as críticas e, no momento oportuno, veremos se tais críticas são pertinentes e, no caso de serem, se elas atingem também à ética do Discurso.

Para concluir, no presente capítulo, que apresentou a fundamentação kantiana do princípio moral, vimos alguns aspectos importantes que, todavia, precisam ser devidamente ressaltados, o que fazemos agora para, só então, passarmos ao capítulo seguinte.

Em primeiro lugar, mostrou-se a importância de Kant para as éticas cognitivistas e a primazia ao sujeito atribuída por sua formulação, tanto na dimensão teórica, quanto na prática, ressaltando o pertencimento de Kant ao paradigma da filosofia do sujeito, também denominada filosofia da consciência.

Outro aspecto relevante, para nós, é a concepção kantiana de razão. Kant postula uma pura razão *a priori*, ou seja, que contém *a priori* o princípio da moralidade. Kant apresenta, também, a distinção entre imperativos hipotéticos, subdivididos em princípios *técnicos* e conselhos *pragmáticos*, e os imperativos categóricos, a partir dos quais vimos as três relações estabelecidas entre razão e vontade:  $V \rightarrow R$ ,  $R \leftrightarrow V$  e  $R \rightarrow V$ .

---

65. No texto: J. Habermas. "¿Afectan las objeciones de Hegel a Kant también a la ética do Discurso?" in *Escritos sobre Moralidad y Eticidad*". Barcelona: Paidós, 1991. pp. 97-129 (aqui pp. 97-99).



Cabe, enfim, recordar os três importantes aspectos presentes na formulação geral do IC: que a vontade examina a máxima de sua ação através do IC, colocando-se na posição de *autolegisladora*, para desse lugar *julgar* a máxima de sua ação, ficando, com isso, obrigada a *agir*, pois o IC prescreve imperativamente: *age*. E as três exigências apontadas por Schönrich, identificadas às três fórmulas derivadas da fórmula geral: o *livre assentimento*, a *imparcialidade* e a *universalidade*.

Tais elementos serão de extrema importância para a seqüência da exposição, a começar pelo capítulo seguinte, que apresenta as transformações que a ética do Discurso opera na formulação kantiana visando superar as críticas de Hegel, acima mencionadas. Vejamos.

### CAPÍTULO 3

Este capítulo aborda as principais modificações operadas na ética kantiana, pela ética do Discurso, o que introduz o marco teórico habermasiano. Inicialmente com a virada lingüístico-pragmática (3.1), apresentando, a seguir, a generalização do conceito de validade e sua relação com a racionalidade comunicativa (3.2), o tópico seguinte, apresenta o agir comunicativo e o mundo da vida (3.3) e, finalmente, a demonstração de que as questões práticas são passíveis de verdade (3.4).

### **3 - A transformação da ética kantiana operada pela ética do Discurso:**

#### **3.1 - A virada lingüístico-pragmática no pensamento habermasiano**

Como se convencionou a dizer, a Filosofia inaugura o século XX deixando de lado a temática do sujeito ou da consciência, que a caracterizou enquanto Filosofia Moderna, desde Descartes, introduzindo em seu lugar a temática da linguagem<sup>66</sup>.

Segundo Vaz:

*“Essa reviravolta viria substituir-se à ‘revolução copernicana’ de Kant, atribuindo à linguagem o lugar central que Kant reivindicara para o sujeito. Numa perspectiva histórica, a linguagem aparece assim como o último avatar do primum intelligibile que, tendo abandonado o Ser da tradição clássica, encarnou-se sucessivamente no Sujeito, na Natureza, na História, na Existência, vindo finalmente a descansar na Linguagem. A linguagem seria, pois, o nó onde se atam todos os fios do pensamento filosófico contemporâneo”<sup>67</sup>.*

Os caminhos para tal reformulação foram abertos por toda a tradição da ‘filosofia analítica’<sup>68</sup> desde G. Frege, B. Russell, o primeiro e o segundo Wittgenstein, passando pelo Círculo de Viena, chegando, finalmente, à Escola de Oxford, especialmente representada por J.L. Austin e J. Searle, a quem Habermas deve a

---

66. Quando se fala em Filosofia do século XX, sempre fala-se em ‘filosofia da linguagem’, cabe, porém, lembrar outras importantes abordagens que têm na *fenomenologia* de Husserl e no *existencialismo* francês, por exemplo, diferentes e significativas contribuições, ainda que expressões da filosofia do sujeito ou da existência.

67. H.C.L. Vaz. “Situação da Linguagem”. in *Síntese Nova Fase*, v. 22, n. 68, 1995, pp. 5-12 (aqui p. 6).

68. Como forte reação contra o *psicologismo*, então, predominante.

indispensável formulação da *teoria dos atos de linguagem*, a partir da qual pôde formular sua própria Teoria do Agir Comunicativo, no interior da qual elabora a proposta de uma ética do Discurso.

Todavia, esta mudança de paradigma, na reflexão habermasiana, ocorre de uma forma bastante peculiar, razão pela qual apresentamos, rapidamente, o período de sua produção intelectual imediatamente anterior a tal *virada*.

Habermas, embora tantas vezes apontado como o principal “herdeiro intelectual da teoria crítica”<sup>69</sup>, adotou uma postura (juntamente com Alfred Wellmer, Peter Bürger e outros) que não se limitou, apenas, em preservar a obra e o pensamento da primeira geração da *Escola de Frankfurt*, ao invés disso, reformulou a concepção recebida, de maneira original, buscando fornecer uma fundamentação *substantiva* para a Teoria Crítica, não poupando, para isso, críticas, no sentido de uma superação de seus mestres<sup>70</sup>.

Esse distanciamento de Habermas em relação a Adorno e Horkheimer começa a se delinear num debate com N. Luhmann, onde, ao invés de manter-se no interior das análises até então desenvolvidas pela Teoria Crítica, Habermas já propõe a elaboração de “uma ‘nova’ teoria da sociedade como alternativa à teoria sistêmica, representada por Luhmann”<sup>71</sup>.

Em 1978, em um encontro entre Habermas e H. Marcuse, ocorrido em Starnberg, os sinais de divergência, mostram-se ainda mais evidentes, porém, “é a partir de 1981 que essas divergências passam a ser explicitamente verbalizadas por Habermas.

---

69. B. Freitag, op. cit. pp. 22/23. Para confrontar esta visão Cf. S.P. Rouanet, op. cit. p. 331.

70. B. Freitag, op.cit. pp. 27 e ss.

71. Ibidem, p. 53.

como deixa bem claro a entrevista concedida a Honneth e Bonss por ocasião do lançamento dos dois volumes da Teoria da Ação<sup>72</sup> Comunicativa (1981)<sup>73</sup>.

Deste modo, uma vez que a Teoria Crítica, atrelada ao modelo da Filosofia do Sujeito, não possibilitava respostas satisfatórias às questões, então, colocadas pela reflexão habermasiana, levando quase sempre a aporias<sup>74</sup> insuperáveis, devido ao modelo adotado, Habermas, constatando o desgaste do paradigma da consciência<sup>75</sup> e estando já em contato com a filosofia da linguagem, transpõe estes limites colocados à Teoria Crítica pelo paradigma da consciência e coloca-se em direção à sua própria formulação, apoiada em concepções tomadas aos principais pensadores da linguagem.

Com efeito, Habermas, embora formado na mais tradicional filosofia alemã, como um pensador em sintonia com seu tempo, não ficou alheio a esta “virada” de paradigma, cujos efeitos foram mais visíveis na Filosofia ‘insular’, conhecida como *linguistic turn*<sup>76</sup> ou, em bom português, *virada lingüística*. Pois, tendo se ocupado desde cedo, em sua produção intelectual, com o projeto de realizar uma crítica da sociedade, salvaguardar um conceito de racionalidade e propor uma teoria da modernidade, oportunamente, foi no interior de uma Teoria do Agir Comunicativo, que Habermas alcançou realizar estes três objetivos igualmente complexos e interrelacionados.

---

72. Respeitamos aqui a grafia da autora, mas o correto é Teoria do Agir Comunicativo, pois o título original é *Theorie des kommunikativen Handelns*, que é o verbo agir [handeln] substantivado e não o substantivo [Handlung] Ação.

73. B. Freitag, op.cit. p. 107.

74. TAC I. 491. As principais aporias constatadas são: “a de uma razão que continua exercendo sua atividade, depois de ter perdido todo direito à existência; a de uma razão que critica a razão e com isso compromete os seus fundamentos; e a de uma razão que quer ultrapassar o conceito, mas para isso não pode abrir mão do conceito”. S.P. Rouanet, op.cit. p. 331.

75. TAC. I. 493. E ainda: “O paradigma da filosofia da consciência encontra-se esgotado. Sendo assim os sintomas de esgotamento devem dissolver-se na transição para o paradigma da compreensão”. DFM, 277.

76. H.C.L. Vaz. “Situação da Linguagem”. p. 6.

Deste modo, sua investigação moral partilhada com Apel, que tem na ética do Discurso sua expressão mais acabada, não poderia encontrar seus contornos fora do âmbito da linguagem, podendo parecer curioso, mas, de maneira alguma casual ou absurdo, portanto, tratar-se aqui de uma ética<sup>77</sup> cujos pressupostos são encontrados no interior mesmo da prática comunicativa. A seguir compreender-se-á melhor porque.

Assim, a mudança ocorrida na filosofia, desde o fim do século XIX, vem a ser, o abandono do paradigma da consciência ou do sujeito, em favor da adoção do paradigma da linguagem, tem no interior do pensamento habermasiano um movimento bastante peculiar.

Pois, embora, desde o início dos anos 60, em Heidelberg, seu contato com Apel tenha despertado-lhe o interesse pelo segundo Wittgenstein, posteriormente, pelos pragmatistas norte-americanos, em especial por C.S. Peirce e, na segunda metade da década de 60, já em Frankfurt, tenha se aproximado do programa de uma *Gramática Gerativa Transformacional*, de N. Chomsky e da *Teoria dos Atos de Linguagem*, proposto por J. L. Austin e desenvolvido por J. Searle, até o final da década de 60, Habermas, apesar de já distante das concepções de Adorno e Horkheimer - sobretudo no tocante à racionalidade, principal tema<sup>78</sup> de seu interesse desde o início de sua produção intelectual - não havia realizado ainda a ruptura definitiva com o paradigma da filosofia moderna.

---

77. Isto porque, como sabemos, desde Aristóteles "se existe uma finalidade para tudo que fazemos, essa será o bem realizável mediante a ação": Aristóteles. *Ética a Nicômaco*. Parte. I, cap. 7. *Os Pensadores*, v. II, p. 15. ou ainda, "pode existir o estado de ânimo sem produzir nenhum bom resultado, como no homem que dorme ou que permanece inativo; mas a atividade virtuosa, não: essa deve necessariamente agir e agir bem" Aristóteles. op. cit. cap. 8, p. 17. Isto é, quando se fala de ética, fala-se, **necessariamente**, do âmbito da ação.

78. Em *Teoria do Agir Comunicativo*, Habermas apresenta, como reforço a uma de suas teses fundamentais, uma citação de Bruno Snell que diz: "O tema fundamental da filosofia é a razão". *TAC I*, 15.

Suas principais investigações neste período foram, marcadamente, de caráter epistemológico, tendo como principal alvo de críticas, o positivismo<sup>79</sup> imperante no âmbito das ciências sociais. Tais críticas, contudo, mantinham-se, ainda, no interior da filosofia do sujeito. Isto é, as novas influências recebidas, embora renunciadas, não se fazem, explicitamente, notar nos temas centrais das obras mais relevantes desta fase inicial.

Somente na produção da década de 70 tornam-se evidentes essas novas concepções em torno da temática da linguagem. Só, então, faz-se manifesto que Habermas “*vê-se confrontado com dois paradigmas possíveis: o da filosofia da consciência ou do sujeito e o da comunicação, ou seja, o paradigma do conhecimento de objetos e o paradigma do entendimento entre sujeitos capazes de falar e agir*”<sup>80</sup>.

Inicia-se, assim, um novo momento na reflexão habermasiana, que significa a possibilidade de superação das incômodas aporias inevitáveis no interior do antigo paradigma da consciência<sup>81</sup>. Por isso, “*Habermas põe-se a trabalhar na configuração do paradigma da comunicação que lhe parece muito mais promissor*”<sup>82</sup>.

Habermas encontra na teoria lingüística de Chomsky, na tradição analítica, principalmente na Teoria dos Atos de Linguagem, proposta por Austin e levada a cabo por Searle<sup>83</sup>, no esquema das funções da linguagem de K. Bühler e na concepção de

---

79. “*O ataque de Habermas ao positivismo é dirigido principalmente à sustentação de que a validade da ciência é independente de qualquer compromisso normativo por parte do cientista*”. S.K. White. *Razão, Justiça e Modernidade - A obra Recente de Jürgen Habermas*, São Paulo: Ícone, 1995, p. 36. J. Habermas. *Conhecimento e Interesse*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982 [1968], pp. 89-210.

80. F.B. Siebencichler. *Jürgen Habermas - Razão Comunicativa e Emancipação*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p. 61.

81. “*É possível explicitar ainda melhor a diferença entre os dois paradigmas se tomarmos a questão pelo ponto de vista da razão. Temos então uma razão centrada no sujeito e uma razão centrada na comunicação*”. F.B. Siebencichler. op. cit. p. 63.

82. F.B. Siebencichler. op. cit. p. 62.

83. “*A teoria da linguagem proposta por Searle (uma teoria geral dos speech acts) pode então ser considerada como uma teoria da ação lingüística (e é nesse sentido que ela é importante para Habermas)...*”. T. C. de Magalhães. *Filosofia Analítica - de Wittgenstein à Redescoberta da Mente*. Belo Horizonte: UFMG, 1997, p. 133.

comunicação de G.H. Mead, os elementos que serão os principais pilares desta nova formulação teórica com a qual passa, a partir daí, a se ocupar.

Faz-se, assim, a *virada lingüística* no pensamento habermasiano. Uma virada, até certo ponto, tardia, já que desde o final do século XIX, a filosofia já havia transposto o sujeito e se voltado para a linguagem. Mas, embora tardia, tal “virada” foi no caso de Habermas de uma fertilidade pouco vista, sobretudo por suas conseqüências para o âmbito de sua reflexão social e ética posterior, pois:

*“No paradigma da comunicação proposto por ele o sujeito cognoscente não é mais definido exclusivamente como sendo aquele que se relaciona com objetos para conhecê-los ou para agir através deles e dominá-los. Mas como aquele que, durante seu processo de desenvolvimento histórico, é obrigado a entender-se junto com outros sujeitos sobre o que pode significar o fato de “conhecer objetos” ou “agir através de objetos”, ou ainda, “dominar objetos ou coisas”<sup>84</sup>. [grifos nossos]*

Abandonando o paradigma da consciência, Habermas deu um salto, inacessível a Adorno<sup>85</sup> e Horkheimer, pois a razão pôde, agora, no âmbito do paradigma da linguagem, receber um estatuto mais abrangente e ultrapassar a esfera da razão instrumental.

Com este novo programa, inicia-se uma nova fase na produção habermasiana, rumo à elaboração de sua *Teoria do Agir Comunicativo*, cuja sistematização estará concluída no início da década de 80, até lá são vários anos de discussões que resultam na produção de textos<sup>86</sup> que preparam este caminho.

---

84. F.B. Siebeneichler. op. cit. p. 62.

85. “Adorno, como sabemos, tinha empreendido um trabalho sério de superação do paradigma da filosofia do sujeito, tentando reconciliar o sujeito com o objeto, com a natureza. Todavia, não conseguiu ultrapassar o nível de uma teoria dialética negativa”. Ibidem.

86. Cujos principais são “Observações propedêuticas para uma teoria da competência comunicativa”, de 1971, “Teorias da Verdade”, de 1972 e “Que significa Pragmática Universal?”, de 1976.

Habermas considera que as principais vantagens oferecidas pela virada lingüística são tanto objetivas, quanto metódicas e se expressam na saída do círculo aporético, que encerrava o paradigma da consciência, e na resolução do problema da individualidade, absolutamente insolúvel no interior da filosofia do sujeito. Assim, quedam superadas as quatro limitações principais do paradigma anterior, a saber: - aporia da auto-consciência como ponto de partida, que impossibilitava uma auto-objetivação, necessária para uma crítica à razão instrumental, - ruptura com a concepção da Teoria do objeto, própria à filosofia do sujeito, - crítica ao dualismo dos conceitos fundamentais da filosofia da consciência e, finalmente, - superação da antiga concepção da linguagem como um “*modelo de subordinação de nomes a objetos*” ou como mero “*instrumento de comunicação que permanece fora do conteúdo dos pensamentos*”<sup>87</sup>.

Pode-se, assim, dizer que as principais conseqüências desta mudança de paradigma, ocorrida no pensamento habermasiano, foram: superar o modelo de um sujeito isolado; retirar a linguagem do lugar de mero instrumento, que apenas possibilitava a relação entre um sujeito cognoscente e um objeto a ser conhecido, e tê-la elevado ao posto de *medium* que torna possível, portanto, toda relação intersubjetiva.

Isso significa a descoberta da linguagem como o elemento indispensável a toda comunicação humana. Tal descoberta fez emergir, por sua vez, três questões principais: - a problemática do *entendimento* mútuo, - a do *sentido* das palavras usadas e - a do sentido do ser das coisas mediadas pelo *uso* das palavras<sup>88</sup>.

Deixando o lugar de instrumento e ocupando o de *medium*, a linguagem, como principal mediador das relações intersubjetivas, evidenciou, ainda, que se trata de uma comunidade de sujeitos e não, como postulava a filosofia da consciência, de um sujeito

---

87. PPAI. 53 - 55.



isolado que se dirige apenas a objetos e toma o outro como um indesejável limite a seu Eu.

Ao contrário, o paradigma da linguagem conduz a três importantes conclusões: - a de que não existe um sujeito privilegiado capaz de constituir-se ou de conhecer sem um outro. Por conseguinte, não há um sujeito limitado por outro, os diversos sujeitos cooperam entre si para a constituição das identidades recíprocas e do próprio conhecimento e a de que a sociedade é composta de sujeitos falantes, desta maneira, ser *falante* torna-se a principal determinação do sujeito. Logo, diferentemente da relação, própria ao paradigma da consciência, entre sujeito e objeto, caracterizada por uma evidente assimetria, no paradigma da linguagem, a relação é simétrica, pois, falante e ouvinte revezam entre si seus lugares, o que evidencia que não há um sujeito predominante sobre o outro. E, finalmente, - a de que a linguagem exerce a importante função de *abrir* o mundo da vida<sup>89</sup>. Quer dizer, aprender uma língua implica, ao mesmo tempo, apreender um novo mundo da vida, pleno de sentidos próprios. Deste modo, a linguagem constitui o *medium*<sup>90</sup> através do qual um mundo da vida comum pode ser partilhado por uma comunidade de sujeitos que compartilham a mesma língua.

Ao realizar esta virada lingüística, Habermas adota, num primeiro momento, como ponto central de sua reflexão, a questão da *significação*, porém, ele e Apel constatarem que, deter-se no *limites do semanticismo*, cria um obstáculo à plena utilização do novo paradigma<sup>91</sup>. Assim, eles ultrapassam o aspecto semântico, que era

---

88. A partir de indicações em *PPM*, 57.

89. Conceito que será explicitado no tópico 3 deste capítulo.

90. Mais do que um *medium*, a linguagem é apreendida como "*norma imanente*", aspecto que será extremamente relevante para a formulação ética.

91. *PPM*, 55.

típico à maioria dos filósofos da linguagem, direcionando-se, sobretudo, ao aspecto *pragmático*.

Cabe, aqui, recordar que as três dimensões da linguagem são:

- a dimensão sintática: que implica a relação dos sinais entre si; - a semântica: que implica a relação dos sinais com os objetos; e - a pragmática: que expressa a relação dos sinais com os sujeitos, isto é, o *uso* que os falantes fazem dos sinais ou, ainda, os *efeitos* produzidos pelo uso dos sinais feito pelos sujeitos.

Assim, além do primeiro movimento, referente à virada *lingüística*, efetuado por todos aqueles que ingressaram no novo paradigma<sup>92</sup>, Apel e Habermas seguiram, também, um outro movimento subsequente, um segundo passo, que merece a devida ênfase, no interior mesmo da linguagem, preterindo a reflexão do foco *semântico* em favor do *pragmático*<sup>93</sup>. Daí a denominação atribuída à mudança ocorrida no pensamento desses (e de outros) autores de *virada lingüístico-pragmática*.

Esta segunda virada sugere, pois, a relevante relação entre *linguagem e ação*<sup>94</sup>. O próprio Habermas nos apresenta a principal consequência, decorrente desta virada pragmática, para a concepção filosófica partilhada com Apel: “*Após termos abandonado o modo de ver semântico e adotado o pragmático, a questão relativa à validade de uma*

---

92. Toda a primeira geração da filosofia analítica, anterior ao segundo Wittgenstein.

93. Em PU, sobretudo pp. 304/306, Habermas apresenta uma série de autores que dirigem suas análises na direção de uma *pragmática universal*, ali ele apresenta como ponto de partida de sua formulação Austin, Searle e D. Wunderlich. Já em PPM, o autor atribui a M. Dummett a iniciativa de ter dado “*o primeiro passo rumo a uma interpretação pragmática da problemática da validade*”, mais adiante ele adverte, entretanto, que tal atitude teve o caráter de uma *guinada epistêmica*, cabendo a ele, Habermas, a *guinada*, propriamente, *pragmática* (PPM, 80/81). Em FeV I, 31, Habermas reconhece também a importante contribuição de C.S. Peirce à investigação da dimensão pragmática e, antes dele, a importante formulação de Humboldt. Por isso, deveríamos, talvez, acrescentar o termo *guinada pragmático-ética*, pois tais autores e em especial o segundo Wittgenstein, com a concepção dos diferentes *usos* da linguagem, evidenciaram devidamente o aspecto pragmático, reforçado, em seguida, por Austin e Searle, com sua primeira tentativa de teorização, cabendo a Habermas e Apel o mérito de evidenciar as implicações da dimensão pragmática para o âmbito ético.

94. S.K. White. op.cit. p. 37.

*proposição não se coloca mais como um problema da relação objetiva entre linguagem e mundo, inteiramente desligado do processo de comunicação*”<sup>95</sup>.

Assim, se a virada lingüística introduz a questão da *significação*, a virada pragmática introduz a questão da *validade* e Habermas identifica uma conexão intrínseca entre *significação* e *validade* ao afirmar que:

*“não é possível dissociar plenamente questões de significação de questões de validade. Não é possível isolar, de um lado, a questão fundamental da teoria da significação, isto é, o que significa compreender o sentido de uma expressão lingüística, e, de outro lado, a questão referente ao contexto em que essa expressão pode ser aceita como válida. Pois, não saberíamos o que significa compreender o sentido de uma expressão lingüística, caso não soubéssemos como utilizá-la para nos entendermos com alguém sobre algo. (...) Na linguagem, as dimensões da significação e da validade estão ligadas internamente*”<sup>96</sup>.

Tendo, pois, evidenciado a relação entre linguagem e ação, a virada pragmática apontou, conseqüentemente, a relação intrínseca entre significação e validade. Habermas, prontamente, percebeu que ali estava a chave para a resolução de muitas questões, até então, sem respostas, sobretudo aquela referente à defesa da ‘verdade’ no âmbito prático.

Desta maneira, a principal conseqüência da inclusão da perspectiva pragmática foi a descoberta da relação entre significação e validade, a partir do que Habermas vislumbrou a possibilidade de responder, satisfatoriamente, à questão da defesa da ‘verdade’ no âmbito prático, o que se colocava, até então, como um problema insolúvel<sup>97</sup>. Não menos importante, foi que a dimensão pragmática evidenciou a

---

95. PPM, 123.

96. PPM, 77. Por coerência, a citação foi alterada: o tradutor usou ‘significado’, enquanto adotamos, aqui, *significação*.

97. Aspecto que será tematizado no último tópico do presente capítulo.

proximidade entre ação e linguagem, possibilitando a elaboração de uma *ética do Discurso*.

Em outras palavras, a ênfase conferida à dimensão pragmática da linguagem, ao revelar a relação intrínseca entre falar e agir, possibilitou, assim, a defesa da possibilidade de uma ética que retira seus fundamentos do interior da própria linguagem.

Além disso, a introdução do paradigma da linguagem deslocou a pergunta própria à filosofia da consciência: “*como é possível conhecer?*”, para a pergunta central da filosofia da linguagem, a saber: “*como é possível entender-se com os outros sobre algo no mundo?*”

Tal deslocamento apresenta a linguagem como um *processo de comunicação intersubjetiva*, que descortina, assim, dois problemas: o problema do *entendimento* e o problema da *racionalidade comunicativa*, como desdobramentos lógicos deste processo. Pois: “*Ao deslocar seu foco para linguagem e ação, o objetivo de Habermas foi esclarecer como a interação lingüística contínua formou para si um senso de racionalidade que não é redutível às dimensões estratégica ou contextual*”<sup>98</sup>. Problemas que serão abordados no tópico seguinte.

Neste tópico apresentamos a virada lingüístico-pragmática no pensamento habermasiano, que constitui a primeira transformação da ética kantiana operada pela ética do Discurso. Vem a ser, o abandono do paradigma da consciência, que conduzia a diversas aporias, em favor da introdução de outro paradigma que encontra na linguagem, além de uma importante temática, a maneira de superar, definitivamente, tais aporias e responder perguntas que, no interior daquele paradigma, eram consideradas insolúveis.

---

98. Ibidem.

No tópico seguinte apresentamos as bases que Habermas utiliza para propor uma Teoria Pragmático-Formal da Significação, que generaliza o conceito de validade e resulta na transformação da razão prática numa *racionalidade comunicativa*.

### **3.2 - A generalização do conceito de validade e a racionalidade comunicativa:**

Vimos, acima, que a *virada lingüístico-pragmática* descortinou um novo horizonte na reflexão habermasiana, sobretudo por ter revelado a relação entre linguagem e ação e, por extensão, entre significação e validade. Tal relação constitui a base para a formulação de sua Teoria Pragmático-Formal da Significação, no interior de uma *pragmática universal*, um dos pilares da teoria de Habermas. Pois, ao apreender esta relação, Habermas pôde trilhar um novo caminho e contestar todos que, no âmbito pragmático da linguagem, consideravam ser possível apenas análises do ponto de vista empírico, e optar, juntamente com Apel, por realizar um tipo de procedimento *formal* capaz de avaliar as condições **de todo possível entendimento**, o que ele denominou *pragmática universal* e Apel, *pragmática transcendental*. Oportunamente apresentaremos a distinção entre a formulação habermasiana e a proposta apeliiana. Porém, no momento, explicitaremos os elementos a partir dos quais Habermas reinterpreta a relação entre significação e validade, mostrando como desta reinterpretação resulta sua proposta de uma Teoria Pragmático-Formal da Significação (3.2.1) que, por sua vez, possibilita a introdução do conceito de racionalidade comunicativa (3.2.2).

#### **3.2.1 - Bases da teoria pragmático-formal habermasiana da significação:**

Após descobrir a relação intrínseca entre significação e validade, o ponto de partida de Habermas foi estabelecer uma comparação entre diferentes teorias que visam

responder à pergunta: “*que significa usar (corretamente) e compreender uma expressão lingüística (bem formada)?*”<sup>99</sup> Habermas encontrou, inicialmente, três teorias que buscam respostas para tal questão: - a Teoria Semântica Intencionalista (de Grice a Benett/Schiffer), - a Teoria Semântica Formal - ou da Verdade (de Frege, 1<sup>o</sup> Wittg. a Dummett) e - a Teoria Pragmática Formal do Uso (inaugurada pelo 2<sup>o</sup> Wittgenstein).

A primeira toma como objeto, apenas, o que o falante *quer dar a entender* com sua expressão lingüística numa dada situação. A segunda ocupa-se das condições em que uma proposição pode ser tomada como verdade e, neste caso, compreender o seu sentido implica saber o que a torna verdadeira (ou válida, pois, o sentido corresponde à validade). E a terceira relaciona todo o sentido aos *contextos de interação*, no interior dos quais se dão os jogos de linguagem, já que a expressão lingüística exerce *funções práticas* dentro de uma determinada forma de vida.

A semântica **intencionalista**, iniciada por H.P.Grice e seguida por J. Bennet e St.R.Schiffer, preocupa-se unicamente com o que o falante quer dizer numa determinada situação, ao utilizar uma expressão. Ou seja, o falante com o seu proferimento<sup>100</sup> ‘p’, quer produzir no ouvinte um efeito ‘x’. Por isso, importa aqui apenas a *intenção* do falante.

Logo, a teoria intencionalista relaciona a *significação* à *intenção* que tem o falante ao proferir uma expressão. Em outras palavras, o sentido de um proferimento não pode ser compreendido fora da intenção pretendida pelo falante ao emitir sua expressão. Neste caso, a linguagem é, aqui, concebida como mero instrumento que o falante utiliza para comunicar ao ouvinte a sua intenção. Conseqüentemente, esta teoria ignora a autonomia já presente na estrutura interna da própria linguagem.

---

99. PPAI. 33.

100. Cabe antecipar uma definição: *proferimento* significa a inserção de uma proposição num ato de fala.

E uma vez que o efeito visado pelo falante implica que o ouvinte *conheça* e *aceite*, ainda que parcialmente, a sua intenção, a resposta que a teoria intencionalista oferece é que *compreender* e *usar* uma expressão corretamente implica em saber o que faz com que o ouvinte, efetivamente, possa conhecer e aceitar a intenção pretendida pelo falante.

A semântica **formal**, iniciada por Frege e seguida pelo 1º Wittgenstein e por M. Dummett, analisa as condições que tornam uma proposição verdadeira. Por isso, ela centra sua atenção na *forma gramatical das expressões lingüísticas* e confere à linguagem uma independência em relação à intenção do falante. Sendo assim, diferentemente da anterior, a teoria semântica formal já reconhece a autonomia da linguagem, ao pressupor o privilégio do *sentido* sobre a intenção.

Por conseguinte, aqui, importa apenas o sistema de sinais e regras da linguagem. E, através de uma análise da linguagem se descobre a dimensão de sua *construção lógico-semântica*. Desta maneira, é a própria linguagem que possibilita a descoberta de suas características. Contudo, se por um lado esta concepção já considera a autonomia, por outro lado, ela limita sua análise, apenas, à função de representação da linguagem, incorrendo, portanto, na *falácia descritiva*, isto é, na concepção segundo a qual a única função da linguagem é representar ou descrever os fatos.

Ao fixar sua análise à dimensão representativa da linguagem, a teoria semântica formal relaciona o sentido da proposição às condições de *sua validade*. Logo, a significação surge da compreensão do *dito* verbal, em relação ao estado de coisas que o torna válido. E, uma vez que, o sentido de uma proposição é o *estado de coisas* que ela *descreve*, esta proposição será verdadeira somente quando o estado de coisas expresso existir ou for o caso. Portanto, a resposta apresentada pela teoria semântica formal é a seguinte: *compreendemos uma proposição quando conhecemos as condições sob as*

*quais ela é verdadeira.* Neste caso, a significação inclui não só a proposição, mas também as suas condições de verdade, reafirmando a conexão interna entre significação e validade.

Finalmente, a teoria da significação segundo o **uso**, iniciada pelo 2º Wittgenstein, analisa os contextos usuais de interação, no interior dos quais as expressões lingüísticas desempenham funções determinadas. Aqui se evidencia, portanto, a relação entre a linguagem e a *praxis* intersubjetiva, ou seja, entre linguagem e ação. Por isso, opondo-se às duas anteriores, esta concepção considera mais importante que a intenção e o sentido, implícitos na expressão, o contexto de uso do *proferimento* que, já se esclareceu, constitui a inserção de uma proposição num ato de fala.

Deste modo, como o próprio nome revela, a teoria *pragmática formal do uso* relaciona a *significação* ao *uso* que é feito da expressão na interação. E, tendo o 2º Wittgenstein descoberto a diversidade de usos das proposições, a resposta aqui encontrada é que *compreender* e *usar* uma expressão corretamente implica em apreender o sentido que, por sua vez, depende da compreensão do uso que dela é feito num dado proferimento.

Embora estas reflexões sejam bastantes interessantes, o mais importante, para nós, destas três teorias da significação é que Habermas reconhece em cada uma delas uma diferente pretensão à validade. Vejamos: a teoria intencionalista une significação e validade partindo da *intenção* do falante, neste caso a pretensão que surge é à *veracidade*, a teoria semântica une significação e validade enquanto uma proposição referida a *algo no mundo*, neste caso surge a pretensão à *verdade* e a teoria pragmática do *uso* une sentido e validade em relação ao contexto de uso, neste caso a pretensão que surge é à *correção*.



Tendo, assim, encontrado estas três diferentes pretensões à validade, Habermas retoma, ainda, uma quarta teoria que procura responder à pergunta pela significação. Trata-se da Teoria dos Atos de Linguagem, que Austin propôs e Searle desenvolveu buscando explicitar, mais detalhadamente, a *relação* da linguagem com a *praxis* interativa numa forma de vida, já introduzida com a teoria pragmática do uso pelo 2<sup>o</sup> Wittgenstein.

Desta teoria de Austin, o mais relevante é a concepção de *atos ilocucionários*, que Habermas redefine como *força ilocucionária*.

Considerando as duas fases de Austin: a primeira na qual ele identifica dois diferentes tipos de atos de fala: os constatativos e os performativos, e considera que apenas nestes últimos o dizer implica um fazer e a segunda, onde ele reformula a anterior a partir do conceito de *força ilocucionária*, quando “dizer é fazer” torna-se próprio não de alguns, mas de *todos* os atos de fala e estabelece que todo ato de fala possui três dimensões, a saber, a *locucionária*: relativa ao conteúdo do ato de fala, a *ilocucionária*: relativa ao aspecto, propriamente, pragmático, a partir do qual se faz o que se diz e a *perlocucionária*: relativa aos efeitos provocados no(s) ouvinte(s), aqui, é sobretudo a segunda que tem importância para Habermas.

Pois, a descoberta feita nesta segunda fase evidencia, de maneira irrevogável, a dimensão pragmática não de um tipo, mas de todos os atos de fala, logo, o falante, ao dizer algo, realiza *sempre* um ato ilocucionário [isto é, um ato realizativo ou performativo]. Deste modo, a dimensão ilocucionária, além de fixar o modo como uma proposição é usada, traz em si as *obrigações iminentes* ao ato de fala. Por exemplo: “Eu *digo* que ‘A’”: o verbo *digo* já constitui o aspecto pragmático, pois, explicita a relação e o compromisso assumido pelo falante com seu proferimento. Isto é, indica o

uso que o falante faz de seu proferimento e as obrigações ilocucionárias com ele assumidas<sup>101</sup>.

Entretanto, apesar desta importante descoberta, Habermas critica a Austin o fato de atribuir a racionalidade apenas ao conteúdo proposicional, destituindo, assim, a dimensão ilocucionária de toda a predicação racional. Ou seja, segundo Austin só pode ser dito válido ou verdadeiro o conteúdo da emissão e nada se pode dizer da emissão propriamente dita.

Por isso, embora reconhecendo a importância de todas estas teorias mencionadas, Habermas se permite discordar delas em importantes aspectos, razão pela qual irá propor uma releitura, que constitui, na verdade, sua formulação de uma *Teoria Pragmático-formal da Significação*. Para isso foi necessário uma outra concepção, que vemos a seguir.

A contribuição essencial para a formulação habermasiana de uma Teoria Pragmático-Formal da Significação foi o *esquema das funções da linguagem* proposto, em 1934, por K. Bühler, que aponta a tríplice relação da expressão lingüística: com o *falante*, com o *mundo* e com o *ouvinte*. Para associá-lo à teoria dos atos de fala, Habermas retira-o de seu contexto de surgimento, fortemente influenciado por uma psicologia da linguagem, ampliando tanto o seu enfoque semiótico, quanto a interpretação destas três funções.

Habermas vê neste esquema a possibilidade de formular uma *tese geral* que superasse a visão tradicional segundo a qual a linguagem não passava de um instrumento, com a única função de descrever o mundo. Assim, a partir do esquema de Bühler, Habermas estabelece que todo proferimento corretamente utilizado tem os objetivos de:

---

101. Cf. *PPM*. 72.

- a) expressar vivências ou intenções do falante, o que destaca a função *expressiva* da linguagem e se refere diretamente ao próprio *falante*;
- b) descrever ou apresentar estados de coisas do mundo, o que destaca a função *representativa* (ou *descritiva*) da linguagem e se refere, justamente, ao *mundo* e, finalmente
- c) estabelecer relações entre falante(s) e ouvinte(s), o que destaca a função *apelativa* ou *interpelativa* da linguagem e se dirige, mais diretamente, ao *ouvinte*.

Deste modo, o esquema de Bühler coincide inteiramente com o propósito de Habermas de sustentar que “a linguagem representa um Medium, que cumpre simultaneamente três funções diferentes, mas ligadas internamente”<sup>102</sup> as, mencionadas, funções de expressar vivências ou intenções do *falante*; apresentar estados de coisas no *mundo* e estabelecer relações entre falante e *ouvinte*.

Nesta tríplice função desempenhada pela linguagem encontram-se as três dimensões do “*entender-se/sobre algo/com alguém*”<sup>103</sup>, evidenciando, portanto, a tríplice relação entre o sentido de uma expressão lingüística e a) o que o falante **quis dizer** com ela; b) o que é **dito**, efetivamente, com ela e c) o modo de seu **uso** no ato de fala<sup>104</sup>.

O esquema de Bühler constitui para Habermas um motivo a mais para distanciar-se da dimensão puramente semântica e, cada vez mais, privilegiar a dimensão pragmática, levando-o a explicitar melhor o aspecto da significação em sua direta relação com a validade. Por isso, Habermas buscará extrair, ao máximo, as conseqüências desta relação intrínseca apontada entre a significação e a validade.

Portanto, é a perspectiva *pragmática* que evidencia que as pretensões à validade, anteriormente encontradas, desempenham um papel decisivo nas questões do

---

102. PPM, 34.

103. Ibidem.

104. PPM, 106.

entendimento<sup>105</sup> e da racionalidade, pois, compreender o sentido de uma expressão, neste contexto, implica que se identifique as *pretensões* por ela erguidas, que se conheça as *condições* que as tornam aceitáveis e que se saiba avaliar as *razões* que justificam tais pretensões<sup>106</sup>. Deste modo, não basta compreender o conteúdo proposicional de um ato de fala, é preciso também compreender os efeitos ilocucionários decorrentes da sua emissão.

Cabe, aqui, distinguir os efeitos ilocucionários, dos *fins ilocucionários*. Habermas constata que todo ato de fala tem sempre por meta os *fins ilocucionários*. O principal fim ilocucionário é, justamente, o *entendimento* intersubjetivo. Pois, o paradigma da linguagem revela que *entender-se com os outros sobre algo* é o principal *télos* da linguagem. O entendimento, por seu turno, encontra-se subdividido em: a) compreender a significação do dito e b) reconhecer a validade do proferimento<sup>107</sup>.

Com efeito, o *télos* do entendimento é inerente ao próprio *medium* linguagem<sup>108</sup>. Por este motivo, os fins ilocucionários não podem ser confundidos com meros efeitos ilocucionários, melhor dizendo, perlocucionários<sup>109</sup> (ou seja, efeitos que a força ilocucionária produz nos ouvintes). Pois, não se pode tomar o objetivo ou *télos* do entendimento como algo a ser alcançado de maneira causal, ou seja, a reação do ouvinte, ao dar o seu “sim” ou “não”, constitui uma tomada de posição racionalmente motivada, intrínseca ao processo de comunicação, e não apenas um mero ‘efeito’ adicional, causal ou casual, produzido pelo ato de fala e é neste sentido que as pretensões à validade desempenham um papel essencial.

---

105. As implicações com relação ao entendimento referem-se diretamente à *pragmática universal*, cujo objetivo é *reconstruir as condições de todo entendimento possível*. No item seguinte veremos as implicações com relação à questão da racionalidade.

106. Serão explicitadas melhor ao tratarmos da racionalidade comunicativa.

107. PPM, 68.

108. Com a virada lingüístico-pragmática, a linguagem tornada *medium* indica seus próprios fins iminentes que são, exatamente, os fins ilocucionários mencionados acima.

Como vimos, cada uma das teorias da significação analisadas, ao responder àquela questão central do sentido, sugeria apenas uma pretensão à validade, isto porque, de fato, cada uma considerava apenas uma das funções da linguagem. A primeira considerava a *intenção* sugerindo, portanto, a *veracidade* do falante, a segunda o sentido do *dito*, ou seja, a sua *verdade* e a terceira o contexto do *uso* ou a sua *correção*.

Diferentemente, para formular sua Teoria Pragmático-Formal da Significação, Habermas considera a dimensão pragmática da linguagem de maneira **ampla**, relacionando a pergunta pelo sentido à pergunta pela **ampla** validade de um proferimento. Por este motivo, significação e validade não podem mais ser consideradas de modo restrito ou independentemente da situação da comunicação intersubjetiva.

Ora, se toda proposição está, ainda que implicitamente, inserida num ato de fala, compreender o sentido de um proferimento tem que implicar o pressuposto de que os atos de fala visam o *entendimento mútuo*. Ou seja, seria impossível compreender o sentido de um proferimento sem considerar a sua função de produzir um acordo, vem a ser: “*entender-se sobre algo com alguém*”.

O conceito de acordo (entendimento mútuo) implica que ele é válido para os participantes. Sendo assim, compreender o sentido de um proferimento implica, por sua vez, saber como ele pode ser usado por um falante que visa entender-se sobre algo com alguém. Neste caso, trata-se de conhecer as condições nas quais tal proferimento pode ser aceito como válido.

Habermas diferencia, então, o simples “entender uma expressão lingüística” do “entender-se sobre algo através de um proferimento a ser reconhecido como válido”. Apenas, no segundo caso, as pretensões à validade, erguidas pelo proferimento, poderão

---

109. Vide a distinção à página 55.

ser aceitas ou criticadas. É também diferente que o proferimento seja *tido* como válido e seja realmente válido. Pois, no segundo caso, o acordo foi obtido *racionalmente* e no primeiro trata-se de um acordo meramente fático, cuja validade é questionável. Além disso, “entender-se sobre algo *com alguém*” é diferente de um mero entendimento que um sujeito tem sobre um objeto, pois, apenas o primeiro caso pode resultar num acordo normativo, isto é, considerado efetivamente válido, já que, somente neste caso, as pretensões à validade foram racionalmente aceitas.

Segundo Habermas, portanto, o *entendimento mútuo* desempenha a função de um *conceito normativo*, que ultrapassa a simples compreensão de uma expressão gramatical. *Entendimento* implica, pois, que as pretensões à validade erguidas pelo falante em seu ato de fala são aceitas pelo ouvinte. Por esta razão, **o acordo a que chegam os participantes de uma interação lingüística é medido pelo reconhecimento intersubjetivo, não de uma mas, de todas as pretensões à validade erguidas pelo falante com seu ato de fala.**

Com isso, Habermas demonstra que a dimensão da validade é inerente à linguagem, podendo, assim, ser *generalizada*. Pois, todas as funções da linguagem unem um aspecto da validade à significação. Logo, a teoria pragmático formal adota, como seu conceito central, não apenas uma das pretensões à validade (verdade, veracidade ou correção) como as demais, mas um *conceito generalizado de validade*, que Habermas emprega com um forte teor *epistêmico* no sentido de *aceitabilidade racional*<sup>110</sup>, já que as pretensões à validade erguidas num ato de fala só podem ser **aceitas por razões.**

---

110. Cf. C. Lafont. “Universalismo y pluralismo en la ética del discurso”, onde encontramos interessantes referências à questão da aceitabilidade racional, entre as quais: “alguém está justificado a acreditar em algo se suas razões são (ou resultarem ser) convincentes para todos”. C. Lafont. op. cit. p. 45.

Habermas pôde, assim, interpretar as funções da linguagem em correspondência com as respectivas pretensões à validade. Este conceito generalizado de validade, no interior de uma pragmática, torna possível a resposta à questão principal de toda teoria da significação: “*que significa compreender e usar uma expressão lingüística?*”, com a seguinte tese: “*Nós compreendemos um ato de fala quando sabemos o que o torna aceitável (ou válido)*”<sup>111</sup>.

Desta maneira, Habermas demonstra a ligação intrínseca entre significação e validade, pois, a validade depende das condições pragmáticas não apenas do entendimento, mas da própria compreensão da linguagem. Neste sentido, pode-se melhor captar o breve comentário feito sobre a linguagem ser, mais que um *medium*, também norma imanente.

A partir disso, Habermas, então, associa a cada uma das funções da linguagem uma determinada pretensão à validade, estabelecendo, assim, a seguinte relação:

<b>Função da linguagem:</b>	<b>que implica:</b>	<b>pretensão a ela associada:</b>
- expressiva	entender-se	→ veracidade
- representativa	sobre algo	→ verdade
- apelativa	com alguém	→ correção

Portanto, a partir da relação entre significação e validade associada às funções da linguagem, Habermas conseguiu responder de maneira mais ampla e satisfatória à pergunta pelo uso e compreensão de uma expressão lingüística. Todavia, cabe destacar, ainda, dois importantes aspectos desta concepção, antes de passarmos ao item seguinte.

111. PPM, 127.

Em primeiro lugar é importante ressaltar que Habermas, ao retomar o conceito de *força ilocucionária*, proposto por Austin, como uma peça central para clarificar o uso dos proferimentos lingüísticos, visa enfatizar, através dele, a *dupla estrutura do ato de fala*, expressa nos dois aspectos: o *conteúdo proposicional* e, justamente, sua *força ilocucionária*. Nas palavras de Habermas:

*“o ato de fala explícito satisfaz em sua estrutura superficial a forma padrão se se compõe de uma parte ilocucionária e uma parte proposicional. O elemento ilocucionário consiste em um ato ilocucionário que se executa com ajuda de uma sentença performativa (...). Este componente performativo necessita ser completado com um componente proposicional, que se forma com a ajuda de uma sentença de conteúdo proposicional”<sup>112</sup>.*

Habermas parte, então, dessa dupla estrutura do ato de fala para caracterizar também a dupla estrutura da linguagem. Assim sendo, ele aponta que os dois componentes dos atos de fala: o *ilocucionário* e o *proposicional* podem variar independentemente um do outro. Neste caso, um mesmo conteúdo proposicional pode ser associado a diferentes componentes ilocucionários e vice-versa. Isso revela o que Habermas apresenta como uma *“desconexão de componente ilocucionário e componente proposicional”<sup>113</sup>* na formação e transformação dos atos de fala.

Tal desconexão, segundo Habermas, é condição essencial para a diferenciação da dupla estrutura da linguagem, isto é, para a separação dos dois níveis de comunicação nos quais falante(s) e ouvinte(s) devem se entender simultaneamente se querem comunicar reciprocamente suas intenções. Habermas, neste ponto, volta a uma distinção com a qual já havia se deparado anteriormente<sup>114</sup>, entre dois planos:

---

112. PU. 335.

113. PU. 341.

114. No texto “Observações propedêuticas para uma teoria da competência comunicativa”, de 1971.



1) o plano da *intersubjetividade*, onde falante(s) e ouvinte(s) estabelecem relações a partir de atos *ilocucionários* que possibilitam que se entendam reciprocamente;

2) o plano dos *objetos* ou experiências e estados de coisas, sobre os quais falante(s) e ouvinte(s) buscam se entender frente à função comunicativa determinada por 1).

Deste modo, os níveis de relação interpessoal e o do conteúdo sobre os quais se pode analisar todos os proferimentos equivalem, na forma padrão, ao conteúdo *ilocucionário* e ao *conteúdo proposicional* do ato de fala, onde o aspecto *ilocucionário* determina o sentido em que o conteúdo proposicional é empregado, enquanto que o complemento desse ato de fala define o conteúdo que sob a função comunicativa determinada é entendido ‘*como algo*’.

Habermas afirma, portanto, que “*os participantes em um diálogo, ao satisfazer a dupla estrutura da linguagem, têm que comunicar simultaneamente em ambos os níveis, têm que unir a comunicação de um conteúdo com a comunicação acerca do sentido em que se emprega o conteúdo comunicado*”<sup>115</sup>.

Em segundo e último lugar, poder-se-ia, ainda, perguntar “quais são as condições de validade de um proferimento?” Cabe explicitar que toda vez que se reivindica validade para um proferimento, ergue-se a pretensão de poder sustentá-lo racionalmente perante os demais participantes. Isto significa que um proferimento será válido se as pretensões à validade com ele levantadas - que exigem uma tomada de posição dos participantes com o sim ou o não - obtiverem o reconhecimento intersubjetivo, racionalmente motivado, por parte de todos os participantes.

Com efeito, as pretensões à validade oferecem a possibilidade de convergência das diferentes perspectivas dos participantes, através do reconhecimento intersubjetivo. Forçosamente, sem tal reconhecimento este ato de fala não é válido. Além disso, tais

---

115. PU. 342.

pretensões erguidas pelo proferimento e a ulterior tomada de posição dos participantes exige que o falante apresente razões a seu favor, as quais poderão ser reconhecidas ou criticadas pelos demais participantes. Sendo assim, as pretensões à validade só podem ser honradas através de razões, ou seja, **discursivamente**. Com isso, evidencia-se que no *discurso* trata-se de apresentar razões que possam ser aceitas por todos os participantes.

Neste caso, para sustentar a pretensão à validade erguida, o falante dispõe de razões, específicas para cada tipo de ato de fala que, potencialmente, podem ser apresentadas a favor de seu proferimento. Ao avaliar as pretensões, as razões tornam-se parte das condições da aceitabilidade de um proferimento<sup>116</sup>. Tais condições devem ser objetivas para que os participantes possam captá-las no próprio conteúdo semântico das expressões lingüísticas usadas pelo falante, ao requerer a validade para um proferimento, através de seu ato de fala.

Deste modo, compreender um ato de fala exige, ainda, o conhecimento dos tipos de razões que poderiam ser apresentadas pelo falante com o objetivo de satisfazer a pretensão erguida ao proferir o seu ato de fala. Ou, nas palavras de Habermas, “*nós compreendemos uma ação de fala quando conhecemos o tipo de razões que um falante poderia aduzir, a fim de convencer um ouvinte de que ele, em certas circunstâncias, está autorizado a exigir validade pra seu proferimento*”<sup>117</sup>.

Assim, na perspectiva pragmática as pretensões à validade passam a desempenhar um papel essencial na questão da significação. Veremos, a seguir, que elas também ocupam uma posição decisiva na questão da racionalidade, que passa a ser definida em função da *conexão estrutural* entre estes três importantes noções

---

116. PPA, 127.

117. Ibidem.

mencionadas ainda agora: as *condições de validade*, as *pretensões à validade* e as *razões para a resolução das pretensões à validade*.

### 3.2.2 - A racionalidade comunicativa:

O tema da racionalidade merece uma atenção especial por ocupar um lugar de destaque na reflexão habermasiana. Na verdade, somente a partir de uma ‘recuperação’ do conceito de *racionalidade* Habermas pôde enfrentar as críticas dirigidas à formulação kantiana e levar a bom termo seu projeto de renovar a Teoria Crítica, sem abandonar o propósito inicial da Escola de Frankfurt de realizar uma crítica da *razão instrumental*. Não é, portanto, casual que a *racionalidade* esteja entre os três temas centrais de sua obra fundamental, *Teoria do Agir Comunicativo*. Vemos, sobretudo no primeiro volume, uma tematização exaustiva do que ele denominou *racionalidade da ação e racionalização social*.

Já na Introdução do volume Habermas nos diz: “ *A racionalidade das opiniões e das ações é um tema que tradicionalmente vem sido tratado em filosofia. Pode-se inclusive dizer que o pensamento filosófico nasce da reflexão da razão encarnada no conhecimento, na fala e nas ações. O tema fundamental da filosofia é a razão*”<sup>118</sup>. [grifos nossos]

Habermas defende, portanto, que ainda hoje, em todos os âmbitos de reflexão (sobretudo filosóficos), a despeito de toda a crise da razão, apenas o recurso a algum tipo de racionalidade serve de apoio a toda argumentação de fato consistente.

No momento em que Habermas introduz o tema da racionalidade, com o objetivo inicial de propor uma definição *preliminar do conceito*, ele assinala a “*estreita relação entre racionalidade e saber*”<sup>119</sup>. Esta relação se faz de maneira estreita devido à

---

118. TAC I, 15.

119. TAC I, 24.

*estrutura proposicional* de nosso saber, ou seja, pelo fato de que nossas opiniões possam ser expressas sob a forma de enunciados.

Todavia, Habermas não se prende à questão do saber, não por ignorar a *racionalidade epistêmica*<sup>120</sup>, mas por considerar que a racionalidade, no paradigma da linguagem, refere-se menos ao conhecimento e à sua aquisição e mais à maneira pela qual “*sujeitos capazes de linguagem e ação fazem uso do conhecimento*”<sup>121</sup>.

Por isso, para delimitar o conceito de racionalidade, Habermas opta por analisar o predicado *racional*, ou melhor, aquilo que pode receber o predicado racional. Ele encontra, portanto, que o predicado racional pode ser atribuído, em maior ou menor grau, a pessoas e a suas manifestações simbólicas, isto é, a opiniões, ações e proferimentos lingüísticos, que visam expressar um saber. Mas o que se viu até aqui não responde ainda à questão: o que dizemos quando denominamos uma pessoa ou uma ação de racional ou irracional?

Algumas concepções, recorrendo, ainda, à proximidade entre saber e racionalidade, afirmam que, normalmente, o saber se faz criticar por não ser confiável, neste sentido, pode ser que a racionalidade de uma pessoa ou ação dependa também da confiabilidade do saber que procuram expressar.

Outra maneira a partir da qual pode-se avaliar a racionalidade de alguém é através de suas emissões e manifestações. Estas, por sua vez, se avaliam segundo as “*reações internas que entre si guardam o conteúdo semântico, as condições de validade e as razões que, se necessário, podem ser alegadas em favor da validade das emissões ou manifestações, em favor da verdade do enunciado ou da eficácia da regra de ação*”<sup>122</sup>. [grifos nossos]

---

120. Tematizada especificamente, em textos mais recentes: “Observações sobre o conceito de Racionalidade Comunicativa”, de 1996.

121. TAC I, 24.

122. TAC I, 25/26.

Deste modo, se reduz “a racionalidade de uma emissão ou manifestação à sua suscetibilidade de crítica ou de fundamentação”<sup>123</sup> e se estabelece como pressuposto de racionalidade de uma emissão ou manifestação os seguintes critérios: - expressar um saber falível, - que este saber preserve uma relação com o mundo objetivo (isto é, com os fatos) ou - que seja passível de uma *avaliação objetiva*, entendida como um processo intersubjetivo de avaliação das pretensões à validade.

Habermas aponta, porém, que o critério de racionalidade, para emissões e manifestações, que pressupõe a suscetibilidade a críticas, embora útil, apresenta dois pontos fracos: é, por um lado, demasiado abstrata e por outro demasiado estrita, uma vez que o termo *racional* não é, exclusivamente, empregado a emissões e manifestações que sejam verdadeiras ou falsas, eficazes ou não. Habermas quer, assim, defender que o segundo critério de racionalidade, relativo ao agir comunicativo, é muito mais abrangente e menos abstrato que o primeiro, que caracteriza o racionalismo crítico popperiano.

Para demonstrar tal afirmação, Habermas faz referência à versão cognitiva, em sentido estrito, do conceito de racionalidade, definido pela utilização de um saber descritivo, onde se apresentam duas direções distintas:

- 1) A utilização não comunicativa de um saber proposicional em ações teleológicas, denominada de racionalidade cognitiva-*instrumental* e
- 2) A utilização comunicativa de um saber proposicional em atos de linguagem, caracterizada por um tipo mais amplo de racionalidade, suficiente para, inclusive, abarcar a idéia antiga de *lóγος*.

Neste sentido,

*“o conceito de racionalidade comunicativa possui conotações que em última instância se remontam à experiência central da capacidade de unificar sem coações e*

---

123. TAC I. 26.

*de gerar consenso que tem uma fala argumentativa em que diversos participantes superam a subjetividade inicial de seus respectivos pontos de vista e graças a uma comunidade de convicções racionalmente motivada se asseguram de uma só vez a unidade entre o mundo objetivo e a intersubjetividade do contexto em que desenvolvem suas vidas”*<sup>124</sup>.

A análise da racionalidade, seja no primeiro caso, seja no sentido que Habermas defende, parte do saber proposicional e do mundo objetivo, contudo, pode-se distinguir esses dois tipos de análise, considerando a utilização do saber que propõem: a primeira adota uma manipulação *instrumental* e a segunda propõe o *entendimento* comunicativo.

Segundo Habermas, a análise da racionalidade, de acordo com a ênfase adotada, pode conduzir a duas direções diferentes: - a uma posição *realista*: que concebe o mundo como síntese de ‘tudo o que é o caso’ e como a base a partir da qual se define as condições da compreensão racional ou - a uma posição *fenomenológica*: que, por um giro transcendental, pergunta pelas pressuposições que todo aquele que se comporta racionalmente tem que fazer em relação ao mundo objetivo.

Habermas acrescenta, ainda, a importante relação entre racionalidade e *responsabilidade*, ao afirmar que “*somente as pessoas capazes de responder sobre seus atos podem comportar-se racionalmente*”<sup>125</sup>.

Por outro lado, as afirmações fundadas e as ações eficientes constituem também um forte indicio de racionalidade, não sendo, porém, as únicas, pois, denomina-se também *racional*, o indivíduo que acata uma norma em vigor, sendo plenamente capaz de justificar sua conduta e, ainda, aquele que é capaz de expressar verazmente seus sentimentos e aspirações.

---

124. TAC I. 27.

Deste modo, toda emissão que carrega consigo pretensões de *correção normativa ou de veracidade subjetiva* também satisfaz, de imediato, a principal exigência da racionalidade: são passíveis de justificação e de crítica.

Quem, ao agir, apresenta comportamentos absolutamente privados de modo que não seja capaz de justificar-se perante os demais, segundo critérios de valor compartilhados, definitivamente não está agindo racionalmente. Inversamente, a racionalidade daqueles que participam de uma prática comunicativa pode ser avaliada pela capacidade de justificar suas ações e afirmações quando se faz necessário e pela sua atitude diante de seu oponente.

Neste sentido, a racionalidade propriamente comunicativa faz menção à prática argumentativa, compreendida como *“instância de apelação que permite prosseguir a ação comunicativa com outro meios quando se produz um desacordo que já não pode ser decidido pelas rotinas cotidianas, nem tampouco pelo emprego direto, ou pelo uso estratégico, do poder”*<sup>126</sup>.

Por essa razão, Habermas defende que o **conceito de racionalidade comunicativa**, diretamente relacionado às universais pretensões de validade, só pode ser satisfatoriamente aclarado a partir de uma Teoria da Argumentação<sup>127</sup>. Sendo assim, a racionalidade de um sujeito capaz de linguagem e ação será, também, avaliada a partir de seu comportamento enquanto participante em uma argumentação.

Em uma análise mais recente<sup>128</sup>, Habermas, embora tomando o mesmo fio condutor aqui apresentado, retoma a questão de maneira mais simplificada e, ao mesmo tempo, complementar, razão pela qual optamos por apresentá-la, ainda que

---

125. TAC I. 32.

126. TAC I. 36

127. O que será apresentado detalhadamente no capítulo 4.

brevemente, com o propósito de tornar mais clara a exposição deste importante conceito.

Para retomar a presente análise Habermas parte, mais uma vez, da relação intrínseca entre racionalidade e saber, enfatizando não o aspecto do *ter (Haben)* o saber, mas, novamente, a questão de “*como sujeitos capazes de linguagem e ação adquirem e usam o saber*”<sup>129</sup>. Habermas mantém, assim, o deslocamento do âmbito epistemológico para o âmbito pragmático na explicação do conceito de racionalidade.

Habermas afirma que, sob a perspectiva pragmática<sup>130</sup>, encontram-se duas vias a partir das quais o saber pode ser considerado: primeiramente relacionando-o às *ações orientadas a um fim (ações teleológicas)* e, em segundo lugar, aos *proferimentos lingüísticos*.

No primeiro caso, a partir do agir teleológico, chegamos ao conceito de *racionalidade teleológica*, identificada à *razão instrumental* e, no segundo caso, considerando o “*processo lingüístico da comunidade de comunicação*”<sup>131</sup>, encontramos o conceito de *racionalidade do entendimento* ou *racionalidade comunicativa*.

Dai, Habermas aponta dois diferentes tipos de análise para explicar o significado do termo ‘*racional*’: um, comumente considerado, a partir das “*condições para intervenções orientadas a um fim no mundo de estados de coisas existentes* [e outro que ele introduz, a partir] *das condições que necessariamente devem ser cumpridas para que ao menos dois sujeitos possam se entender entre si sobre algo no mundo em uma língua*”<sup>132</sup>.

---

128. J. Habermas. “Zweckrationalität und Verständigung - Ein pragmatischer Begriff der Rationalität” (ZV) in *Pragmatik - Handbuch Pragmatischen Denkens*. Herausgegeben von Herbert Stachowiak, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1989, pp. 32-59. Tradução do Prof. Herrero.

129. ZV, 32.

130. Pois, se fosse considerada a perspectiva semântica, seria preciso introduzir a *racionalidade epistêmica* referente às opiniões, a qual, para não delongar demais, deliberadamente, deixamos de lado.

131. ZV, 32.

132. Ibidem.



Tendo essa dupla possibilidade como ponto de partida, Habermas estabelece a diferença entre dois tipos de uso da linguagem: o não-comunicativo e o comunicativo<sup>133</sup>. Quando prevalece o *uso não-comunicativo* do saber, tratam-se de *ações teleológicas*, nas quais uma “predecisão” é tomada em favor do conceito de *racionalidade teleológica*. Ao contrário, quando prevalece o *uso comunicativo* do saber proposicional em *ações lingüísticas*, a “predecisão” é tomada em favor de um conceito de racionalidade do entendimento, relacionado às antigas representações do  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  [englobando, portanto, os sentidos de *razão e linguagem*].

O segundo conceito, ainda que intuitivamente, faz apelo ao poder unificador do consenso argumentativo que, abolindo a coação, conduz os participantes à superação de suas “*concepções meramente subjetivas*”<sup>134</sup>, rumo a uma convicção racionalmente motivada, que resulta em *intelecções compartilhadas* e possibilita à comunidade, a um só tempo, a unidade do mundo objetivo e da intersubjetividade com o contexto vivido.

Segundo Habermas, tal conceito de racionalidade é alvo de críticas, não por ser impreciso mas, por ser considerado a partir da visão segundo a qual mesmo a racionalidade própria ao uso comunicativo está subordinada a traços da racionalidade teleológica.

Todavia, ele considera que a análise da relação entre esses dois diferentes aspectos da racionalidade aponta para três alternativas: a) ou a racionalidade teleológica funda a racionalidade comunicativa; b) ou a racionalidade comunicativa traz em si a racionalidade teleológica como um de seus aspectos ou, finalmente, c) ambas se entrelaçam de forma complexa, a ponto de a racionalidade teleológica e a

---

133. Esta distinção será melhor explicitada no tópico seguinte.

134. ZV. 32.

racionalidade comunicativa exigirem-se mutuamente e se remeterem entre si complementarmente.

Habermas defende a terceira alternativa, retomando a comparação entre aquelas três teorias da significação, que buscam responder à pergunta: “*que significa usar (corretamente) e compreender uma expressão lingüística (bem formada)?*”<sup>135</sup>. Isto é, a Teoria Semântica Intencionalista (de Grice a Benett/Schiffer), a Teoria Semântica Formal ou da Verdade (de Frege, 1<sup>o</sup> Wittg. a Dummett) e a Teoria Pragmática Formal do Uso (inaugurada pelo 2<sup>o</sup> Wittgenstein).

A semântica **intencionalista** se apóia na concepção ‘a)’ e defende que a racionalidade teleológica é que determina a racionalidade do entendimento, já que o sentido de um proferimento não pode ser compreendido fora da *intenção* pretendida pelo falante ao inserir uma proposição em seu ato de fala.

Já a semântica **formal** defende a hipótese ‘b)’, pois, considera o privilégio da racionalidade do entendimento em relação à racionalidade teleológica.

Finalmente, a teoria da significação segundo o **uso**, opondo-se às duas anteriores, recusa as alternativas ‘a)’ e ‘b)’ defendendo, indiretamente, a alternativa ‘c)’ que considera que a racionalidade teleológica e a comunicativa se exigem e se referem uma a outra, pois a compreensão da significação depende da compreensão do sentido do *proferimento*.

Partindo das concepções próprias a cada uma destas três teorias, da teoria dos atos de linguagem e do esquema das três funções da linguagem de K. Bühler, Habermas, através de sua teoria pragmático-formal da significação, pôde sustentar, consistentemente, a terceira alternativa. Pois, como vimos, em sua perspectiva as pretensões à validade ocupam uma posição decisiva e graças à *conexão estrutural*

descoberta entre as noções de: *condições de validade*, *pretensões à validade* e *razões* pode-se redefinir o conceito de racionalidade, relacionando-o à noção de *aceitabilidade racional* e mostrando que as *condições* exigidas para o reconhecimento das *pretensões*, erguidas num ato de fala, devem se apoiar, exclusivamente, em *razões*.

Através destas análises, Habermas pretendeu demonstrar que a racionalidade comunicativa e a racionalidade teleológica não são redutíveis uma a outra. Ou seja, existe uma relação de complementariedade entre estes dois tipos de racionalidade que, desta maneira, se tangenciam. Tal relação pode ser explicitada, sobretudo, a partir da racionalidade teleológica, uma vez que o êxito por ela visado só pode ser alcançado se os participantes, de antemão, conseguirem, minimamente, se entender. Deste modo, os efeitos *perlocucionários*, explícitos ou não, estão condicionados ao êxito *ilocucionário* de um ato de fala.

Sendo assim, a *racionalidade comunicativa* tem que ser pressuposta até mesmo pela racionalidade teleológica, podendo ser, portanto, considerada como aquela que coordena as ações, sejam ou não comunicativas, pois sem o requisito mínimo do entendimento nenhuma ação intersubjetiva pode ser bem sucedida.

Cabe ressaltar que este novo conceito de racionalidade, a *racionalidade comunicativa*, não surge inicialmente, como ocorria no paradigma da filosofia da consciência, na relação de um sujeito isolado com algum objeto do mundo, pronto a ser representado e manipulado. Ao contrário, Habermas descobre “*uma razão já operante na própria prática comunicativa*”<sup>136</sup> *encarnada*, portanto, na relação intersubjetiva estabelecida entre sujeitos capazes de linguagem e de ação, ao se entenderem entre si sobre algo.

---

135. ZV. 33.

136. PPM. 60.

Isto explica porque a problemática do saber comum ao paradigma da filosofia do sujeito, neste contexto, é deslocada para a problemática do entendimento mútuo, em torno da qual se desenvolve o conceito de racionalidade comunicativa.

Habermas esclarece, portanto, que neste novo conceito de racionalidade:

*“se cruzam as pretensões à verdade proposicional, à correção normativa e à autenticidade subjetiva no interior de um horizonte concreto do mundo que se abre lingüisticamente; por serem pretensões criticáveis, elas transcendem os contextos nos quais são formulados e nos quais elas pretendem valer. No espectro de validez da prática cotidiana de entendimento aparece uma racionalidade comunicativa que se abre num leque de dimensões. Esta oferece, ao mesmo tempo, uma medida para as comunicações sistematicamente deformadas e para desfigurações das formas de vida (...)”*<sup>137</sup>.

Assim, Habermas demonstra que o entendimento (que, cabe antecipar, caracteriza o agir comunicativo) atua como coordenador, por excelência, de todas as ações, até mesmo as teleológicas, pois, sem ele nenhuma ação pode alcançar êxito.

Conseqüentemente, Habermas realizou, efetivamente, a crítica e a superação da razão instrumental demonstrando que a **racionalidade comunicativa** é, indiscutivelmente, mais ampla que a racionalidade teleológica, por compreender não apenas o uso cognitivo<sup>138</sup>, mas também o uso ético e expressivo da linguagem. Razão pela qual é também denominada *racionalidade ético-comunicativa*.

Além disso, com esta concepção de uma *racionalidade comunicativa* Habermas superou também a concepção de razão kantiana. Pois, se Kant postula uma pura razão *a priori*, que contém *a priori* o princípio da moralidade, Habermas descobre uma racionalidade *encarnada* na própria praxis comunicativa. Ou seja, a racionalidade

---

137. Ibidem.

comunicativa, “ao contrário da figura clássica da razão prática, não é uma fonte de normas do agir. Ela possui um conteúdo normativo, porém somente na medida em que o que age comunicativamente é obrigado a apoiar-se em pressupostos pragmáticos de tipo *contrafactual*”<sup>139</sup>.

Deste modo, a racionalidade comunicativa constitui um passo decisivo em direção à *destranscendentalização* da filosofia kantiana. O que será retomado oportunamente.

Por fim, a racionalidade comunicativa “oferece, ao mesmo tempo, uma medida para as comunicações sistematicamente deformadas e para desfigurações das formas de vida, caracterizadas pela exploração seletiva de um potencial de razão tornado acessível com a passagem para a modernidade”<sup>140</sup>.

Por este motivo, o conceito de racionalidade comunicativa representa o núcleo central de sua Teoria do Agir Comunicativo, através dele foi possível a Habermas prosseguir a crítica à sociedade e à razão instrumental e, ainda, propor uma teoria da modernidade, de modo consistente e, pleonasticamente, *racional*.

O item anterior expôs as bases teóricas que serviram a Habermas para propor sua teoria pragmático-formal da significação, indicando um conceito generalizado de validade. O presente item apresentou o conceito de racionalidade comunicativa, essencial para o próximo tópico que introduz a concepção de agir comunicativo e sua relação com o mundo da vida.

### **3.3 - O agir comunicativo e o mundo da vida:**

---

138. Como seria o caso da racionalidade epistêmica e, em certa medida, da racionalidade teleológica.

139. *F e L*. I. 20. Esses pressupostos pragmáticos serão apresentados no capítulo 4.

140. *PPM*. 60.

Para introduzir a definição de *agir comunicativo*, Habermas parte de análises sociológicas<sup>141</sup> dos termos “agir social” ou “interação”, enquanto conceitos complexos, que podem ser decompostos em dois conceitos elementares: “agir” e “falar”. Deste modo, “interação” é a busca de “*solução para um problema de coordenação*”<sup>142</sup>, ou seja, diante de uma situação em que vários agentes têm que agir em conjunto, trata-se de elaborar, lingüísticamente, um plano de ação no qual os vários atores possam coordenar, entre si, um modo de ação capaz de estabelecer uma ligação entre as ações de todos.

Assim, através de uma análise pragmático-formal, Habermas constata que em toda ação mediada lingüísticamente estes dois tipos de ação (agir e falar) estão intrinsecamente ligados. Por meio desta “ligação” busca-se a redução dos conflitos e divergências, a partir de um ponto comum, para o qual possa convergir as ações de um grupo, social e historicamente, determinado. Além disso, de acordo com o modo pelo qual se dá tal ligação resulta uma importante distinção, entre o *agir comunicativo* e o *agir estratégico*<sup>143</sup>.

Vimos, anteriormente, o lugar de destaque conferido, na concepção habermasiana, ao *entendimento*, enquanto um tipo especial de mecanismo de coordenação das interações sociais. Foi também indicado que é a partir de tal mecanismo que Habermas define o agir comunicativo. Assim, denomina-se *agir comunicativo* todo tipo de interação social cujo mecanismo de coordenação seja, precisamente, o entendimento. Em outras palavras, *agir comunicativo é toda interação social orientada ao entendimento*<sup>144</sup>.

---

141. Deliberadamente não entramos, aqui, no aspecto sociológico de tais definições.

142. PPM, 70.

143. Cf. TAC I, 122-130, PPM, 70-76.

144. PPM, 72.

O *entendimento* pressupõe que, *minimamente*, os participantes de um processo de comunicação se entendem sobre o sentido dos sinais usados, referindo-se, portanto, num primeiro momento, à dimensão *sintática* da linguagem.

Acrescentando, porém, o pressuposto de que toda proposição seja potencialmente *pragmática*, isto é, possa ser inserida num ato de fala, Habermas propõe a distinção, já mencionada, entre duas modalidades de uso da linguagem: - o uso comunicativo e - o uso não comunicativo.

Para melhor compreender esta distinção retomaremos, rapidamente, alguns relevantes aspectos<sup>145</sup>, a partir da afirmação de que, todo ato de fala tem sempre por meta *fins ilocucionários*, onde, o principal é, precisamente, o *entendimento* intersubjetivo. Pois, no interior deste novo paradigma, *entender-se com os outros sobre algo* mostra-se como o principal *têlos* da linguagem o qual, por sua vez, subdivide-se em: a) compreender a *significação* do dito e b) reconhecer a *validade* do proferimento<sup>146</sup>.

Demonstrou-se, também, que o *têlos* do entendimento é inerente ao próprio *medium* linguagem<sup>147</sup>. Vimos que, por este motivo, os fins ilocucionários não podem ser concebidos como meros efeitos perlocucionários (ou seja, efeitos que a força ilocucionária produz nos ouvintes). Por conseguinte, o falante não pode tomar o objetivo do entendimento como algo a ser alcançado de maneira causal, pois, a reação do ouvinte, ao dar o seu “sim” ou “não”, constitui uma tomada de posição, *racionalmente motivada*, intrínseca ao processo mesmo da comunicação.

Contudo, os atos de fala também podem provocar efeitos perlocucionários e é aqui que surge a distinção em questão.

---

145. Apresentados no primeiro item, do segundo tópico deste capítulo.

146. Ter em mente aqui a importante relação, anteriormente apresentada, entre significação e validade, à qual pertence a base de todo entendimento.

147. Cabe repetir que com a virada lingüístico-pragmática a linguagem torna-se *medium* com seus próprios fins imanescentes que são, exatamente, os fins ilocucionários mencionados na página 58.

Quando se trata do uso orientado ao entendimento, está em evidência uma relação interpessoal entre falante e ouvinte numa situação de *comunicação*. Relação na qual os atos ilocucionários e as pretensões à validade erguidas, visando o reconhecimento, exercem o papel principal.

Entretanto, quando se trata do uso *não* orientado ao entendimento, os usuários da linguagem não se esforçam para alcançar qualquer fim ilocucionário. Aqui, não se trata de uma situação de comunicação, como a anterior, pois, embora a linguagem deva sempre ser tomada comunicativamente, nesses casos as expressões são usadas monologicamente, isto é, ignorando um destinatário potencial, que ocupe, efetivamente, o lugar de 2ª pessoa.

Portanto, se o agir comunicativo é aquela interação social cujo mecanismo de coordenação é o *entendimento*, Habermas chama de *estratégico*, a este tipo de uso não comunicativo da linguagem. No agir estratégico esta meta do entendimento é colocada de lado. E, ainda que todas as interações sociais sejam mediadas pela linguagem, em se tratando do agir estratégico, os participantes coordenam suas ações pela *influência recíproca*. Neste caso, a linguagem não é usada comunicativamente, no sentido visto acima, pois o seu uso é orientado pelas conseqüências. O agir estratégico é, portanto, o tipo de interação social cujo mecanismo de coordenação *não* é o entendimento, mas a influência recíproca. Ou seja, enquanto o agir comunicativo visa atingir os *fins ilocucionários*, o agir estratégico visa apenas os *efeitos perlocucionários*.

Justamente por isso, no primeiro caso, onde se tem o uso comunicativo, a relação estabelecida é, de fato, *intersubjetiva*, isto é, os participantes estabelecem entre si uma relação. No segundo caso, porém, a perspectiva é inteiramente *subjetiva*, pois o falante não considera, de fato, a posição do ouvinte como uma 2ª pessoa. Não há,



portanto, uma efetiva *relação*, apenas uma espécie de *monólogo* em voz alta, visando alcançar os próprios fins.

Habermas, em textos mais recentes<sup>148</sup>, apresenta, ainda no uso comunicativo, uma nova distinção (não presente na *TAC*), a qual pode ser feita no interior mesmo da dimensão do entendimento.

Trata-se da distinção interna ao uso comunicativo entre: - *acordo* (*Einverständnis*) que significa obter o entendimento em função das *mesmas* razões e - *meramente se entender* que significa entender-ser com o interlocutor, mas por razões *diferentes*.

Desta maneira, Habermas estabelece uma diferença entre a situação em que falante e ouvinte alcançam um *acordo* sobre algo e aquela em que eles *meramente se entendem* sobre a seriedade da intenção do falante.

Neste sentido, *acordo*, estritamente falando, só é obtido na situação em que os envolvidos possam aceitar a pretensão à validade erguida em função das *mesmas* razões. Já o *mero entendimento* ocorre sempre que as razões que o motivaram são *relativas* a cada participante. Ou seja, quando cada um tem “boas” razões para aceitar as pretensões levantadas segundo suas preferências pessoais. Neste caso, as boas razões de um não coincidem, necessariamente, com as razões do outro. Logo, se eles chegam a um entendimento, mas por razões diferentes, não obtêm um *acordo*, só um *mero entendimento*.

Assim, um proferimento unilateral de ação como: “Vou embora”, ou a explicação desta intenção é, obviamente, um ato ilocucionário, mas tal proferimento não é emitido com o objetivo de pleitear o consenso. Deste modo, ao emitir

---

148. Sobretudo em *Direito e Democracia entre Faticidade e Validade (F e V)*.

proferimentos unilaterais da vontade, o falante não busca um “acordo” no sentido estrito, pode-se falar, apenas, de um entendimento no sentido *fraco*.

Com efeito, nos proferimentos unilaterais, nos quais o falante não visa o acordo, as pretensões à validade, em jogo, são levantadas de modo egocêntrico, pois o falante apenas anuncia ao ouvinte uma decisão já tomada. Ou seja, o falante não quer discutir a validade de sua decisão, mas apenas anunciá-la. E, sendo assim, o ouvinte deve ter boas razões para levar a sério o comunicado: “Vou embora”. Mesmo que ele não concorde com as razões que justificam a intenção comunicada. Nesta situação, não se pode chamar de acordo, pois, as razões que explicam a intenção podem ser boas apenas segundo o ponto de vista do falante e não ser consideradas igualmente boas segundo a perspectiva dos destinatários. Em tais circunstâncias, o máximo que se pode considerar é que, o que sob o ponto de vista do falante são boas razões para propor tal ação, devem ser vistas como boas razões para que os destinatários não duvidem da intenção comunicada.

Habermas demonstra, assim, que existem dois diferentes usos da linguagem: um uso comunicativo e um uso não comunicativo. No primeiro caso, prevalece a relação intersubjetiva, no segundo prevalece a atitude subjetiva. No uso comunicativo, Habermas distingue, ainda, o uso orientado ao *acordo* e o uso orientado ao *mero entendimento*.

Até aqui, vimos o agir comunicativo, como aquele tipo de interação social orientado ao entendimento, o seu oposto, isto é o agir não-comunicativo, ou agir estratégico, como aquele que se orienta pelas conseqüências, ou pelo êxito. Falta agora relacionar o agir comunicativo ao importante conceito do mundo da vida.

Como vimos, no tópico 3.1, uma das principais conseqüências da virada lingüístico-pragmática no pensamento de Habermas foi ter demonstrado que a

linguagem, enquanto *medium* intransponível de sentido, nos abre também um mundo da vida. Assim, mais do que fornecer aos membros de uma comunidade lingüística a identidade dos significados das palavras, a linguagem *abre* também um *mundo compartilhado por todos*<sup>149</sup>.

O conceito de mundo da vida<sup>150</sup> (*Lebenswelt*) é introduzido<sup>151</sup>, na concepção habermasiana, primeiramente, como um correlato do agir orientado ao entendimento, apontando que a condução do entendimento não é autônoma, ao contrário, depende de conteúdos que funcionam como convicções solidariamente compartilhadas pelos participantes na comunicação, como um saber de fundo (*Hintergrund*), que a partir do mundo da vida se torna disponível. Numa segunda perspectiva, todavia, o conceito de mundo da vida (*Lebenswelt*) recebe uma conotação mais sociológica, e passa a englobar a prática cotidiana do entendimento comunicativo, tomada como um meio de reprodução das estruturas simbólicas do próprio *Lebenswelt*.

Desta maneira, um entendimento ou mesmo um desentendimento real só pode ocorrer em relação a um *horizonte lingüístico* de um *mundo da vida* compartilhado por todos os falantes de uma determinada língua. Neste sentido, Habermas caracteriza o mundo da vida como o *pano de fundo* do agir comunicativo.

Tal pano de fundo é constituído por três componentes, a saber, a *cultura*, a *sociedade* e a *personalidade* que, a seguir, apresentamos brevemente.

Primeiramente, esse mundo da vida cumpre a função de *reservatório cultural*. Isto significa que nele são armazenados os conteúdos de toda produção histórica, que mereça o nome de *cultura*, somados aos esforços de interpretação feitos pelas gerações passadas. Este estoque de saber oferece, aos membros de uma comunidade lingüística,

---

149. Todos os falantes de uma língua.

150. Deixamos de lado as assimilações e críticas feitas a E. Husserl em relação a este conceito. *PPM*, 88-95.

151. Cf. *PPM*, 95 e ss. *TAC* II, 169-210 e "Observações sobre o conceito de agir comunicativo", 497-498.

*convicções de fundo*, que são admitidas e compartilhadas por todos, sem reservas. Deste modo, é no interior de uma *cultura* que nós nos *formamos* e, mais que isso, é a cultura a responsável pela continuidade e o crescimento desse saber herdado.

O mundo da vida também preserva o *conjunto dos ordenamentos sociais*, que tomam possível a nossa *integração* em determinados grupos e numa determinada *sociedade*, dentro da qual nós nos *socializamos*. É também a sociedade que, continuamente, estabelece *ordenamentos legítimos* visando regular nosso pertencimento atual aos grupos e assegurar a nossa solidariedade a eles.

Finalmente, o mundo da vida possibilita uma identidade coletiva dentro da qual nos tornamos capazes de *linguagem e ação*. Assim, vamos constituindo a nossa *personalidade*, formando nossa identidade pessoal e adquirindo responsabilidade social.

Habermas aponta, portanto, que o mundo da vida exerce a função de *horizonte* formador de contextos, no interior dos quais são possíveis os processos de comunicação e de *reservatório* de convicções comuns que, enquanto tal, é constitutivo dos processos de entendimento.

Cabe enfatizar, porém, que se, por um lado, o mundo da vida possibilita o agir comunicativo, por outro, o agir comunicativo incide também sobre o mundo da vida, possibilitando a sua conservação e reprodução. Segundo Habermas, portanto, existe entre o mundo da vida e o agir comunicativo uma relação recíproca de complementariedade.

Neste contexto, o mundo da vida surge como *pomo de fundo*, de uma triplice maneira: através das *convicções* comuns herdadas das tradições culturais; através das *solidariedades* confirmadas nos grupos socialmente constituídos e através das *identidades* individuais constituídas na socialização. Ora, indivíduos e grupos afirmam-

se através da *dominação de situações e solução de problemas*, para tanto, o mundo da vida fornece as tradições culturais, os grupos solidários e as identidades constituídas.

Em contrapartida, o agir comunicativo implica, mais que um processo de entendimento, que os atores que se entendem sobre uma realidade no mundo da vida (considerado segundo seus três componentes) participam simultaneamente em interações (ordenamentos sociais) através do que eles podem confirmar e renovar seu pertencimento a grupos sociais e, através deles, sua própria identidade.

As ações comunicativas são, pois, mais que processos de interpretações culturais, processos de socialização, de integração e renovação sociais.

Deste modo, ao dominar situações e solucionar problemas o ator apresenta-se, simultaneamente, como *iniciador e produto*. Porém, *iniciador*, segundo um único aspecto, a saber, de *ações responsáveis*. E *produto* num triplice aspecto como: *produto das tradições* que recebeu, *produto de grupos solidários* aos quais pertence e *produto de processos de socialização e de aprendizado* aos quais está submetido<sup>152</sup>.

Com efeito, os participantes da interação se entendem entre si sobre algo, a partir de uma tradição cultural que eles não só *usam*, mas também *renovam*. Do mesmo modo, os participantes da interação coordenam suas ações, através do *reconhecimento intersubjetivo* das *pretensões criticáveis de validade*, apoiando-se no seu pertencimento a grupos sociais e, ao mesmo tempo, *reforçando* sua integração. Igualmente, ao participar de interações, enquanto agentes competentes, simultaneamente, eles interiorizam os valores daqueles grupos sociais a que pertencem e *adquirem* variadas capacidades de ação.

Sendo assim, da perspectiva do *entendimento*, o agir comunicativo contribui com a tradição, ao promover a *renovação* do saber cultural; da perspectiva da

*coordenação* da interação o agir comunicativo contribui com a integração social promovendo a solidariedade e da perspectiva da *socialização* o agir comunicativo promove a formação de identidades pessoais.

Mundo da vida e agir comunicativo estão, assim, intrinsecamente ligados. Não é possível pensar no agir comunicativo sem o pano de fundo do mundo da vida, nem é possível conceber o mundo da vida sem o agir comunicativo para garantir a sua renovação e continuidade.

Contudo, o mais importante a comentar sobre a concepção do mundo da vida, introduzida em sua formulação, é que com ela Habermas poderá enfrentar, satisfatoriamente, as críticas de Hegel ao formalismo e universalismo abstrato da ética kantiana, constituindo, assim, o segundo passo em direção à destranscendentalização da ética kantiana. Deixamos, aqui, mais esta indicação e, oportunamente, voltaremos a ela.

Neste tópico, vimos a introdução do conceito de agir comunicativo e sua relação com o mundo da vida. No tópico seguinte, concluindo este capítulo, veremos a maneira pela qual Habermas, no interior de um marco teórico próprio, pôde defender a possibilidade de deliberação racional das questões práticas. Após este último tópico poderemos, afinal, no capítulo seguinte, passar à exposição do princípio de universalização.

### **3.4 - A defesa de uma pretensão análoga à verdade no plano moral:**

Foi mencionado, já na colocação do problema, que toda a tradição analítica considerava que as proposições *práticas*, por não descreverem fatos do mundo, não podiam ser ditas falsas ou verdadeiras. Outra objeção, colocada desde Hume, apontava

o abismo existente entre as dimensões do “ser” e do “dever-ser” e defendia a “impossibilidade de derivar logicamente juízos de realidade ou juízos de valor, a partir de sentenças descritivas ou declarações”<sup>153</sup>. A consequência imediata de tais impossibilidades seria que as proposições relativas ao âmbito prático, por não terem referência à realidade, teriam um valor de verdade indeterminado. Assim, diante da incognoscibilidade do valor de verdade de uma proposição prática, resultava igualmente impossível defender qualquer concepção ética, com base em razões.

Posicionando-se no interior desta polêmica bastante familiar aos filósofos analíticos e recusando tal concepção, Habermas busca, numa certa semelhança estrutural entre os enunciados teóricos e práticos, a solução para tal impasse, pretendendo, assim, obter uma resposta para esta questão, até então, considerada insolúvel. Solução de extrema relevância, pois, embora alimentado no âmbito da filosofia da linguagem, tal problema tinha repercussões nefastas para a reflexão ética. Uma vez que, partia-se das concepções de verdade típicas ao âmbito teórico-cognitivo, apontando como única função da linguagem a descrição do mundo e como critério exclusivo para o estabelecimento da verdade a referência a coisas ou fatos para, apressada e irresponsavelmente, deduzir-se a impossibilidade de se afirmar o valor de verdade de um enunciado prático.

Por extensão, tal impossibilidade favorecia a conclusão da correlata impossibilidade da defesa racional de qualquer formulação ética, que não passaria de um conjunto de frases de valor de verdade indeterminado, relegando a resolução das questões práticas ao mero recurso ao hábito ou tradição, à especificidade cultural ou, ainda, à crença ou à pura decisão subjetiva.

---

153. J. Habermas. *A Crise de Legitimação no Capitalismo Tardio*. p. 130.

Habermas, ao contrário, demonstrou, primeiramente, através do esquema das funções da linguagem de Bühler, que essa concepção comum à primeira tradição analítica (de Frege ao 1º Wittgenstein) resultava da *falácia descritiva*, isto é, da equivocada suposição de que a única função desempenhada pela linguagem seria descrever o mundo. E, em seguida, que é possível, sim, defender um tipo de verdade para o âmbito prático, o que ele procura fazer estabelecendo uma distinção entre dois sentidos de verdade: a verdade no sentido semântico, até então utilizada por quase todas as teorias de verdade conhecidas (sobretudo a teoria da verdade como correspondência e a teoria da verdade como redundância e) e a verdade no sentido pragmático.

A defesa da verdade no sentido pragmático ancora-se, precisamente, naquela concepção, segundo a qual todo falante ao proferir um ato de fala ergue, necessariamente, pretensões à validade, as quais podem ser, se necessário, resolvidas *discursivamente*.

O ponto de partida para esta elaboração de Habermas foi a distinção proposta por Austin entre as dimensões locucionária e ilocucionária de um ato de fala, através da qual propôs não apenas uma teoria da significação, mas também uma tipologia básica dos atos de fala e dos modos de uso da linguagem.

Esta primeira divisão de Austin sugeria a seguinte correlação<sup>154</sup>:

- atos locucionários → constatativos → verdadeiro/falso
- atos ilocucionários → performativos → feliz/infeliz

Porém como vimos, Austin, posteriormente, abandona esta distinção ao perceber que o ato ilocucionário, aquele que faz o que se diz, não caracteriza alguns, mas *todos* os atos de fala. Sendo assim, passa a considerar que todos os atos de fala



possuem três aspectos ou dimensões, vale lembrar: - o *locucionário* (ligado ao conteúdo do ato de fala);

- o *ilocucionário* (referente à dimensão pragmática, a partir da qual se faz o que se diz)

e

- o *perlocucionário* (referente aos efeitos provocados no(s) ouvinte(s)).

Mencionamos também que, ainda, nesta nova concepção, Austin considera que a racionalidade está presente, apenas, no lado do conteúdo proposicional e não do ato ilocucionário. Portanto, para ele só tem validade ou pode ser considerado verdadeiro o conteúdo afirmado. Quanto ao ato ilocucionário, que determina o *modo* como uma proposição é utilizada, nada se pode afirmar.

Assim, após perceber que todos os atos de de fala, ainda que implicitamente, contém os aspectos locucionário, em função de seu conteúdo proposicional e ilocucionário, por ser também uma oração realizativa, mesmo que não explicitamente, Austin passou a considerá-los como diferentes dimensões de um só ato de fala. Para Habermas, a principal consequência desta nova caracterização dos atos de fala foi que a pretensão à validade identificada ao proferimento constativo, isto é, a verdade, tornou-se “*simplesmente um caso especial entre as pretensões à validade que o falante ergue nos atos lingüísticos frente ao ouvinte, e cujo desempenho ou resolução oferece*”<sup>155</sup>.

Habermas percebe que Austin admite a existência de outras pretensões à validade erguidas em um ato de fala, porém, adverte que o filósofo de Oxford distingue apenas superficialmente entre as pretensões e as condições gerais do contexto específico para cada ato de fala.

---

154. PU. 350 e PPM. 119.

155. PU. 351.

Além disso, Habermas observa que, na primeira classificação de Austin, o proferimento constativo ocupou um lugar especial, não em função de sua dupla estrutura performativa/proposicional, uma vez que este traço é comum a todos os atos de fala, nem mesmo devido às condições gerais de contexto, que também variam em todos os atos de fala, mas porque implica, prioritariamente, uma pretensão à validade *inequívoca* (de contornos mais nítidos e universalmente reconhecidos), ou seja, *a verdade*.

O motivo, segundo Habermas, ‘salta aos olhos’: “*a pretensão à validade dos atos lingüísticos constativos é pressuposta, de certo modo, pelos atos lingüísticos de qualquer tipo*”<sup>156</sup>. A pretensão à verdade é, portanto, inscrita na estrutura de toda linguagem possível em geral. Ou seja: “*a verdade é uma pretensão à validade universal: sua universalidade se reflete na dupla estrutura da linguagem*”<sup>157</sup>.

A seguir, Habermas retoma a primeira divisão, superada por Austin, entre atos de linguagem constativo e performativo e a reconstrói, segundo suas próprias palavras, em termos ‘*mais adequados*’. Para isso recorre àquela divisão dos diferentes planos de comunicação: 1) intersubjetividade e 2) das experiências e estados de coisas, a partir da qual estabelece que de acordo com o tipo de plano convertido em tema se dá dois diferentes usos da linguagem.

Se o plano 1) da relação interpessoal converte-se em tema, destaca-se o **uso interativo da linguagem** e tem início um *discurso prático*, por outro lado, se o plano 2) que constitui o conteúdo proposicional, for convertido em tema, destaca-se o **uso cognitivo da linguagem** e tem início um *discurso teórico*<sup>158</sup>.

---

156. PU. 352.

157. PU. 353.

158. A origem desta distinção e suas implicações serão melhor abordadas no capítulo seguinte.

No *discurso prático*, que põe em relevo o uso interpelativo, são tematizados as relações estabelecidas entre falante e ouvinte: advertência, promessa, exigência, pedido, etc. e o conteúdo proposicional é apenas mencionado, já no uso cognitivo é o conteúdo proposicional que é tematizado, enquanto que a relação interpessoal estabelecida é expressa apenas implicitamente.

A ordem é, para Habermas, o ato lingüístico paradigmático do uso interativo, assim como as afirmações o são do uso cognitivo. Habermas confirma, assim, que a verdade é apenas a *principal, mas não a única* pretensão à validade presente nas estruturas formais da linguagem, pois, se o ato de fala expressa uma interação, o que ele faz é atualizar um padrão de realidade já estabelecido. Neste sentido, está já pressuposta a validade de um 'pano de fundo' normativo institucional, papéis sociais, formas sócio-culturais de vida, isto é, convenções e isso vale para todo ato de fala e não apenas para aqueles atos de fala institucionalmente ligados: batizar, nomear, casar, etc., pois, outros como promessas, recomendações, proibições e prescrições, ainda que não regulados por instituições, comprometem o falante a uma pretensão à validade que, para seu ato de fala obter o êxito esperado, deve ser respaldada pelas normas vigentes.

Esta relação implícita entre as pretensões à validade erguidas nos atos de fala e a validade de um 'pano de fundo' normativo subjaz ao uso interativo da linguagem, assim como a pretensão à verdade subjaz ao uso cognitivo da linguagem. Se o uso cognitivo está associado ao ato lingüístico constatativo, Habermas denomina de **proferimento regulativo** aquele próprio ao uso interativo da linguagem. E se a pretensão à validade associada ao proferimento constatativo é a verdade, para o proferimento regulativo, Habermas atribui a *correção* como sua pretensão à validade específica. Ele, porém, não considera que estas duas pretensões à validade sejam exclusivas daqueles atos de fala correspondentes, pois, se o proferimento constatativo,

explicitamente, ergue a pretensão à verdade, implicitamente ergue a pretensão à correção e a recíproca é verdadeira em relação ao proferimento regulativo.

Com a formulação de dois diferentes usos da linguagem: o *cognitivo* e o *interativo*, Habermas quis recuperar aquela primeira divisão proposta e abandonada por Austin, entre constativo e performativo, ele pôde recuperá-la, modificando-a com a inclusão da pretensão à validade à correção relacionada à função interativa, que não estava presente em Austin, já que este tomou a verdade segundo a teoria da verdade correspondência, e embora tenha procurado ampliá-la aos demais tipos de atos de fala, segundo Habermas, Austin não foi totalmente bem sucedido em sua tarefa, uma vez que tentou reduzir todas as outras pretensões à validade à verdade. Confundindo, por exemplo, a correção com a pretensão à verdade, considerada como um tipo de prognóstico e não no sentido normativo.

Habermas chama, assim, a atenção para o fato de que Austin teria percebido a existência de diferentes pretensões à validade, ao dizer que: “*as questões relativas ao bem, à justiça ou ao mérito são questões completamente distintas das relativas à verdade e falsidade*”<sup>159</sup>. Entretanto, nota que o próprio Austin dissolve a diferença entre as pretensões à verdade e à correção, unindo-as em uma só classe de pretensões à validade representada pela verdade.

Para Habermas, porém, tal união é desnecessária, tão logo se diferencie entre:

- a) *as condições gerais de contexto implicitamente pressupostas;*
- b) *o sentido específico da relação interpessoal a estabelecer, e*
- c) *a pretensão universal de validade que implicitamente se ergue*<sup>160</sup>.

Esta formulação, contudo, não esgota toda a tipologia das pretensões à validade da linguagem. Habermas menciona, também, a *inteligibilidade* que não se relaciona a

---

159. PU. 356-357.

nenhum tipo específico de ato de fala, uma vez que todo ato de fala tem que cumprir o requisito mínimo de ser *inteligível*. Se a inteligibilidade de uma comunicação é questionada, tal pretensão é convertida em tema com a passagem a um *discurso hermenêutico*.

Ele menciona, ainda, outra pretensão à validade, já vista anteriormente, referida à intenção do falante, também erguida, mesmo que implicitamente, em todo ato de fala e que, diferentemente das demais, não pode ser convertida em tema, trata-se da veracidade, expressa em toda manifestação. “A veracidade garante a transparência de uma subjetividade que faz a apresentação lingüística de si mesma”<sup>161</sup> e caracteriza particularmente o uso *expressivo* da linguagem, aquele que apresenta as vivências e sentimentos do falante.

A veracidade não pode ser (como a verdade, a inteligibilidade e a correção) resolvida discursivamente, pois, somente o falante tem acesso<sup>162</sup> aos conteúdos das vivências e sentimentos expressos, por isso, sua resolução se dá através da coerência entre as palavras e as ações do sujeito. Apesar disso, a veracidade é uma pretensão à validade, igualmente, pressuposta nos outros tipos de atos de fala, do mesmo modo que no ato de fala expressivo se pressupõe a verdade, a inteligibilidade e a correção.

Assim, segundo Habermas todo ato de fala levanta as quatro pretensões de validade intersubjetivas, mas em caso de atos de fala situados só é possível tematizar uma das três pretensões à validade de cada vez. E, já que todo ato de fala refere-se sempre a algo no mundo, Habermas distingue três ‘grandes âmbitos’ do mundo<sup>163</sup>:

1) quando o falante visa entender-se com o ouvinte, através da pretensão à verdade, trata-se de algo próprio ao mundo *objetivo*, compreendido como *a totalidade das*

---

160. Ibidem.

161. Ibidem.

162. Ao que Habermas caracterizou como *acesso privilegiado*.

*entidades sobre as quais são possíveis enunciados verdadeiros*, 2) quando o falante visa entender-se com o ouvinte, através da pretensão à correção de alguma interação, trata-se de algo próprio ao mundo *social*, compreendido como *a totalidade das interações ou relações intersubjetivas corretamente reguladas* e 3) quando o falante visa entender-se com o ouvinte, através da pretensão à veracidade, trata-se de algo próprio ao mundo *subjetivo*, compreendido como *a totalidade das vivências acessíveis ao falante de modo privilegiado*, que podem ser partilhadas de modo veraz com os outros <sup>164</sup>.

Portanto, além da *inteligibilidade* pressuposta, de saída por qualquer emissão lingüística, em todo ato de fala são erguidas aquelas três pretensões à validade: a *verdade*, a *veracidade* e a *correção*, sendo que esta última pode ser atribuída, em especial, aos proferimentos práticos, ou seja, aqueles que querem ser reconhecidos como normas. Deste modo, a *verdade* passa a ser, portanto, uma pretensão à validade mais específica dos enunciados teóricos e a *correção* ou *justeza* a pretensão que melhor especifica os proferimentos práticos.

Com efeito, o que torna possível a defesa de que as *questões práticas são passíveis de verdade* é a constatação de que toda afirmação feita, seja no âmbito teórico, seja no prático, levanta pretensões à validade, o que significa que, em ambos os casos, tais questões possam ser tematizadas discursivamente e satisfeitas racionalmente.

A possibilidade de resolução racional das questões práticas é provada, portanto, a partir de uma análise pragmático-formal, através da qual Habermas demonstra a existência de diferentes pretensões à validade, erguidas **em todo ato de fala**, onde cada uma, porém, especifica um determinado tipo de proferimento. Assim, a *verdade*

---

163. Cf. *TAC I*, 78-79 e "Observaciones sobre el concepto de acción comunicativa", p. 496.

164. Mundo *objetivo*, mundo *social* e mundo *subjetivo* não são correlatos de Cultura, Sociedade e Personalidade, porque **são mais amplos** que estes componentes do mundo da vida. Cf. *TAC I*, 76-82.

constitui a pretensão à validade típica de um proferimento constatativo, aquele que descreve fatos; a *veracidade*, a pretensão típica de proferimentos expressivos, aqueles que expressam sentimentos e vivências do falante e a *correção*, a pretensão à validade típica de proferimentos regulativos, aqueles relacionados ao âmbito prático-moral, já que se referem às normas que se candidatam a reger a interrelação de uma determinada comunidade lingüística.

Considerando tais pretensões à validade e conferindo-lhes importância capital, Habermas estabelece, portanto, que *analogamente* a uma proposição teórica, que aspira à *verdade*, uma proposição prática, embora não possa ser dita falsa ou verdadeira, deve ser avaliada segundo sua *correção*<sup>165</sup>, sendo que ambas (verdade e correção) só podem ser reconhecidas intersubjetivamente, quer dizer, no interior de um processo argumentativo. Conseqüentemente, as normas de ação podem ser defendidas racionalmente, de maneira análoga às asserções empíricas. Estas em *discursos teóricos*, aquelas em *discurso práticos*.

Nas palavras de Thomas McCarthy, “a finalidade do discurso prático é chegar a um acordo racionalmente motivado sobre as pretensões problemáticas de correção, a um acordo que não seja produto de coações externas ou internas exercidas sobre a discussão, senão a força da evidência e da argumentação”<sup>166</sup>. [grifos nossos]

Assim, Habermas, contra a posição humeana e toda a tradição analítica, demonstra que as questões práticas são passíveis de deliberação racional, tanto quanto as questões teóricas. Enfatizando que a questão teórica aspira à verdade, enquanto a questão prática tem por pretensão a correção. Existe, portanto, uma analogia entre as questões teóricas e as práticas, mas existe também uma nítida distinção expressa pelas

---

165. TV. 113 a 158.

166. T. McCarthy. *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*. p. 361.

diferentes pretensões à validade que caracterizam cada uma delas e no discurso resultante de sua problematização.

O Discurso teórico tem início quando a pretensão à verdade de um ato de fala é questionada e o discurso prático, quando é a sua pretensão à correção. E, embora, as regras de argumentação de um Discurso Teórico não sejam as mesmas de um Discurso Prático, o objetivo, em ambos os casos, é o mesmo: chegar à resolução das pretensões à validade contestadas discursivamente. Logo, a meta dos Discursos Teóricos ou Práticos é uma só: tentar resolver, racionalmente, isto é, através de *razões*, as pretensões à validade levantadas naquele tipo de ato de fala e questionadas em cada situação<sup>167</sup>.

No lugar de teorias da verdade, pouco apropriadas para o âmbito teórico, mas totalmente inadequadas ao âmbito prático, Habermas propõe, num primeiro momento<sup>168</sup> a *teoria consensual da verdade*, como a mais vantajosa, uma vez que além de evitar estes equívocos cometidos pelas demais, possibilita, ainda, o diálogo entre opiniões divergentes e, através do procedimento argumentativo, pode conduzir a um consenso que expressa, não uma verdade ‘ahistórica’ e transcendente ou tradicional e inquestionável, mas uma verdade como expressão do acordo entre os membros de uma comunidade de argumentação. Neste contexto, a verdade passa a ter um caráter **procedimental**, deixando de ser a mera correspondência entre linguagem e mundo. A verdade torna-se, então, a expressão de um acordo entre sujeitos (falantes e agentes) em relação a algo no mundo. O mesmo valendo para a correção. Nas palavras de Habermas:

*“segundo esta teoria somente posso (...) atribuir um predicado a um objeto se também qualquer um que possa entrar em discussão comigo atribua o mesmo predicado ao mesmo objeto. (...) [Neste sentido], a condição para a verdade dos enunciados é o*

---

167. Tema que será melhor apresentado no capítulo seguinte.



*potencial assentimento de todos os demais (...) [e] a verdade de uma proposição significa a promessa de alcançar um consenso racional sobre o dito*<sup>169</sup>.

Antecipando uma provável objeção a esta concepção de verdade, Habermas enfatiza que, como *critério de verdade*, só pode ser admitido um *livre consenso fundado em razões*. Ou seja, o resultado de um “consenso” obtido por coação ou fundado sobre argumentos não racionais, de maneira alguma pode ser admitido como correto ou verdadeiro.

Esta concepção de verdade, portanto, além de admitir a possibilidade de resolução para as questões práticas, já sinaliza a importância e o novo significado atribuído ao processo argumentativo no âmbito da teoria habermasiana, o que será visto a seguir.

No presente tópico vimos a principal consequência da virada linguístico-pragmática no interior da reflexão habermasiana: a possibilidade de se defender um tipo de deliberação racional para as questões práticas, demonstrando a maneira pela qual Habermas soluciona um problema, até então, considerado insolúvel, apontando, para isto, as diferentes pretensões à validade erguidas em todo ato de fala, onde cada uma caracteriza um tipo de ato de fala específico, entre as quais a *correção* referente ao proferimento regulativo, que melhor especifica as questões práticas.

---

168. A qual é modificada em texto posterior: “Réplica a objeciones”, de 1980, sobretudo pp. 468-470.  
169. TV. 121.

Antes de finalizar este tópico, resume-se o que vimos no seguinte quadro<sup>170</sup>:

<b>uso da comunicação:</b>	<b>tipo de ato de fala:</b>	<b>tema:</b>	<b>pretensão à validade</b>	<b>âmbito do mundo:</b>
- cognitivo	constatativo	conteúdo prop.	verdade	objetivo
- interativo	regulativo	relação interpes.	correção	social
- expressivo	representativo	intenção do falante	veracidade	subjetivo

Para concluir, recordemos que, neste terceiro capítulo, apresentamos as transformações operadas na ética kantiana pela ética do Discurso, constituindo o *marco teórico* da concepção habermasiana. Começando pela virada lingüístico-pragmática, abordamos, no segundo tópico, a relação entre a generalização do conceito de validade e o conceito de racionalidade comunicativa, no terceiro, introduziu-se a noção de agir comunicativo e sua relação com o mundo da vida e, finalmente, o quarto tópico apresentou a defesa de uma pretensão análoga à verdade no plano moral.

A seguir, o quarto capítulo, expõe, finalmente, o tema central da dissertação: o *princípio de universalização* da ética do Discurso habermasiana, que surge no interior de uma Teoria da Argumentação.

---

170. PU. 358.

## CAPÍTULO 4

O presente capítulo expõe o *princípio de universalização* (U), que Habermas elabora para fundamentar sua ética do Discurso, abordando, primeiramente, a Teoria da Argumentação e sua relação com a deliberação no âmbito prático (4.1), em seguida, introduzindo U como regra argumentativa de universalização de normas (4.2) e, finalmente, apresentando a fundamentação que Apel e Habermas propõem para U (4.3).

### **4. - O Princípio de Universalização:**

Antes de, propriamente, iniciar a exposição do *princípio de universalização* habermasiano será bastante útil recapitularmos os passos propedêuticos, dados até aqui.

Vimos, no primeiro capítulo, o problema que se coloca a toda proposta de fundamentar, contemporaneamente, uma ética com alcance universal, justamente quando todo tipo de fundamentação é fortemente criticado, em função do descrédito que se abateu sobre a razão, após o fracasso histórico do projeto iluminista. Foi também mencionado o desafio que se impõe a toda reflexão ética, em função do processo de globalização econômica, que aproxima povos absolutamente diversos e evidencia a necessidade de um parâmetro ético universal que respeite, contudo, a singularidade destes diferentes povos.

Colocado o problema, passamos ao segundo capítulo, que apresentou a formulação kantiana do imperativo categórico, considerado como uma espécie de “antepassado” da versão habermasiana do *princípio de universalização*. Em seguida, indicou-se, sem discutir, as principais críticas de Hegel àquela formulação<sup>171</sup>.

Finalmente, o terceiro capítulo apresentou as transformações operadas pela ética do Discurso. As principais modificações mencionadas foram: a virada linguístico-pragmática, a relação entre a generalização do conceito de validade e a renovação do

---

171. Reserva-se para a conclusão a discussão quanto a saber se as incisivas críticas de Hegel à moral kantiana, indicadas no segundo capítulo, de fato procedem e, em caso afirmativo, se elas afetam também a ética do Discurso. Também, apenas na conclusão, serão apresentadas as características da ética do Discurso.

conceito de *razão*, a partir do conceito de *racionalidade comunicativa*, a introdução dos conceitos de agir comunicativo e de mundo da vida e, por último, a defesa de uma pretensão análoga à verdade, no âmbito prático.

No presente capítulo, é precisamente desse último ponto, isto é, da possibilidade de deliberação racional no âmbito prático, que partiremos para chegarmos à apresentação do *princípio de universalização*. Para tanto, será necessário, uma exposição da Teoria da Argumentação, dentro da qual surge o *princípio do Discurso*, que se desdobra em dois princípios, sendo um deles, justamente, o *princípio de universalização*.

#### **4.1 - A argumentação como processo de deliberação prática:**

No último tópico do capítulo anterior, onde se demonstrou que as questões práticas são passíveis de verdade, vimos que o ponto de partida habermasiano para tal defesa foi a constatação de que *os enunciados práticos*, tanto quanto os teóricos, *levantam pretensões à validade*. Especificamente, no caso dos enunciados práticos, a pretensão à correção.

O ponto de partida, aqui, será outro importante conceito, visto no capítulo anterior, a saber, o *agir comunicativo*, aquele tipo de interação social orientado ao *entendimento*, que constitui o cerne da reflexão de Habermas. A descoberta do *entendimento* como coordenador do agir comunicativo e, por sua vez, do *agir comunicativo* como coordenador das demais ações sociais, apontou a relevância deste par conceitual que, justificadamente, tornou-se o núcleo de toda a sua produção intelectual das duas últimas décadas<sup>172</sup>.

---

172. Não só em *Teoria do Agir Comunicativo*, de 1981, mas até mesmo na mais recente grande obra de Habermas: *Fatigada e Validade (F e V)*, de 1992.

Desta descoberta inicial resultou a conclusão, igualmente importante, de que *toda a função de integração social é realizada pelo entendimento*. A relevância desta conclusão, por seu turno, foi ter demonstrado que todo ato de fala ergue pretensões à validade e evidenciado que *as pretensões à validade* erguidas, por todo falante, no âmbito teórico ou prático, *são igualmente passíveis de resolução discursiva*.

Surge daí, inevitavelmente, a pergunta pela fundamentação do Discurso, pois, se é nele que tais pretensões serão criticadas e defendidas, trata-se agora de saber como o próprio Discurso é fundamentado para possibilitar esta importante resolução. Habermas atribui tal fundamentação, justamente, ao *princípio do Discurso* (D). Pois, *“Se a praxis de deliberação entra em consideração como único recurso para um ponto de vista de julgamento imparcial de questões morais, a referência aos conteúdos morais tem que ser substituída pela referência autoreferencial à forma desta praxis”*<sup>173</sup>. Exatamente o que, segundo Habermas, é oferecido pelo *princípio do Discurso*. Sobre o qual afirma que:

*“o princípio do Discurso explica apenas o ponto de vista sob o qual é possível fundamentar imparcialmente normas de ação [em geral], uma vez que eu parto da idéia de que o próprio princípio do Discurso está fundado nas condições simétricas de reconhecimento de formas de vida estruturadas comunicativamente”*<sup>174</sup>.

Aqui, portanto, Habermas explicita dois aspectos extremamente importantes. O mais importante refere-se à fundamentação do princípio do Discurso, esclarecendo que tal princípio funda-se, ou seja, já está presente, na possibilidade de reconhecimento simétrico de toda estrutura de vida comunicativa. Isto é, toda forma de vida estruturada comunicativamente oferece, necessariamente, a base sobre a qual se assenta o princípio do Discurso.

---

173. EgB, 59.

174. *Fe I*, I. 143.

O outro aspecto relevante refere-se ao fato de que ao princípio do Discurso subjaz a possibilidade de fundamentar *imparcialmente* normas de ação, pois, “A introdução de um princípio do Discurso já pressupõe que questões práticas em geral podem ser julgadas *imparcialmente e decididas racionalmente*. [Todavia,] Tal pressuposição não é trivial; sua fundamentação é reservada a uma teoria da argumentação”<sup>175</sup>.

Assim, a tarefa que se coloca, portanto, à teoria da argumentação é demonstrar a tese de que as questões práticas possam ser *julgadas imparcialmente e decididas racionalmente*. Habermas defende esta tese através do próprio princípio do Discurso, para o qual propõe a seguinte formulação:

“*válidas são as normas de ação às quais todos os possíveis atingidos poderiam dar o seu assentimento, na qualidade de participantes de Discursos racionais*”<sup>176</sup>.

O princípio do Discurso parte, portanto, do pressuposto de que as questões práticas são passíveis de *julgamento imparcial e deliberação racional*. Contudo, tal pressuposto não pode ser aceito axiomáticamente, ou seja, ele tem que ser demonstrado.

Habermas admite como necessária a tarefa de fundamentar este pressuposto e se propõe a realizá-la no interior de uma teoria da argumentação, em cuja base encontra a noção de “*formação racional da opinião e da vontade*”. Esta *formação racional* se faz necessária, pois, se ela fosse meramente subjetiva, prevaleceria o mero decisionismo, por outro lado, se fosse meramente objetiva, reinaria um estreito racionalismo. Opções igualmente rejeitadas já que Habermas, ao contrário, defende que a **formação da opinião e da vontade não só pode, como deve, ser estabelecida *racionalmente***, ou seja, *argumentativamente*, daí a importância conferida à *Teoria da Argumentação*.

---

175. *F e V*, I. 143-144. Sobre a teoria da argumentação: *F e V*, I. 198-210 // 144 nota 31: “Para o uso pragmático, ético e moral da razão prática” e *TAC*, I. 43-69 (ed. espanhola).

Porém, o conceito de *Teoria da Argumentação* não surge apenas agora. Na verdade, ele está implicado já no conceito de agir comunicativo que, por sua vez, sugere o conceito de *processo de comunicação*, o qual é sempre, por definição, intersubjetivo e visa produzir um acordo a partir do reconhecimento, por parte de todos os participantes, das pretensões à validade erguidas pelo falante.

Portanto, apenas o processo de comunicação possibilita a *formação discursiva da opinião e da vontade*, pois, nele as *forças ilocucionárias*, que determinam o uso da linguagem orientada ao entendimento, servem para conciliar vontade e razão e firmar a convicção segundo a qual todos os participantes podem chegar a um acordo livre de coação.

Assim, esta formação de uma vontade racional só pode ocorrer, afirma Habermas, no interior do DISCURSO. Pois, a própria passagem ao Discurso implica, necessariamente, o pressuposto de que as pretensões erguidas possam ser *discursivamente* resolvidas.

Disso resulta que, apenas os *Discursos* efetivamente realizados, melhor dizendo, os *Discursos reais* possibilitam a *formação discursiva consensual da vontade*<sup>177</sup>.

Neste ponto, cabe definir o que seja, propriamente, um Discurso. Na concepção habermasiana, Discurso é “a forma reflexiva do agir comunicativo”<sup>178</sup>. Ou seja, quando, em situações normais, as interações sociais coordenadas pelo mecanismo do entendimento prosseguem ingenuamente, isto é, sem questionamento, temos o agir

---

176. *F e V*, I, 142.

177. Conceito que Habermas considera essencial para a *sociedade* por incluir a idéia de aprendizado, para a *democracia*, pois através dele é possível aprender com os erros e avançar na direção da formação e legitimação de um Estado Democrático de Direito e, sobretudo, essencial para a *Ética*, já que só os *Discursos reais* tornam possível o aprendizado da adoção do ponto de vista do(s) outro(s) e, segundo Habermas, como veremos adiante, o “ponto de vista moral” é, precisamente, o ponto de vista do outro generalizado universalmente.

comunicativo. Porém, no momento em que uma das pretensões à validade, erguidas com o ato de fala, é questionada por algum dos participantes, o agir comunicativo é interrompido para dar lugar ao Discurso. Neste caso, o entendimento deve, agora, resultar de um *processo discursivo* de resolução da pretensão à validade questionada.

Em outras palavras, toda vez que se torna impossível, dentro de uma interação social, alcançar um entendimento, a respeito de uma pretensão de validade intersubjetiva, mas não se quer também solucionar o desentendimento através da violência, a alternativa é a passagem ao Discurso, que nada mais é do que o prosseguimento do agir comunicativo através de outros recursos. Isto significa que o Discurso é uma forma de comunicação *livre da experiência e liberada das pressões da ação*, voltada exclusivamente à resolução discursiva da pretensão intersubjetivamente questionada.

Deste modo, nos *Discursos reais*, aquela concepção que caracterizava o paradigma da consciência, de um acordo entre sujeitos originariamente isolados, é abandonada em favor de uma concepção que pressupõe a *formação do consenso racional* entre sujeitos que participam de interações sociais e compartilham um mesmo mundo da vida.

Enquanto compartilham um mundo da vida comum, os sujeitos compartilham também os problemas próprios a este mundo da vida intersubjetivamente compartilhado. E é, justamente, nos Discursos que eles devem se comprometer e responsabilizar pela busca das soluções desses problemas comuns. Por isso, se não houver a efetiva participação nas discussões dos problemas e na busca das possíveis soluções, não haverá também, por parte dos sujeitos, o engajamento, ou melhor, eles não responsabilizar-se-ão com a solução proposta. Como consequência, não haverá também solidariedade com os problemas alheios. Portanto, somente a formação discursiva da vontade comum pode, de fato, promover a *responsabilidade* e a *solidariedade* entre os membros de uma comunidade.



Sendo assim, quanto maior for a participação dos sujeitos nos Discursos reais, maior será a responsabilidade e a solidariedade dos membros dessa comunidade. Por conseguinte, maior será a justiça alcançada pelos Discursos realizados e, sobretudo, cada vez mais será possível discutir os problemas e conflitos sociais e institucionais daquela comunidade<sup>179</sup>, visando a busca coletiva de soluções.

E, uma vez que no Discurso a pretensão à validade controversa é tematizada pelos participantes, com o objetivo de ser admitida ou rejeitada **exclusivamente** por meio de *argumentos*, torna-se, de fato, absolutamente indispensável uma teoria da argumentação<sup>180</sup>.

Habermas, no texto “Para o uso pragmático, ético e moral da razão prática”,<sup>181</sup> estabelece que a teoria da argumentação, conforme à *lógica* dos diferentes problemas e desafios colocados e suas respectivas razões, distingue os diferentes tipos de Discursos práticos, a saber: Discursos pragmáticos, Discursos éticos e Discursos morais, exigindo, como veremos adiante, para cada um deles a demonstração da regra correspondente que possibilitará as respostas às respectivas questões colocadas.

A lógica, aqui implicada, distingue-se, obviamente, da *lógica formal aristotélica* e, uma vez que, Habermas coloca-se, desde o início, na *dimensão pragmática da linguagem*, a lógica da argumentação<sup>182</sup> que ele propõe consiste numa *lógica da argumentação*. A lógica da argumentação não se refere ao sistema lógico semântico, cujas unidades são as proposições, mas ao que poder-se-ia chamar sistema lógico pragmático, cujas unidades são os proferimentos, isto é, as proposições inseridas em atos de fala, que formam os argumentos. Para marcar tal distinção, Habermas a denomina de *lógica informal*<sup>183</sup>.

---

179. Cf. artigo do Prof. Herrero: “O Discurso no uso da pragmática transcendental”, in *Fundamento e Análise do Discurso*, publicado pela Ed. UFMG e Ed. Carol Borges. Anais do Encontro Internacional de Análise do Discurso, promovido pela FALE em nov/97.

180. *F e V*. I. 143 e ss.

181. Publicado na revista *Estudos Avançados*, v. 3, n° 7, SP, 1989, 4-19.

182. Este tema surge pela primeira vez no texto TV, no item ‘Sobre a lógica do Discurso’, pp. 138-150.

183. A partir de Toulmin, ao que voltaremos mais tarde.

Um argumento é, assim, formado por *razões* sistematicamente relacionadas à pretensão à validade do proferimento problematizado. Sua força, num determinado contexto, pode ser medida avaliando *se* as razões que o constituem estão, de fato, bem fundadas. O que por sua vez pode ser medido por sua habilidade em convencer os participantes, ao fornecer motivos para que admitam a pretensão à validade questionada. Deste modo, pode-se examinar se um sujeito, capaz de falar e agir, comporta-se ou não racionalmente numa discussão, avaliando o modo como ele trata as razões apresentadas, a favor ou contra a pretensão questionada, e avaliando a sua reação às posições dos demais participantes.

Se se comportar de maneira racional, então, estará aberto à argumentação dos demais, reconhecendo a força ou fraqueza das razões colocadas, quando, então, poderá criticá-las. Entretanto, se se fechar à argumentação, ignorando as razões que contestam sua pretensão ou sustentando posições dogmáticas, ficará claro, em ambos os casos, que ele não enfrenta racionalmente os problemas.

Habermas encontra, assim, três importantes questões que surgem neste contexto cobrando, portanto, uma resposta de sua lógica da argumentação, a saber: - *como podem ser sustentadas, com boas razões, as pretensões à validade tornadas problemáticas?* - *como podem ser criticadas, por sua vez, as razões?* - *o que faz com que alguns argumentos sejam mais fortes ou mais fracos que outros?*

O ponto de partida para chegar às respostas é, mais uma vez, o pressuposto de que os proferimentos, em geral, são decidíveis racionalmente por levantarem pretensões à validade. No caso exclusivo das questões práticas, dizer que uma norma levanta uma pretensão à validade, implica dizer que ela aspira a uma obrigatoriedade, já que a sua validade específica, à correção, possui um teor nitidamente normativo. Habermas defende,

porém, que as pretensões, enquanto pretensões, são universais, ao perceber que, indiretamente, até mesmo os enunciados teóricos contêm um específico teor normativo<sup>184</sup>.

A explicação da pretensão à validade de uma norma exige o recurso a um acordo racionalmente motivado ou, ao menos, à convicção de que um consenso, quanto a aceitação da norma, poder-se-ia produzir por razões.

Todavia, a validade da norma não pode ser fundamentada pelo simples fato de que uma comunidade se obrigue a não modificá-la, pois, os interesses que ela representa podem rapidamente se transformar. Por outro lado, se cada eventual mudança de interesses representasse um motivo suficiente para modificar a norma, não seria possível distinguir entre a legítima pretensão à validade de uma norma e o mero sentido imperativo de uma exigência arbitrária.

Deste modo, seria totalmente impossível explicar o que significa levantar pretensões à validade. Além disso, se apenas existissem motivos empíricos, então, qualquer motivo seria tão bom quanto outro, simplesmente, pelo fato de existir.

Ora, apenas os motivos para os quais *razões* possam ser apresentadas, devem ser levados a sério. Portanto, o que demonstra a validade de uma norma de ação é o reconhecimento intersubjetivo, *por razões*, de sua pretensão. Conseqüentemente, a pretensão à validade de uma norma não pode ser fundamentada pelos atos irracionais da vontade dos envolvidos, o uso da força por exemplo, apenas pelo seu reconhecimento intersubjetivo racionalmente motivado. *Reconhecimento* que a qualquer momento pode ser problematizado, mas não a pretensão, propriamente dita, já que esta é universal.

Assim, o reconhecimento racionalmente motivado da pretensão à validade de uma norma de ação resulta do *procedimento* e do *processo* discursivo. Logo, se nas condições apontadas for alcançado um consenso argumentativamente justificado,

---

184. "Quem aceita uma ordem, sente-se obrigado a executá-la; quem faz uma promessa, sente-se no dever de cumpri-la (...); quem aceita uma asserção, acredita nela e comporta-se de acordo com ela". PPAI. 72.

então, esse consenso implicará a formação *racional* de uma *vontade comum* sobre a validade da norma.

Por este motivo, a colocação daquelas questões sugere a Habermas a presença de três diferentes níveis nos Discursos argumentativos: ① o plano *lógico* dos produtos; ② o plano *dialético* dos procedimentos e ③ o plano *retórico* dos processos. Veremos, brevemente, cada um deles.

#### ① O plano *lógico* dos produtos:

Aqui encontra-se a resposta à primeira pergunta, pois, neste plano a argumentação destina-se a produzir argumentos *pertinentes* - ou seja, *convincentes*, segundo suas propriedades intrínsecas - a partir dos quais seja possível ao falante levar o ouvinte a posicionar-se com um *sim* ou um *não*, isto é, aceitar ou recusar a pretensão à validade questionada.

Neste primeiro plano valem as regras de uma lógica mínima, próprias ao plano lógico semântico que Habermas, adotando as indicações de R. Alexy<sup>185</sup>, exemplifica assim:

“1.1 - Nenhum falante pode se contradizer.

1.2 - Todo falante que aplica um predicado *F* a um objeto ‘a’ tem que estar disposto a aplicar *F* a qualquer outro objeto que se assemelhe a ‘a’ sob todos os aspectos relevantes.

1.3 - Diferentes falantes não podem usar a mesma expressão em sentidos diferentes”<sup>186</sup>.

Habermas chama a atenção para o fato de que, neste primeiro plano, as regras lógicas e semânticas não possuem qualquer conteúdo ético, servem ao falante, unicamente, como um referencial de sentido para os seus proferimentos.

---

185. R. Alexy. “Eine Theorie des praktischen Diskurses”, in W. Oelmler (org) *Normenbegründung, Normendurchsetzung. (Fundamentação de Normas, Imposição de Normas)* Paderborn, 1978.

186. A tradução para o português é insatisfatória, seguimos aqui a tradução francesa: “Notes Programmatiques pour fonder en raison une éthique de la Discussion”, in *Morale & Communication*. Paris: Cerf. 1986. p. 108-109.

② O plano *dialético* dos procedimentos:

Este segundo plano responde, por sua vez, à segunda pergunta, pois, aqui a argumentação é considerada como um procedimento. Ou seja, como uma forma de interação especificamente regulada. Assim, as argumentações tornam-se processos de *entendimento mútuo*, regulados de modo a favorecer a *busca cooperativa da verdade*<sup>187</sup>.

Tal regulamentação é feita através de *regras universais de competência*, de inquestionável relevância para o desenvolvimento da argumentação. Entre estas regras universais de competência, poderíamos considerar as capacidades dos sujeitos de serem *responsáveis e sinceros*, enquanto participantes de uma busca concorrente pelos melhores argumentos, para obtenção de um acordo intersubjetivo racionalmente motivado.

Por isso, para exemplificar as regras no plano dialético Habermas, mais uma vez seguindo Alexy, propõe que:

“2.1 - *Todo falante só pode afirmar aquilo em que ele mesmo acredita.*

2.2 - *Quem questionar um enunciado ou norma que não for objeto da discussão tem que indicar uma razão para isso*”<sup>188</sup>.

Podemos observar que a primeira regra sugere o princípio da sinceridade, ao exigir que o falante só afirme o que, de fato, acredita e a segunda indica, implicitamente, o princípio da responsabilidade, ao exigir, no caso do falante questionar um enunciado ou norma ainda não problematizados, que ele justifique a sua posição. Aqui, portanto, pode-se dizer que as regras deste plano já mostram um caráter, inegavelmente, ético valendo aquelas pressuposições que o Discurso partilha com o

---

187. Verdade ou correção: definidas como o resultado de uma atividade intersubjetiva.

188. Segundo a tradução francesa. p 109.

agir orientado ao entendimento mútuo em geral, implicando, portanto, relações de reconhecimento recíproco.

③ O plano *retórico* dos processos:

Como resposta à terceira pergunta, no terceiro plano, por fim, o Discurso argumentativo é tomado sob seu aspecto de *processo de comunicação*, que deve atender a condições *ideais* para atingir a meta do consenso racionalmente motivado. Encontram-se, aqui, os elementos do que Habermas, inicialmente, denominou de *situação ideal de fala*. Por tal expressão, que tanta polêmica tem suscitado, Habermas quis apenas designar uma situação na qual o processo argumentativo encontra-se totalmente protegido contra qualquer forma de repressão e desigualdade.

Para garantir tal situação são necessárias duas condições fundamentais, que Habermas denomina de *pressupostos pragmáticos*, sem os quais as argumentações seriam impensáveis, a saber:

**(1) O pressuposto de que a todo falante competente está assegurado, por condições simétricas universais, o direito de participar de uma argumentação.**

**(2) O pressuposto que todo falante deve admitir, sob pena de incorrer em contradição performativa, que a estrutura da comunicação exclui toda coação, interna ou externa do processo de entendimento, exceto a força não coativa do melhor argumento. Neutraliza-se, assim, todos os motivos que não o da busca cooperativa da verdade ou da correção.**

Habermas, mais uma vez seguindo Alexy, propõe as seguintes regras, para exemplificar este plano retórico:

“3.1 - *Todo sujeito capaz de falar e agir deve poder participar de Discursos.*

3.2 - a) *Qualquer um deve poder problematizar toda afirmação seja qual for.*

b) *Qualquer um deve poder introduzir no Discurso uma afirmação seja qual for.*

c) *Qualquer um deve poder expressar seus pontos de vista, desejos e necessidades.*

3.3. - *Nenhum falante deve ser impedido, por uma coerção exercida dentro ou fora do Discurso, de valer-se de seus direitos estabelecidos em 3.1 e 3.2*<sup>189</sup>.

Podemos, agora, resumir o que vimos até aqui. A partir do princípio D, que pressupõe que as questões práticas possam ser decididas racionalmente, Habermas procura, no interior de uma Teoria da Argumentação, demonstrar tal pressuposto. Ele chega, assim, à lógica da argumentação, a qual designa três planos: o plano lógico dos produtos (a partir do qual os argumentos são produzidos), o plano dialético dos procedimentos (que contém as regulações específicas dessa forma de interação) e o plano retórico dos processos (que indica aquelas *condições ideais* sob as quais, unicamente, é possível a argumentação).

A partir daí, Habermas chega a três importantes constatações, a saber: - que no paradigma da linguagem não se pode pretender um acesso privilegiado à realidade, - que as pretensões à validade erguidas por todo ato de fala são resolúveis apenas por razões, que sejam consideradas válidas por todos e - que a *aceitabilidade racional* destas pretensões à validade só pode ser cumprida, ou, satisfeita se se realizar determinadas condições.

Habermas conclui, assim, que em cada um destes planos (lógico do produto, dialético do procedimento e retórico do processo) surgem, nas argumentações, diferentes estruturas que esclarecem, definitivamente, as respostas às questões colocadas acima:

① No plano do produto surgem as estruturas que determinam a construção dos argumentos e suas relações entre si (estruturas *internas* aos argumentos), esclarecendo, assim: *como podem ser sustentadas, com boas razões, as pretensões à validade tornadas problemáticas*, isto é, através de argumentos logicamente bem formados.

---

189. Ibidem. p. 110-111.

② No plano do procedimento surgem as estruturas de uma concorrência pelos melhores argumentos (estruturas *entre* os diferentes argumentos), esclarecendo, assim: *como podem ser criticadas, por sua vez, as razões*, ou seja, com base nestas estruturas que indicam as melhores e, dialeticamente, as piores razões.

③ No plano do processo surgem as estruturas de uma situação ideal da linguagem imunizada contra a repressão e a desigualdade (estruturas *entre* os diferentes participantes), esclarecendo, assim: *o que faz com que alguns argumentos sejam mais fortes ou mais fracos que outros*, quer dizer, mais fortes serão os argumentos que, retoricamente, melhor realizarem as exigências colocadas pela situação ideal de fala.

O objetivo fundamental que Habermas associa a cada um dos níveis da argumentação pode ser caracterizado da seguinte maneira: ① sob o aspecto do produto: pelo objetivo de satisfazer uma pretensão à validade com argumentos; ② sob o aspecto procedimental: pelo objetivo de concluir o debate com um acordo motivado racionalmente e ③ sob o ponto de vista do processo: pelo objetivo de convencer um auditório universal e de alcançar um assentimento universal para um proferimento. Pois, Habermas considera que as pretensões, enquanto pretensões, são transcendentais, ou seja, ultrapassam toda dimensão espaço/temporal (ou contexto). Do mesmo modo, o objetivo, enquanto objetivo (geral), é alcançar um auditório universal, no sentido de ilimitado espaço-temporalmente<sup>190</sup>.

Após fornecer, no interior da Teoria da Argumentação, os elementos capazes de *demonstrar* que as questões práticas em geral são passíveis de resolução racional, Habermas propõe duas alternativas possíveis para distinguir os diferentes tipos de Discursos:

---

190. O que na terminologia de C.S. Peirce denomina-se *Comunidade Ilimitada de Comunicação*.



① Segundo o aspecto *lógico* pode-se distinguir dois grandes grupos de Discursos: os *teóricos* e o *práticos* e

② segundo as diversas *colocações de problemas* pode-se distinguir, entre os Discursos práticos, três tipos diferentes de Discursos, já mencionados acima, vale lembrar: os pragmáticos, os éticos e os morais.

Primeiramente, veremos a distinção dos grandes tipos de Discursos: Teóricos e Práticos.

① Para estabelecer esta distinção é necessário considerar a pretensão à validade em evidência no enunciado. No caso de uma proposição descritiva, que serve para descrever fatos, temos que a pretensão em primeiro plano é à *verdade*<sup>191</sup>, logo o seu questionamento dará início a um Discurso Teórico. No caso de uma proposição normativa, que serve para justificar as ações, a pretensão em foco é à correção e o seu questionamento dará início a um Discurso Prático.

Por conseguinte, é a própria forma do enunciado que estabelece em que condições pode-se dizer que a proposição em questão, de fato, é válida. Pois, a fundamentação de um enunciado visa evidenciar os aspectos pragmáticos de sua validade. Conseqüentemente, o sentido desta fundamentação só pode ser explicado pelas *condições* da satisfação discursiva da pretensão à validade tematizada.

Deste modo, a forma do enunciado é que determina o sentido da argumentação. Fundamentar enunciados descritivos implica provar a existência do estado de coisas por ele descritos. Fundamentar enunciados normativos implica provar a aceitabilidade

---

191. Em TV, Habermas dá a entender que é o consenso o critério da verdade. Posteriormente, trata-se da *aceitabilidade racional* implicada na tríade: *pretensões, condições e razões*, que pode definir se o consenso foi obtido argumentativamente ou não. Habermas mantém, todavia, o falibilismo (Cf. J. Habermas "Justicia y Solidariedad". p. 189, nota 11).

da norma de ação questionada. Neste último caso, exige-se demonstrar que em tal norma existem interesses e necessidades, de fato, universalizáveis.

Portanto, a forma argumentativa na qual se tematiza uma controversa pretensão à verdade dos fatos é o Discurso teórico. A forma argumentativa na qual se tematiza uma controversa pretensão à correção das normas é o Discurso prático.

Como já mencionado, embora as regras argumentativas de um Discurso Teórico sejam diferentes das regras de um Discurso Prático, o objetivo visado em ambos é um só: resolver, discursivamente, a pretensão à validade controversa. Ou seja, tanto um Discurso Teórico, quanto um Discurso Prático têm por finalidade a resolução racional da pretensão à validade levantada pelo falante com seu ato de fala e questionada por um dos participantes.

No momento do Discurso os conteúdos e convicções fornecidos pelo mundo da vida perdem sua importância, pois agora só decide o melhor argumento. É neste sentido que o Discurso é a *continuação do agir comunicativo com outros recursos*, pois, se o agir comunicativo tem como pano de fundo o mundo da vida, o Discurso *abstrai* todos os conteúdos fornecidos pelo mundo da vida. E ainda que o Discurso seja definido como a continuação do agir comunicativo, já que seu objetivo continua sendo o entendimento, existe, entretanto, uma diferença bastante significativa entre eles. Pois, como também já mencionado, o Discurso encontra-se *livre das pressões da experiência e da ação*. Isto equivale a dizer que no Discurso a pretensão à validade questionada é discutida em *atitude hipotética*, isenta de todo compromisso imediato com a experiência que lhe antecede e com a ação que possa dali resultar.

Assim, Habermas sustenta que a base do princípio do Discurso é constituída por dois pressupostos: - que as proposições normativas, tanto quanto as descritivas erguem pretensões à validade e - que as questões práticas em geral podem ser julgadas

imparcialmente e decididas racionalmente<sup>192</sup>. Embora já implícito nos textos “Observações propedêuticas para uma teoria da competência comunicativa” de 1971, e “Teorias da Verdade” de 1972, este tema foi explicitamente sistematizado em 1973, no livro *A Crise de Legitimação no Capitalismo Tardio*, onde Habermas aponta, explicitamente, a “Relação entre questões práticas e verdades” mostrando a capacidade de “verdade” (ou correção), específica às questões práticas. Ali, realiza-se, especificamente, seu intento de demonstrar que as questões práticas, tanto quanto as teóricas, são passíveis de resolução racional.

Neste contexto, revela-se que um aspecto cognitivo surge na exigência de que a pretensão de validade normativa seja discursivamente satisfeita, ou melhor, na necessidade do consenso que os participantes do Discurso têm que obter argumentativamente.

Com efeito, Habermas demonstra que as questões práticas em geral podem ser decididas racionalmente e julgadas imparcialmente por levantarem, também, uma pretensão à validade, especificamente, à *correção*, demonstrando, a seguir, que o sentido desta pretensão tem uma relação interna com a sua justificação ou aceitabilidade racional, o que o princípio do Discurso já pressupunha.

Veremos, a seguir, a diversificação dos Discursos Práticos.

② - Para apresentar os três diferentes tipos de Discursos práticos, Habermas procura analisar os diferentes sentidos do *dever*, expressos na pretensão à validade normativa das normas. Ele constata, porém, que para determinar o “dever” é necessário determinar o *problema* em questão e indicar o *aspecto* para o qual é exigida uma solução.

---

192. Contra as teorias não-cognitivistas, sobretudo, utilitarismo e decisionismo. O decisionismo coloca a questão: é a decisão que introduz a obrigação ou a obrigação que introduz a decisão? E considera a primeira.

Já mencionamos que Habermas distingue o uso da razão prática, a partir de três diferentes colocações de *problemas*, dividindo os Discursos práticos em: *pragmáticos*, *éticos* e *morais*. Cabe acrescentar que a partir de cada um deles surge um diferente *aspecto* referente: - àquilo que é adequado ao *fim*, - àquilo que é *bom* e - àquilo que é *justo*.

Segundo esta distinção, os participantes fazem, em cada situação, um diferente uso da razão prática e a cada uso corresponde um tipo de Discurso. Por isso, trata-se aqui de saber: - *o que caracteriza o problema pragmático?* - *o que caracteriza o problema ético?* *o que caracteriza o problema moral?*

O problema pragmático refere-se ao *fim* adequado para realizar algo. Isto constitui a principal preocupação de todas as éticas utilitaristas. O problema ético refere-se ao que é *bom* para uma comunidade. Isto constitui o tema central das éticas aristotélicas. E o problema moral refere-se ao que é *justo* para todos, que tem na ética kantiana sua principal tematização.

Tendo como ponto de partida a Teoria do Discurso, Habermas pôde reinterpretar e integrar todas estas éticas anteriores, recorrendo, para isso, à noção de força ilocucionária.

Vimos, com Kant, que falar de imperativo é o mesmo que falar de **dever**. Habermas, agora, estabelece que no âmbito prático o dever liga-se à pretensão à correção. Por isso, será importante analisar três diferentes aspectos: - como se relacionam entre si os Discursos ① pragmáticos, ② éticos e ③ morais<sup>193</sup>, - os tipos de argumentos decisivos para cada caso e, por fim, - a relação entre razão e vontade que Habermas identifica em cada uso.

---

193. Textos referentes: "Para o uso pragmático, ético e moral da razão prática" e Cap. 4 de *F e U*. I. 198-210.

① As questões pragmáticas referem-se a um agente que busca, a partir de metas e preferências definidas, os meios adequados para realizar seus fins<sup>194</sup>. Mas, até mesmo os fins podem ser problematizados e, neste caso, mais do que uma *escolha racional*<sup>195</sup> dos meios, com relação ao fim proposto, trata-se também de uma *ponderação racional* das metas, à luz de valores intersubjetivamente aceitos.

Assim, neste primeiro caso o imperativo é “*dados os fins, buscar os meios*”. Onde:

fins $\Rightarrow$ meios \ valores $\Rightarrow$ fins
---

Todavia, a vontade do agente, ao estabelecer seus fins, deve ser determinada pelos interesses e orientações de valor vigentes e estar aberta a posteriores determinações, conforme à colocação das metas, à opção de escolha dos meios e aos valores admitidos. Portanto, uma *fundamentada* escolha dos fins ou estratégias de ação deve ser realizada através de *comparações* e *ponderações* que o agente tem que fazer, considerando suas *observações* e *prognósticos*, visando a eficiência ou, se preferir, outras regras de decisão, mas tendo sempre em vista a eficiência segundo seus fins.

A escolha dos fins orientada por valores e a escolha dos meios em vista de um fim conduzem a *recomendações hipotéticas* que, conforme às causas, provocam efeitos segundo os fins estabelecidos e os valores observados.

Estas recomendações são hipotéticas, pois têm a forma semântica de imperativos condicionais: “*se. ... então ...*” cuja validade depende de conhecimentos empíricos, por elas expressos. Tais recomendações têm que ser fundamentadas em Discursos pragmáticos, **onde apenas aqueles argumentos, que relacionam os fins estabelecidos às preferências dadas e ao conhecimento empírico disponível, podem**

---

194. Anterior a questões éticas e morais.

195. Segundo Habermas, a Teoria da Escolha Racional (J. Rawls) equivale à Teoria da ação estratégica.

**decidir.** Também nos Discursos pragmáticos devem ser julgadas as conseqüências das decisões tomadas, conforme às máximas<sup>196</sup> implícitas.

Ou seja, nos Discursos pragmáticos são tematizados: - as preferências e os fins problematizados e a questão do dever, formulada desde Kant: “*o que devemos fazer?*”, conforma-se, aqui, à finalidade visada pelo agente, segundo suas preferências pessoais.

② Por sua vez, as questões éticas surgem sempre que a pergunta: “*o que devemos fazer?*” ultrapassa o horizonte da racionalidade teleológica - que orienta as questões pragmáticas - e interroga os próprios valores orientadores de uma comunidade. Interesses e preferências divergentes podem expressar, eventualmente, uma disputa de interesses cuja superação é impossível no âmbito dos Discursos<sup>197</sup>. Porém, pode ocorrer que interesses, embora suspeitos, e orientações de valor estejam de tal modo enraizados na forma de vida intersubjetivamente compartilhada de uma comunidade, que as decisões de valores mais relevantes afetem sua auto-compreensão coletiva, se não suficientemente esclarecida.

Logo, no Discurso ético não mais se trata de preferências e fins que o agente define individualmente, mas de interesses e metas que devem ser estabelecidos coletivamente.

Portanto, as questões ético-políticas referem-se à perspectiva de membros que, quando confrontados com questões importantes da vida, querem ter certeza sobre que forma de vida devem compartilhar e que ideais devem almejar em sua vida comum.

Deste modo, questões ético-existenciais comumente colocadas no singular: “*quem sou eu?, quem desejo ser? e que modo de vida é bom para mim?*” são formuladas, agora, no plural, alterando expressivamente o seu sentido. Pois, a identidade de um

---

196. Cabe lembrar que as máximas em geral são sempre empíricas e subjetivas.

grupo emerge de situações em que os membros podem e, de fato, dizem, enfaticamente: **Nós**. Esta não é uma identidade individual ampliada, mas constitui seu complemento, em nível mais elevado.

A maneira pela qual nós incorporamos as tradições e formas de vida nas quais nascemos e crescemos e o modo pelo qual, seletivamente, as aperfeiçoamos determina *como quem* nós nos reconhecemos no interior destas tradições culturais e, ainda, *quem somos e quem desejamos ser* como cidadãos.

Habermas considera que as mais cruciais decisões de valor decorrem da *auto-compreensão político-cultural de uma comunidade histórica* e que, através destas decisões, tal comunidade se transforma, operando-se o que ele denomina de *auto-reflexão hermenêutico-crítica das próprias tradições*.

Cabe, assim, a um hermenauta realizar o esclarecimento desta auto-compreensão, apropriando-se criticamente destas tradições, com o objetivo de contribuir para a *certificação intersubjetiva das orientações científicas da vida e convicções de valores*.

Por este motivo, as respostas às questões éticas são denominadas conselhos clínicos - no sentido amplo aristotélico<sup>198</sup> - pois, surgem do interior da comunidade e se referem a uma forma de vida humana consciente e, ao mesmo tempo, apropriada criticamente.

Tais conselhos visam ligar o **componente descritivo** das tradições, definidoras da identidade, com o **componente normativo** do projeto de um modo de vida *hom*,

---

197. Exigindo a passagem ao que Habermas denomina em *F e V* de negociações.

198. Habermas, no texto onde apresenta esta divisão, afirma o seguinte: "*Decisões de valor grave são tratadas desde Aristóteles, como questões clínicas (klinisch) do bem viver*" (PEM, 7). Buscada na *Ética a Nicômaco* a expressão localizada foi, segundo a tradução pesquisada, 'problemas de tratamento médico' (p. 45), que não traduz com fidelidade o sentido mais amplo presente no termo 'clínicas', que pode abarcar tanto o sentido mesmo de 'tratamento', quanto o sentido de 'recomendações preventivas', mais próximo à noção do *bem*

justificado, mais uma vez, segundo as pretensões à validade, através das tomadas de posição em relação à gênese do primeiro elemento, aquele que apenas descreve a tradição.

Falta, ainda no âmbito ético, responder à questão: *que tipo de dever surge aqui?*

O imperativo pode ser, aqui, compreendido como um tipo de dever independente dos fins e preferências subjetivos, cuja finalidade é apontar os modos de ação que, a longo prazo, são *bons para nós*, isto é, para a comunidade como um todo. A fundamentação desses conselhos tem que ser feita em Discurso éticos, nos quais **apenas podem decidir aqueles argumentos baseados na interpretação da auto-compreensão de uma forma de vida historicamente transmitida**. Deste modo, as decisões sobre valores determinam o fim absoluto de uma conduta autêntica de vida, para uma certa comunidade.

Até o momento, os processos da formação racional da vontade política<sup>199</sup> foram considerados sob dois aspectos:

- ❶ de que as deliberações visam estabelecer *fins e meios*, segundo metas individuais, no sentido de propor e escolher estratégias de ação adequadas à obtenção de tais metas.
- ❷ de que, por sua vez, o horizonte dessas orientações de valor, no qual se coloca esta tarefa de estabelecer e realizar os fins, é ele mesmo introduzido no processo de formação racional da vontade coletiva.

Obviamente, os valores em questão são aqueles estabelecidos pela própria comunidade e introduzidos na vida comum através do processo de auto-entendimento, que torna possível à comunidade se apropriar de sua própria tradição.

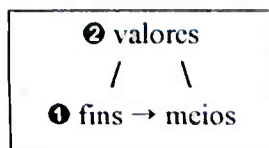
---

viver que Habermas pretendeu resgatar com a expressão 'conselhos clínicos', aplicada à redefinição do termo *ético*.

199. Cf. introdução à lógica da argumentação p. 101 e ss.



Temos aqui a seguinte relação:



① Se nos Discursos pragmáticos examinou-se a adequabilidade das estratégias de ação, pressupondo que o agente sabe o que quer (fins), sendo as estratégias o tema dos Discursos,

② nos Discursos ético-políticos trata-se de examinar um conjunto de valores, pressupondo que a comunidade não sabe, ainda, exatamente o que quer. Nestes Discursos, todavia, os programas podem ser fundamentados, na medida em que eles sejam adequados ao fim (observando, assim o 1º item) e avaliando *se* no seu conjunto são, de fato, “bons para nós”, isto é, *bom* para a comunidade em questão (de acordo com o 2º item).

Contudo, uma fundamentação, para ser considerada suficiente, deve, ainda, considerar um outro relevante aspecto, vem a ser: o da *justiça*. Pois, que nós não apenas queiramos um programa, mas também devamos aceitá-lo, depende ainda de que a máxima correspondente seja igualmente boa para todos, não apenas para essa ou aquela comunidade, mas para todos em geral. Aspecto que é próprio da *justiça*.

Assim, o alcance da pergunta: - *o que devemos fazer?* é mais uma vez deslocado:

③ Portanto, nas questões morais, a perspectiva teleológica, segundo a qual os problemas de uma ação orientada para o fim são examinados, torna-se ainda mais distante, em função do forte aspecto normativo, que se impõe ao exame da questão: *como podemos regular a nossa vida em comum, no interesse simétrico de todos?*

Nas questões morais, portanto, trata-se de saber o que é igualmente bom para todos, como membros da *humanidade*. Vale lembrar que Kant também considera a

humanidade, ao considerar a dimensão moral. Habermas, reformulando Kant, estabelece, porém, que uma *norma* será considerada justa desde que *todos*, os participantes de um discurso, possam querer que ela seja seguida, em situações semelhantes, por *qualquer um*.

Também já vimos, com Kant, que *mandamentos morais* têm a forma de imperativos categóricos ou incondicionais e que o caráter imperativo destes mandamentos compreende-se como um *dever*, no sentido forte, por não dependerem de fins ou preferências subjetivas, nem de metas, ainda que para nós absolutas, de um modo de bem viver<sup>200</sup>. Pois, por exemplo, viver segundo a liberdade é bom para nós. Todavia, a pergunta pelo que se *deve fazer* tem aqui o sentido de se “a *práxis* correspondente é justa?” e se “os deveres implicados são fundamentados em Discursos morais?”

Nos Discursos morais somente decidem os argumentos capazes de sustentar que os interesses implicados nas normas controversas são, de fato, passíveis de universalização<sup>201</sup>.

Desta maneira, nos Discursos morais, a perspectiva etnocêntrica de uma determinada comunidade é alargada na direção mais abrangente de uma *comunidade ilimitada*<sup>202</sup> de comunicação, no momento em que cada membro se coloca na posição de todos, visando a melhor compreensão do mundo, de si e de todos. E, assim, em comum adotam a assunção ideal de papéis<sup>203</sup>, ao colocar-se na posição do *outro generalizado*.

Surge, aqui, a exigência de um *princípio de universalização*, cuja função seja forçar os participantes do Discurso a examinar se aquelas normas controversas

---

200. Entendendo-se *bem viver* como sinônimo de *vida autêntica*.

201. Surge aqui o pressuposto de nosso tema central.

202. Traduzida erroneamente, em *F e V*, por *não circunscrita*.

poderiam encontrar o assentimento *refletido* de todos os concernidos. Assim, regras morais serão válidas, somente se aprovadas por um teste universal, completamente descontextualizado.

Por esse motivo, as regras morais visam, exclusivamente, uma aplicação não circunstancial (ou não contextual), a partir de situações *standard* antecipadamente consideradas, avaliando *se*, no seu conjunto, podem ser aceitas por todos.

Aqui, Habermas propõe uma distinção entre os *Discursos de fundamentação* e *Discursos de aplicação*<sup>204</sup>. Os primeiros têm dois níveis: um no qual se fundamenta o princípio a partir do qual as normas podem ser avaliadas, isto é, o princípio de universalização e o outro onde se discute a pretensão à validade da norma e nos últimos todos os aspectos envolvidos em sua efetiva aplicação. Tal divisão é necessária, pois, nos **Discursos de fundamentação** não é possível considerar *ex ante* (de antemão) todas as possíveis situações singulares futuras. Assim, o exame da norma exige, ainda, um esclarecimento argumentativo específico destinado aos **Discursos de aplicação**.

Partindo desta distinção, portanto, Habermas afirma que no caso dos Discursos de fundamentação a imparcialidade do juízo se faz valer pelo *princípio de universalização*, já nos Discursos de aplicação esta tarefa é desempenhada por um *princípio de adequação*<sup>205</sup>.

Quanto ao *princípio de universalização*, que será melhor apresentado no tópico seguinte, cabe destacar que ele se refere aos Discursos de fundamentação, onde num primeiro nível ele próprio deve ser fundamentado, e antecipar que seu objetivo é

---

203. *Ideal role taking* de G.H.Mead. Adiante será apresentado com mais detalhes.

204. Em formulação mais recente Habermas fala de *dois momentos* do Discurso: o momento da fundamentação (1º fundamenta o princípio U e 2º verifica se a norma é válida) e o momento da aplicação (verifica se a norma é adequada à situação dada).

205. Este segundo princípio foge ao escopo do presente estudo, pois, aqui trata-se apenas de apresentar o *princípio de universalização*. Todavia, julgamos necessário, ao menos, mencionar o *princípio de adequação* que Habermas adota a partir de uma formulação de K. Günther. RDE, 36-39.

preservar aquelas exigências expressas por Kant no IC e, além disso, reformulá-lo no sentido de superar as críticas de Hegel endereçadas à ética kantiana.

Neste ponto será útil organizar, novamente, o até agora visto:

① - O uso pragmático da *razão prática* refere-se às soluções técnicas ou estratégias de ação que o agente deve adotar se quiser alcançar certos fins, segundo suas preferências. O dever daí decorrente tem o sentido de um imperativo hipotético, o qual Habermas, seguindo Kant, denominou de *princípios técnicos*.

② - O uso ético-político refere-se a conselhos clínicos que devemos seguir porque são “bons para nós”. O dever daí decorrente tem o sentido de um imperativo condicionado ao *télos* do bem viver de uma comunidade histórica. Este tipo de dever foi denominado por Kant de *conselhos de prudência*, ao que Habermas chamou de *conselhos clínicos*.

③ - O uso moral da razão prática refere-se ao dever categórico, que prescreve *incondicionalmente* o agir justo. Isto é, aquele cuja máxima todos possam querer que seja universalmente seguida, pois, tal norma de ação expressa um *interesse simétrico de todos*, ao qual todos os possíveis concernidos têm que poder dar seu assentimento.

Vimos também que as justificações dos princípios técnicos, dos conselhos clínicos e dos imperativos categóricos são feitas nos respectivos Discursos: pragmáticos, éticos e morais.

No início da apresentação da Teoria da Argumentação, o ponto de partida foi o conceito de formação racional da opinião e da vontade, Habermas observa que em cada um dos diferentes Discursos práticos, isto é, nos Discursos pragmáticos, éticos e morais surgem três diferentes relações entre razão e vontade.

Por isso, é preciso, ainda, indicar as relações entre razão e vontade presentes em cada um dos Discursos: pragmáticos, éticos e morais, evidenciando como cada situação contribui para a formação discursiva da vontade.

① O dever implícito nos Discursos pragmáticos, condicionado aos fins e valores dados, refere-se ao **arbítrio** (*Willkür*) dos atores que buscam decisões prudentes, fundadas nos interesses e orientações de valores considerados hipoteticamente. Tais interesses e orientações de valor, porém, permanecem externos aos Discursos pragmáticos, pois, nesses busca-se fundamentar apenas uma escolha racional entre as possíveis alternativas de ação. Ou seja, aqui, apenas as alternativas para atingir fins, ou melhor, apenas os *meios* para atingir os *fins*, já **dados**, são discutidos.

Por esse motivo, a validade das recomendações pragmáticas independe do fato de as indicações de ação serem adotadas e seguidas de fato. Por conseguinte, não existe nenhuma relação interna ao Discurso entre razão (dever) e vontade (arbítrio), entre a reflexão prática e a aceitação dos resultados. O que existe é uma relação externa entre o fim que se quer atingir e os meios que devem ser utilizados para melhor alcançá-lo. Por isso o máximo que se pode estabelecer, neste caso, é que: **V** → **R**. Isto é, que a vontade determina a razão.

② O dever dos conselhos clínicos<sup>206</sup>, condicionado ao *télos* de “nosso” bem viver, dirige-se à **força de decisão**<sup>207</sup> (*Entlösskraft*), à vontade que decide. Tal força provém do que é *bom para nós*, isto é, para uma coletividade que quer garantir para si um modo autêntico de vida. Nos processos de auto-entendimento coincidem os papéis de participantes no Discurso e de membros de uma comunidade situada geográfica e historicamente. Logo, torna-se impossível separar gênese e validade, pois, se no caso anterior tais procedimentos eram extrínsecos ao Discurso, aqui já não são mais: tratam-se de processos internos a ele.

---

206. Aqui não existe um **conhecimento** no sentido teórico estrito, apenas o conhecimento implicado no dever a partir de intelecções, que, por sua vez, orientam o discurso na busca de uma vida comum autêntica.

207. A tradução, “força de determinação” (*F* e *V*, l. 204, por exemplo) está errada.

Assim, as intelecções (*Einsicht/insight*) decorrentes dos Discursos ético-políticos têm a capacidade de modificar tanto a autocompreensão, quanto a identidade, de um grupo. Através da fundamentação discursiva das decisões de valor pode-se gerar decisões baseadas em intelecções, a partir do encontro entre os argumentos e a aspiração de um modo de vida autêntico. Deste modo, nos Discursos ético-políticos, razão e vontade se determinam reciprocamente:  $R \leftrightarrow V$ , pois, ambos permanecem inseridos no contexto tematizado.

Ou seja, os participantes da argumentação não podem, simplesmente, abstrair-se da forma de vida em que, de fato, se encontram. Assim, se produz nos Discursos ético-políticos o cruzamento entre os contextos, os membros e as intelecções racionalmente geradas nos Discursos.

③ Finalmente, nos Discursos morais exige-se, ao contrário, o distanciamento de todos os contextos normativos contingentes<sup>208</sup>. Pois, os Discursos morais estão submetidos a pressupostos da comunicação que forçam à ruptura com todas as evidências do mundo da vida. Assim, exige-se, especialmente, uma atitude hipotética em relação à norma de ação tematizada e à sua respectiva pretensão à validade.

O dever<sup>209</sup> *categórico* dos mandamentos morais refere-se à vontade livre das *pessoas*, (compreendidas no sentido geral de ser humano ou ser moral) e dos *atores*<sup>210</sup> (compreendidos como cidadãos membros de uma sociedade, juridicamente constituída, na qual assumem papéis de autores e destinatários do direito) que agem segundo leis que eles mesmos, de modo livre e discursivo, se dão.

---

208. Cabe, porém, ressaltar que 1 e 2 não podem contradizer 3.

209. Notar os diferentes tipos de dever: hipotético = arbitrio (fins individuais) e a força de decisão (formas de vida comum) e incondicional = categórico (dever universal).

210. Distinção mencionada em *F e T*, sobretudo, pp. 122-128.

Liberdade aqui é, portanto, sinônimo de vontade livre e significa a ação segundo as leis que os próprios sujeitos, discursivamente, se dão<sup>211</sup>. A rigor, somente esta vontade, discursivamente formada, é autônoma, já que completamente determinada pela intelecção *discursiva* moral. Ou seja, pela intelecção *daquilo que todos os participantes de um discurso poderiam racionalmente querer*.

Habermas, de novo, diferencia-se de Kant, pois, este considera que o sujeito possa chegar monologicamente a esta intelecção do IC, o que na concepção habermasiana é impensável. A objeção de Habermas à formulação kantiana deve-se, aqui, basicamente, a dois motivos. Primeiro, porque Habermas considera que Kant não tematizou o momento onde o sujeito é membro de uma comunidade. Ou seja, Kant teria concebido o sujeito como um indivíduo isolado, que não participa com outros de uma comunidade.

Segundo, porque para Kant o teste que verifica a moralidade de uma norma é individual/monológico, para Habermas tal verificação só pode ser feita **dialogicamente**<sup>212</sup>, num processo argumentativo **real**, que implica a participação efetiva nos Discursos. Numa paráfrase do IC teríamos: “*submete a tua máxima à consideração de todos para fazer valer discursivamente sua pretensão de universalidade*”<sup>213</sup>. Por isto, quando Habermas afirma que somente será válida e, portanto, moral a norma que puder ser aceita por todos, significa que se exige que uma norma, discursivamente avaliada, expresse *interesses e necessidades* que sejam, de fato, universalizáveis.

Assim, a *vontade livre*, diferentemente do arbítrio ① e da força de decisão ②, é liberta de todo conteúdo heterônomo de interesses e orientações de valor contingentes,

---

211. Lembrando Kant, liberdade é, aqui, tomada como sinônimo de autonomia.

212. Para Habermas até mesmo o pensar constitui uma internalização do diálogo, isto é, o pensar é um diálogo virtual com o outro.

213. A partir de NP. 88.

herdados, sobretudo, das formas de vida culturais e das tradições que formam a identidade.

Portanto, aqui, a relação entre razão e vontade, conforme o dizer kantiano, implica que a *vontade autônoma* seja completamente penetrada pela razão prática:  $R \rightarrow V$ . Assim, somente uma vontade formada em um discurso prático racional e, como tal, totalmente guiada pela inteligência moral, pode ser considerada, efetivamente, **autônoma**.

Cabe, também, dizer que se a vontade autônoma é completamente interiorizada na razão, tal vontade expressa o Dever em seu sentido pleno, isto é, **incondicionalmente**<sup>214</sup>.

Pode-se concluir este tópico, afirmando que a relação entre razão e vontade varia segundo o tema proposto para argumentação, distinguindo os Discursos pragmáticos, éticos e morais. Estas diferentes *constelações* são decisivas porque determinam o processo de formação racional da vontade. Importa, para nós, sobretudo os Discursos prático-morais<sup>215</sup>, que têm em U seu princípio fundamental. A seguir, iniciamos sua exposição.

#### **4. 2 - U como regra argumentativa de universalização de normas:**

Partindo da formulação do princípio do Discurso, no interior de uma teoria da argumentação, com o qual Habermas *demonstra* o pressuposto de que as questões práticas em geral podem ser decididas racionalmente e apresenta as diferentes relações

---

214. Este aspecto aponta, por um lado, a grandeza da vontade autônoma e, por outro lado, a sua fragilidade, pois, evidencia que nas questões práticas o puro dever não pode forçar a ação, precisando do Direito (tenu central de *F e V*) para cumprir tal função. Assim, a vontade autônoma, apesar de sua racionalidade, encontra o obstáculo de somente impor-se no mundo social com a *força fraca* dos motivos racionais, pelos quais ela se determina. Eis a necessidade do Direito: forçar a ação, via sanções, no sentido do dever.

215. A partir da distinção entre os âmbitos ético e moral, sendo o moral aquele referente a U, caberia perguntar se a denominação 'ética' do Discurso não deveria ser substituída. Habermas antecipando tal



entre razão e vontade que surgem nos Discursos pragmáticos, éticos e morais, e sua importância para a formação discursiva da vontade, estamos, enfim, em condições de apresentar o *princípio de universalização*.

Cabe, porém, assinalar que nos primeiros textos onde o princípio do Discurso e o de universalização são apresentados, não fica suficientemente clara a distinção entre eles. Em *Faticidade e Validade*, o próprio Habermas admite esta indefinição, ao reconhecer: “*Nas minhas pesquisas sobre a ética do Discurso, publicadas até o momento, não há uma distinção satisfatória entre o princípio moral e princípio do Discurso*”<sup>216</sup>.

Razão pela qual será necessário, ainda antes de apresentar U, retomar, rapidamente, o princípio do Discurso, apresentado no tópico anterior, indicando a sua dupla derivação, que Habermas, recentemente, estabeleceu visando distinguir entre D e U. Assim, vejamos:

#### **4.2.1 - A dupla derivação do princípio do Discurso:**

No tópico anterior, vimos Habermas demonstrar que as questões práticas em geral podem ser decididas *racionalmente* e julgadas *imparcialmente*, uma vez que elas levantam, também, pretensões à validade, mais especificamente a pretensão à correção, a qual, quando questionada, pode ser, tanto quanto a verdade, satisfeita discursivamente. Habermas demonstrou, assim, que as normas de ação, em geral, podem ser fundamentadas discursivamente, sob o ponto de vista da imparcialidade.

É precisamente esta noção que Habermas explicita através do princípio D:

“*válidas são exatamente as normas de ação às quais todos os possivelmente afetados poderiam assentir como participantes em Discursos racionais*”<sup>217</sup>.

questão afirma que o termo ‘Teoria Discursiva da Moralidade’ seria mais indicado, ele reconhece, porém, o uso já estabelecido de ‘ética do Discurso’. Cf. *Justification and Application*, p. vii.

216. *F e V*, I, 143.

217. *F e V*, I, 142.

Em *Faticidade e Validade* Habermas estabelece que este princípio tem um sentido abstrato. O que significa que D refere-se a normas em geral. Ou, em outras palavras, que nele não há, ainda, a distinção entre normas jurídicas e morais.

Cabe enfatizar que é esta obra a que melhor explicita a relação entre D e U e, também, onde Habermas justifica o sentido geral ou abstrato para a formulação de D. A razão disso é que (embora não relacionado diretamente ao nosso tema) D será ali apontado, também, como a base para a fundamentação do Direito. Pois Habermas, diferentemente de Kant, pretende uma fundamentação jurídica para o Direito e não uma fundamentação moral. Também neste aspecto, Kant é modificado, pois, embora reconheça a complementariedade, Habermas não admite a submissão do Direito à moral como instância fundadora, no máximo como instância reguladora, isto é, legitimadora do Direito<sup>218</sup>.

Para manter sua intenção<sup>219</sup>, Habermas vê-se forçado a conceber D como um princípio neutro - isto é, indistinto em relação às normas jurídicas ou morais, apesar de seu "*conteúdo moral*"<sup>220</sup> - e anterior ao princípio de universalização, que constitui o único princípio moral e ao princípio da democracia (De), aquele sobre o qual se assenta o Direito.

Em outras palavras, ali Habermas estabelece que D é um princípio originário do qual derivam dois outros princípios: o *princípio de universalização*, que será detalhadamente desenvolvido, a seguir, e o princípio da democracia, que será, apenas, rapidamente discutido, por ultrapassar o escopo da presente dissertação.

---

218. Cf. *F e V*, I, 140-141.

219. Fundar, **juridicamente**, o Direito.

220. *F e V*, I, 142.

Assim, por se referir a normas de ação em geral, D apresenta um alto índice de abstração. Para tornar mais compreensível tudo que está em jogo nesta formulação de D, Habermas analisa os principais elementos nela presentes. Vejamos:

- *Válidas*: “o predicado ‘válidas’ refere-se a normas de ação e a proposições normativas gerais correspondentes; ele expressa um sentido não-específico de validade normativa, ainda indiferente em relação à distinção entre moralidade e legitimidade<sup>221</sup>”.

Ou seja, este predicado expressa um sentido de validade normativa ainda indiferenciado, pois, anterior àquela distinção proposta pela Teoria da Argumentação que, de acordo com a colocação e o aspecto do problema, estabelece os tipos de razões e Discursos. Por isso, Habermas afirma que ele é ainda indiferente à distinção entre moralidade, referente a U e legitimidade referente ao Direito.

- *Normas de ação*: Habermas entende “por ‘normas de ação’ expectativas de comportamento generalizadas temporal, social e objetivamente<sup>222</sup>. Ou seja, são normas de conduta que todos os membros de uma comunidade esperam que sejam genericamente observadas. Isto é, *indistintamente*, quanto aos aspectos jurídico e moral.

- *Concernidos ou afetados*: “todo aquele cujos interesses serão afetados pelas prováveis conseqüências provocadas pela regulamentação de uma prática geral através de normas<sup>223</sup>. Ou seja, todos os indivíduos atingidos pelas previsíveis conseqüências, decorrentes do seguimento geral de uma norma adotada.

- *Discurso racional*: “é toda a tentativa de entendimento sobre pretensões à validade problemáticas, na medida em que ele se realiza sob condições de comunicação que permitem o movimento livre de temas e contribuições, informações e argumentos no interior de um espaço público constituído através de obrigações ilocucionárias<sup>224</sup>”.

---

221. Ibidem.

222. Ibidem.

223. Ibidem.

224. Ibidem.

Aqui, Habermas retoma aqueles pressupostos de uma situação de fala, imune a toda coerção interna ou externa, únicos que possibilitam o livre debate de temas, através do livre intercâmbio de contribuições, informações e razões, no interior de um espaço público regulado pelas obrigações ilocucionárias.

Uma vez que a formulação de D é abstrata, não pode haver qualquer limitação quanto ao tipo de temas, de contribuições ou de razões a serem apresentados. Somente importa a sua pertinência em cada situação.

Todavia, na medida em que D é especificado, surgem diferentes *regras de argumentação* que resultam em dois diferentes princípios derivados de D: U e De.

Em outras palavras, ao receber especificações, D se desdobra em dois diferentes princípios, um moral: U, outro jurídico: De. E, como nosso tema central é o *princípio de universalização*, o princípio da democracia será, apenas, rapidamente comentado.

O princípio da Democracia<sup>225</sup> recebe de Habermas a seguinte formulação:

Só podem pretender validade legítima as leis jurídicas que possam encontrar o assentimento de todos os membros (atores) de direito num processo discursivo de instauração do direito concebido, por sua vez, juridicamente<sup>226</sup>.

Chamam a atenção as modificações que De apresenta em relação a D. Em D o que são *normas* em geral, em De são as *leis jurídicas*, os *concernidos* ou *afetados* tomam-se *membros* ou *atores de direito*, o Discurso racional transforma-se num *processo discursivo de instauração do direito*, que precisa ser *juridicamente concebido*.

Assim, através de De, Habermas explicita que para haver legitimidade é necessário a participação, na *praxis* de auto-determinação, de todos os sujeitos de

225. Embora seja o segundo desdobramento de D, De será, aqui, primeiramente apresentado, para que a exposição de U possa ser mais detalhada.

direito, que se reconhecem reciprocamente enquanto membros livres e iguais de uma associação jurídica livre e discursivamente formada.

No processo de comunicação reconhecia-se a simetria entre falante e ouvinte e a mútua liberdade para participar e auto-determinar-se. Com De, Habermas tem que conceber a simetria, liberdade e auto-determinação estabelecidas juridicamente.

Por este motivo, Habermas defende que o Direito não pode ser fundamentado na moral. Pois, enquanto sujeitos do Direito, todos devemos nos colocar, simultaneamente, como *autores e destinatários* das leis. Para tanto, o Direito exige um fundamento jurídico e não moral, [embora para ser legítimo não possa contrariar o princípio moral].

Habermas propõe uma releitura do conceito de autonomia, no interior de uma Teoria do Direito, onde postula que os sujeitos, como sujeitos autônomos, são, ao mesmo tempo, *autores e destinatários* de suas próprias leis. Assim, ele distingue dois tipos de autonomies: a pública e a privada<sup>227</sup>, concebidas por ele como co-originaárias. Graças a esta origem comum, Habermas identifica o Princípio da Democracia ao Princípio do Direito.

Assim, De situa-se num plano diferente de U. Pois, como veremos a seguir, U, enquanto princípio moral, atua como regra de argumentação para a deliberação racional de questões morais, operando *internamente* à argumentação, De, diferentemente, refere-se ao âmbito da institucionalização, isto é, ao plano externo da participação com iguais direitos na formação discursiva da opinião e da vontade<sup>228</sup>.

---

226. *Fe I*, I. 145.

227. Identificadas, respectivamente, à Soberania do povo e aos Direitos Humanos. Habermas, assim, confere um estatuto jurídico e não apenas moral aos Direitos Humanos.

228. Habermas mantém, assim, a divisão proposta por Kant na *Metafísica dos Costumes*, segundo a qual a Moral refere-se ao âmbito interno e o Direito ao âmbito externo. Todavia, o que está em questão em Kant são os âmbitos interno e externo *da coação* e não da institucionalização da *discussão*, como em Habermas.

Logo, Habermas considera que, no plano das relações externas, para que a formação discursiva da vontade seja eficaz, é necessário institucionalizar a possibilidade de igual participação entre os diferentes interesses. Esta institucionalização externa só é obtida artificialmente, por meio de uma regulamentação jurídica, ou seja, através de uma garantia jurídica que assegure a livre realização e igual participação em processos de comunicação.

Com efeito, partindo da possibilidade da formação racional da opinião e da vontade políticas, De explicita como tal formação pode ser institucionalizada, isto é: através de um sistema de direitos que garanta a todos igual participação no processo de instauração do Direito. O que, por sua vez, é garantido pelos pressupostos da comunicação (implicados em D).

Por isso, De se refere ao plano externo, enquanto que U se refere ao plano interno. Há, porém, outra diferença, já implícita, entre De e U. Enquanto o princípio De é referido às normas jurídicas, o princípio moral estende-se àquelas normas de ação que unicamente podem ser justificadas com razões morais.

As normas jurídicas têm um estatuto artificial, quer dizer, elas formam um conjunto, intencionalmente produzido, de normas reflexivas, ou seja, aplicáveis a si mesmas. Por este motivo, De deve não apenas fixar o procedimento de legítima instauração do Direito mas, ainda, conduzir a produção do próprio *medium* do Direito.

Isto significa que, partindo de D, é necessário fundamentar aquelas condições em que os direitos em geral são satisfeitos, de modo a possibilitar que uma comunidade de Direito se constitua. Tais direitos atuam como *medium* para auto-organização desta comunidade.

A cada um dos aspectos que distinguem o princípio moral do princípio da democracia, corresponde uma das tarefas que este sistema de direitos deverá solucionar

para a efetiva constituição da comunidade: o estabelecimento das regras de *igual participação* e da *legitimidade* do poder político. Todavia, não cabe demonstrar, aqui, a realização de tais tarefas, pois isso fugiria ainda mais ao nosso propósito. Deixamos apenas a sua indicação. Passamos, então, à segunda derivação de D que é, exatamente, U.

#### **4.2.2 - A gênese de U como regra argumentativa de universalização de normas:**

Habermas, portanto, introduz U, como um *princípio de universalização*<sup>229</sup> de *normas de ação*, apontando-o como uma derivação do princípio do Discurso, tomado explícito no interior de uma Teoria da Argumentação, desenvolvida sob a forma de uma “*lógica informal*” (sobretudo, a partir de Toulmin<sup>230</sup>), que será, agora, melhor explicitada.

Com esta ‘lógica informal’, Habermas quer ressaltar que não se pode impor um acordo, acerca de questões práticas ou teóricas, seja recorrendo a procedimentos dedutivos, seja a evidências empíricas. Pois, se os argumentos se impõem graças a relações de caráter lógico, eles nada acrescentam de novo<sup>231</sup>. Por outro lado, se possuem um “conteúdo substancial”, isto é, não apenas formal, mas com base em experiências ou necessidades concretas, isso implica a possibilidade de múltiplas interpretações, segundo diferentes concepções teóricas. Por conseguinte, a existência de diferentes *sistemas de descrição*, o que expressa, segundo Habermas, a impossibilidade de uma *fundamentação última*<sup>232</sup>.

No âmbito do Discurso teórico Habermas constata que existe um princípio-ponte que torna possível passar das observações singulares às hipóteses universais. Esta

---

229. Aspecto que, necessariamente, refere-se ao âmbito *moral*.

230. *TAC*. I. 43-69, onde o tema encontra-se melhor desenvolvido.

231. Aos moldes do juízo analítico kantiano.

ponte é projetada pelos “*diversos cânons da indução*”<sup>233</sup>. Surge, daí, a necessidade de, também no âmbito do Discurso prático, introduzir um princípio equivalente capaz de estabelecer a passagem das máximas subjetivas às normas ‘objetivas’, ou melhor, às *leis universais*.

Por esse motivo, é que diversos autores<sup>234</sup> de diferentes tradições filosóficas, ao se ocuparem da reflexão moral e defenderem a abordagem ética *cognitivista*, buscam um semelhante princípio capaz de recuperar as noções kantianas expressas no IC.

Habermas não se atém às diferentes formulações do IC, mas às suas idéias subjacentes, a saber, que um princípio moral tem que preservar aquelas três exigências fundamentais, explicitadas por G. Schönrich<sup>235</sup>: a *imparcialidade*, a *universalidade* e o *livre assentimento*. Deste modo, o princípio moral, aqui procurado, terá a missão de excluir como inválidas todas as normas que não puderem receber o livre assentimento discursivo, por parte de *todos* os possíveis afetados, dos efeitos produzidos por seu seguimento universal.

Para desempenhar essa tarefa, este princípio “*possibilitador do consenso*” tem que garantir que apenas serão consideradas *válidas* as normas que expressem, de fato, *interesses universalizáveis*, pois, apenas assim poderão constituir leis universais. Habermas constata, portanto, que é da própria lógica da argumentação que emerge a exigência de um princípio moral, capaz de atuar enquanto *regra de argumentação prática*.

Tal princípio deve seguir o exemplo do IC que, ao exigir que as maneiras de agir e as máximas possam ser universalizadas, torna possível a Kant descartar, como inválidas, todas as máximas que contradigam tal exigência. Kant tem em mente,

---

232. Ao que voltaremos no próximo tópico.

233. NP. 84.

234. Entre os quais: J. Rawls, R.M. Hare, K. Baier, B. Gert, M. G. Singer, etc.



portanto, aquela *contradição interna* que se manifesta quando a máxima de um ator ou agente, para alcançar seu objetivo, não pode se tornar universal. Isto é, sua conduta só atinge sua finalidade se mantém o caráter individual. O que configura uma conduta não moral.

Porém, Habermas admite que esta exigência de coerência, buscada por diferentes concepções do princípio-ponte, conduziu a “*mal-entendidos formalistas e leituras seletivas*”<sup>236</sup>. Ele, também, adverte que o princípio de universalização não pode ser reduzido à exigência de que as normas tenham a forma de *proposições deônticas, universais e incondicionais*. Ou seja, a simples exigência de uma *forma gramatical* constitui uma condição *insuficiente*, pois, até mesmo mandamentos imorais podem receber tal forma gramatical. Além disso, esta exigência mostra-se por demais *restritiva*, uma vez que, também é necessário avaliar as normas de ação não morais que, todavia, têm vigência histórica concreta, tomando-as, assim, como objeto de um Discurso prático e submetendo-as ao *teste de universalização*, em relação ao conjunto dos afetados.

Algumas concepções menos formalistas do princípio de universalização visam, apenas, evitar as contradições implicadas naquelas situações em que casos iguais são tratados diferentemente e vice-versa. R.M. Hare, por exemplo, concede a esta exigência a forma de um *postulado semântico*, estabelecendo que, ao se atribuir predicados *descritivos* ou *normativos*, sejam observadas as regras de emprego destes predicados, no sentido de resguardar o seu uso em situações semelhantes, visando, assim, um uso (descritivo ou normativo) consistente. Habermas, porém, adverte que a noção de

---

235. G. Schönrich. *Bei Gelegenheit Diskurs*. Frankfurt: Suhrkamp. 1988. p. 45.

236. NP. 84.

*imparcialidade, dificilmente, será alcançada através do uso consistente da linguagem*<sup>237</sup>.

Outros como K. Baier e B. Gert, segundo Habermas, se aproximam mais do princípio de universalização ao exigirem que “*as normas morais válidas possam ser ensinadas universalmente e defendidas publicamente*”<sup>238</sup>. Também M.G. Singer chegou perto ao exigir validade apenas para as normas que garantam um *tratamento igual*.

Contudo, na visão de Habermas, a maneira como Singer formula tal condição não garante a imparcialidade do juízo, pois, “*uma norma não pode ainda ser tida com expressão de um interesse comum a todos os possíveis concernidos quando ela aparece como aceitável a alguns deles sob a condição de uma aplicação não-discriminante*”<sup>239</sup>.

Habermas considera que a exigência de universalização das máximas ultrapassa esta condição de *tratamento igual*, uma vez que, “*as normas válidas têm que merecer o reconhecimento por parte de todos os concernidos*”<sup>240</sup>. Sendo, portanto, insuficiente que apenas

*“alguns indivíduos examinem: - se podem querer a entrada em vigor de uma norma controversa relativamente às conseqüências e efeitos colaterais que teriam lugar se todos a seguissem; ou - se todo aquele que se encontrasse em sua situação poderia querer a entrada em vigor de semelhante norma”*<sup>241</sup>.

Assim, o que seja imparcialidade só pode ser evidenciado pela *análise de regra*, que diz como se deve considerar alguma coisa do *ponto de vista moral*. E, uma vez que, a concepção habermasiana, procura preservar as exigências kantianas de reivindicar universalidade, imparcialidade e o livre assentimento, o seu *princípio moral* não pode, como os demais, ignorar seja a dimensão universal, seja a “*perspectiva a*

---

237. NP. 85.

238. Ibidem.

239. NP. 86.

240. Ibidem.

*partir da qual questões podem ser julgadas imparcialmente*<sup>242</sup>, ou mesmo a de que todos os interessados devem livremente assentir sobre todas as implicações da adoção de uma norma moral.

Quanto à imparcialidade, Habermas destaca o fato curioso de que, tanto a tentativa transcendental, de viés kantiano, quanto a tentativa empírica - como no caso das teorias utilitaristas - que postulam um *“observador empírico que ocupa uma posição no mundo, mas é dotado de conhecimentos ideais”*<sup>243</sup>, ambas falharam em caracterizar tal perspectiva como a de um *observador neutro*.

Isso significa que, embora a *perspectiva do observador*, aparentemente, garanta o mais elevado grau de “objetividade” do juízo, ao se colocar na perspectiva da 3ª pessoa<sup>244</sup>, na verdade, tal posição revela-se inteiramente inadequada para avaliar se as ações e normas realmente expressam o interesse comum ou mesmo contribuem para a realização do bem estar geral de uma comunidade. Pois, esse *observador ideal* atua solitariamente, como um *sujeito isolado* que reúne e avalia seus dados tendo como parâmetro apenas a sua *“própria compreensão do mundo e de si mesmo”*<sup>245</sup>.

Ao contrário, o que Habermas exige da *imparcialidade do juízo* é que ela seja capaz de equacionar conflitos segundo as necessidades e interesses, sem para isso ferir os direitos, dos participantes e demais afetados em tais conflitos, **a partir da perspectiva dos próprios participantes.**

Sendo assim, Habermas considera ilusória a compreensão segundo a qual, do ponto de vista moral, é mais vantajosa aquela posição do *mero observador* que pode,

---

241. Ibidem.

242. RDE. 48.

243. Ibidem.

244. Habermas discute este aspecto, detalhadamente, em NP, a partir da concepção de Strawson da *atitude performativa de um participante da interação*, uma vez que, *“a atitude objetivante de um não-participante suprime os papéis comunicativos da primeira e segunda pessoas e neutraliza o âmbito dos fenômenos morais em geral.* NP. 61-141, aqui, 65.

então, deliberar de maneira privilegiada sobre as questões, por se colocar numa posição externa à dos conflitantes. Antes, esta perspectiva oferece a desvantagem de isolá-lo numa perspectiva monológica, afastando-o “*dos horizontes interpretativos dos participantes* [e, ainda mais grave, vetando-lhe o] *acesso hermenêutico a um mundo moral que só se abre a partir do interior e que [apenas assim] é intersubjetivamente compartilhado*”<sup>246</sup>.

Deste modo, Habermas afirma que todo aquele que pretenda realizar o exame de algo, a partir do *ponto de vista moral*, não pode se excluir do “*contexto intersubjetivo dos participantes da comunicação que se engajam em relações interpessoais e que somente podem entender-se [entre si e] a si mesmos, enquanto destinatários de normas obrigatórias, nesta atitude performativa*”<sup>247</sup>.

Por conseguinte, só se pode tematizar questões de validade normativa controversas no âmbito da primeira pessoa do plural, pois, afinal, é sempre, “*para nós*” que uma determinada norma vale, “*por nós*” que ela tem sua pretensão à correção questionada e “*de nós*” que se espera um reconhecimento da validade de tal pretensão<sup>248</sup>.

Logo, não se pode alcançar o *ponto de vista moral imparcial*, quer ignorando o contexto da interação linguisticamente mediada, quer abandonando completamente a perspectiva dos participantes, mas somente, assinala Habermas, por uma **expansão universal das perspectivas individuais dos participantes**. Para tanto, cada um de nós tem de ser capaz de se colocar no lugar daqueles que seriam afetados pela realização de uma ação problemática ou pela entrada em vigor de uma norma questionável.

Habermas recorre, então, à noção de “*ideal role taking*” ou “adoção ideal de papéis” de G. H. Mead, segundo a qual “*a formação imparcial do juízo exprime-se (...) em*

---

245. RDE. 48.

246. RDE. 49.

247. Ibidem.

*um princípio que força cada um, no círculo dos concernidos, a adotar, quando da ponderação dos interesses, a perspectiva de todos os outros*”<sup>249</sup>. O que ele destaca, portanto, aqui, é o aspecto reflexivo deste procedimento que Mead, também, descreve como *discurso universal*, uma vez que não pode acontecer de modo privado, para cada indivíduo em separado, mas somente realizado em comum, por todos nós, enquanto participantes efetivos em um *discurso público* que levam em conta a perspectiva de todos os possíveis afetados<sup>250</sup>.

Assim, o ponto de vista moral, segundo a ética do Discurso, é alcançado no procedimento de uma argumentação intersubjetiva que obriga os participantes, via *idealização*, a expandir os limites de suas perspectivas individuais de interpretação.

Pois, uma vez que, toda pretensão à validade levantada deve poder ser justificada com razões, frente a possíveis objeções de oponentes e, ao mesmo tempo, tem que ser capaz de conduzir a um acordo racionalmente motivado entre todos os membros da comunidade de intérpretes em geral, não basta fazer apelo a uma comunidade particular. Por isso, Peirce, ao explicitar a verdade, apela ao resgate de pretensões à validade questionadas, recorrendo a uma *comunidade comunicativa de intérpretes ampliada de maneira ideal*, tanto no âmbito do espaço social, quanto do tempo histórico.

Essa *comunidade ilimitada de comunicação* é concebida com vistas a projetar ao infinito o aspecto de *incondicionalidade* dando idéia de um processo interpretativo aberto, embora objetivo, que não se esgota numa sociedade determinada ou num momento histórico dado.

---

248. Habermas segue aqui a indicação do segundo Wittgenstein que afirma não ser possível seguir uma regra privadamente. Cf. L. Wittgenstein. *Investigações Filosóficas*, § 202.

249. NP. 86, onde este aspecto encontra-se mais detalhadamente apresentado.

Habermas, concordando inteiramente com Peirce, entende que a concepção de uma *comunidade ilimitada de comunicação* pode diminuir a distância entre o que se concebe como a prática comunicativa *ideal* e a prática comunicativa real, servindo como uma espécie de ‘gradiente’ para qualificar nossa prática argumentativa concreta.

A projeção desta *comunidade ilimitada* explicita, então, a tensão entre o que Habermas denomina a *faticidade* e a *validade*, no interior de pressuposições comunicativas que, a despeito de seu aspecto ideal, podem ser sempre realizadas, aproximativamente, toda vez que que tem início um novo processo de argumentação.

Por conseguinte, a partir da concepção discursiva da verdade formulada por Peirce, Habermas demonstra que o conceito de correção normativa, aos moldes da concepção de verdade, pode ser definido segundo um *princípio moral* que articula a condição de *adoção ideal de papéis* (Mead) com o procedimento de um discurso prático.

Deste modo, cada um dos participantes da comunicação deve ter claro que o objetivo maior desse procedimento só pode ser conquistado pelo recurso a boas razões, ou seja, a bons argumentos que garantam o bom andamento da prática argumentativa e possibilitem a consecução satisfatória de seu fim: o acordo não coercitivo.

Ciente das críticas levantadas em função do uso que é feito dessas *idealizações*, Habermas explicita “o papel das idealizações na explicação do ponto de vista moral”<sup>251</sup>, recorrendo a alguns argumentos com os quais demonstra que tais *idealizações* em nada comprometem a sua formulação.

Habermas reconhece que a concepção de uma *comunidade de comunicação idealmente expandida* mostra-se um tanto paradoxal, pois não efetiva, uma vez que

---

250. Com esta ênfase concedida à dimensão do discurso público real, Habermas pretende evitar que a adoção ideal de papéis seja identificada à ‘empatia’ ou receba qualquer interpretação psicologista. Cf. JS, 186-187.

toda comunidade historicamente conhecida é, por definição, limitada já que distingue entre “*membros e não-membros através de regras de inclusão*”<sup>252</sup>. Mas é justamente esta limitação o que se pretende eliminar ampliando-se reflexivamente as dimensões de espaço (social) e tempo (histórico), através de uma *comunidade de comunicação idealmente expandida*.

Neste sentido, Habermas considera que a noção de C. Perelman de um “*auditório ideal*”<sup>253</sup> não é capaz de superar tal limitação, pois, ao estabelecer como condição para tal auditório a obtenção de uma unanimidade, dificilmente alcançada numa argumentação real, propõe, na verdade, um conceito restritivo, sobretudo porque, por tratar-se de um **auditório**, é naturalmente composto apenas por ouvintes, não pressupondo, portanto, a *reversibilidade de papéis* entre aqueles que ouvem e aquele que detém a palavra.

Assim, a exigência de uma “*esfera pública acessível a todos os participantes, assuntos e contribuições*”<sup>254</sup> encontra-se melhor satisfeita pela formulação de Peirce, ao conceber esta “*estrutura ideal de comunicação*”<sup>255</sup>, uma vez que *as idealizações* aí pressupostas servem como um parâmetro a partir do qual a *estrutura possível* da comunicação prática, de modo auto-reflexivo e auto-corretivo, pode ultrapassar progressivamente as condições relativas ao contexto particular em que as pretensões à validade foram erguidas e resolvê-las de maneira supra-contextual.

Para reforçar sua argumentação, Habermas aponta que, embora com diferentes objetivos, fazemos uso de *idealizações* em diversas situações. Estabelecendo algumas analogias ele se refere, por exemplo, à linguagem, onde a apreensão do sentido, de

---

251. RDE. 54-60.

252. RDE. 54.

253. Na verdade o termo correto é *auditório universal*.

254. *Ibidem*.

255. *Ibidem*.

antemão, depende de *idealizações lingüísticas* sem as quais não seríamos capazes de reconhecer a identidade entre um mesmo signo escrito e falado ou mesmo identificar uma estrutura gramatical presente em diferentes proferimentos.

Outra interessante analogia refere-se às *idealizações geométricas* pressupostas, por exemplo, na geometria euclidiana, onde as figuras que podem ser desenhadas (na areia, quadro negro ou papel) não passam de aproximações, mais ou menos exatas, das figuras idealmente concebidas, às quais se associa uma idéia de *perfeição* ou *perfectibilidade*.

Numa última analogia, Habermas lembra as *idealizações físicas*, onde inúmeros experimentos são feitos pressupondo condições ideais: ou um gás ideal, ou um vácuo perfeito, ou inexistência de gravidade, etc., a partir do que se busca alcançar um grau elevado de precisão, sendo que tais simulações constituem a base desse procedimento *científico*.

Analogamente, no âmbito prático o que se pretende com o conceito de uma *idéia regulativa* é transpor esse “*modelo matemático de aproximação infinita da esfera do agir instrumental para as interações*”<sup>256</sup>. Habermas, utilizando todas estas comparações, quis, assim, conferir plausibilidade ao uso das *idealizações*, demonstrando que não é “*per se*” absurdo pensar num processo de comunicação sob condições ideais.

Ele acresceita, ainda, que estas *idealizações* da praxis comunicativa parecem “arbitrárias” apenas se olhadas sob a ótica *semanticamente limitada da linguagem*, pois, quando refletidas a partir da atitude performativa de um participante da argumentação, reconhecemos, de imediato, aquelas *idealizações* que, inevitavelmente, fazemos para efetivar o agir comunicativo e a argumentação. Ou seja, atribuímos sentidos idênticos a expressões diferentes, ou vice-versa; compreendemos sentidos não



explícitos, erguemos ou recusamos pretensões à validade e conferimos racionalidade e responsabilidade a todos os falantes [competentes]. Todas estas atribuições, explícitas ou não, estão sempre presentes em todo agir comunicativo. E se uma comunicação não realiza efetivamente todas estas condições, significa, apenas, que foi desempenhada sob um pressuposto contrafactual. Mas isso em nada compromete a suposição ela mesma, que deve ser feita sempre que se realiza um ato comunicativo.

O mesmo vale para aquelas pressuposições pragmático-formais que visam garantir a participação de *todos* na argumentação, ainda que, intuitivamente, saibamos que em condições empíricas normais não sejam realizadas. Mesmo assim, em todo discurso que se pretenda racional, onde o falante busca, por meio do melhor argumento, convencer seu interlocutor, todas estas condições, que configuram uma *situação discursiva ideal*<sup>257</sup>, devem ser reconhecidas como pressupostos inevitáveis da argumentação, sob pena de incorrer em *auto-contradição performativa*. Nas palavras de Habermas:

*“As pressuposições gerais da argumentação não podem ser facilmente satisfeitas em função de seu rigoroso conteúdo idealizante. Discursos racionais têm um caráter improvável, existindo como ilhas no mar da prática cotidiana. Ao mesmo tempo, eles constituem uma ordem irredutível e não podem ser substituídos por equivalente funcionais”*<sup>258</sup>.

Pode-se assim, estabelecer que tanto as idealizações, quanto as pressuposições devem ser vistas como horizontes da prática comunicativa. Pois, da própria prática argumentativa emerge a necessidade de cada participante fazer aquelas *“pressuposições pragmáticas”* de que todos os afetados, *em principio* livres e iguais,

---

256. RDE. 55.

257. TV. 113-158 (sobretudo a partir da p. 150), onde o tema é melhor explicitado.

258. RDE. 56.

podem participar do procedimento argumentativo destinado à *busca cooperativa da verdade ou correção*, no qual apenas pode prevalecer a força, não coercitiva, do melhor argumento.

Assim, transpondo a *adoção ideal de papéis*, de Mead, para a *praxis* pública realizada em comum por todos<sup>259</sup> e considerando todas estas idealizações pressupostas na prática comunicativa, Habermas, observando as exigências de universalidade, imparcialidade e do livre assentimento, pode propor a seguinte formulação de U:

“válida será uma norma quando *todos* puderem aceitar, sem coação, as conseqüências e efeitos colaterais que previsivelmente se produzirão de seu seguimento *universal* para a satisfação dos interesses de *cada um*”<sup>260</sup>.

Nesta formulação a exigência de imparcialidade, explícita em D, é mantida através da tensão indicada pelos termos *todos*, que faz menção ao universal e *cada um*, que insere o particular; o livre assentimento é explicitado pela condição de que todos possam “aceitar, sem coação”, onde o verbo ‘aceitar’ faz menção ao *assentimento* e o complemento ‘sem coação’ traduz o adjetivo *livre* e, finalmente, a exigência de universalidade é expressa tanto no pronome ‘todos’, quanto, explicitamente, na palavra ‘universal’, que qualifica o *seguimento* da norma, de fato, moral.

Além disso, U traz implícito o pressuposto da realização de um discurso prático (D) no qual ele (U) explicita que: a validade de uma *norma* depende da aceitação, livre de coação, de todas as conseqüências e efeitos colaterais, previsíveis, decorrentes do cumprimento universal, isto é, por parte de todos os envolvidos, *em princípio* livres e iguais, **presentes ou não** naquele procedimento argumentativo, destinado à deliberar cooperativamente sobre a validade de uma norma referente a *todos*, onde apenas pode

---

259. Veremos a seguir, que a adoção ideal de papéis possibilita a superação da versão monológica do IC.

260. NP. 116.

prevalecer a força do melhor argumento que, neste caso, tem que demonstrar a universalidade do(s) interesse(s) expresso(s) pela norma.

Como vimos, é sobre a pressuposição necessária, da livre e igual participação numa argumentação isenta de coerção, identificada aos *pressupostos pragmáticos*, presentes como expectativas de simetria em toda comunidade comunicativamente estruturada, que Habermas assenta o princípio que expressa a idéia fundamental da ética do Discurso, isto é, o princípio D.

Foi demonstrado que U, também chamado de *princípio moral* ou *princípio de universalização*<sup>261</sup>, é constituído como uma das derivações de D. Assim, sua *gênese* se deve à primeira especificação de D que, ao receber um conteúdo moral, afirma que as normas de ação somente podem ser justificadas segundo a perspectiva de *todos*, portanto, a partir da *consideração simétrica dos interesses*, entendendo por interesse simétrico um interesse de *todos*, isto é, *universal*<sup>262</sup>. Deste modo, as normas morais, conservam as exigências de imparcialidade e de livre assentimento expressas já em D e acrescentam a exigência de universalidade forjando U.

Logo, ao se referir a normas morais o princípio do Discurso adquire uma nova especificação assumindo a forma de um princípio de universalização. Ou ainda, quando D é dirigido a *normas morais*, transforma-se em U. Neste momento, ele passa a desempenhar a tarefa de uma regra de argumentação, pois, o objeto de um Discurso moral são normas de ação *hipoteticamente* universalizáveis e seu objetivo é, precisamente, avaliar se os interesses expressos em tais normas são, *de fato*, universalizáveis.

---

261. O equivalente à formulação de U, em Rawls, é o sentido de justiça denominado 'situação originária'.

262. Segundo Habermas, portanto, uma norma moral tem que incorporar interesses universalizáveis, de maneira diferentemente de Kant que, não apenas ignora mas, acha nocivo considerar os interesses e as conseqüências.

Entretanto, Habermas adverte que não se deve confundir U com D, pois, embora complementares, as diferenças entre eles são bastantes significativas. O princípio U fornece uma regra de argumentação que *possibilita o acordo* em Discursos práticos, sempre que as questões possam ser normatizadas no interesse comum de *todos* os envolvidos, enquanto que o princípio D *expressa a idéia fundamental* da ética do Discurso, segundo a qual todos os concernidos podem participar de um Discurso prático para deliberar sobre a validade de uma norma (jurídica ou moral). U é um *princípio de deliberação*, por sua vez, D *revela a pressuposição* de que as normas possam ser justificadas. U é um princípio moral, D proíbe que se fixem conteúdos normativos. E, finalmente, U expressa o conteúdo normativo de um processo de formação discursiva da vontade, enquanto D apenas antecipa esta função de U.

Com o princípio U, Habermas pretende *fundamentar* e, com D, *explicitar* a noção essencial de sua ética do Discurso, deixando claro que o objetivo maior desse procedimento só pode ser conquistado pelo recurso a boas razões, ou seja, a argumentos racionais que garantam o bom andamento da prática argumentativa e possibilitem a consecução satisfatória de seu fim: o acordo não coercitivo.

Além disso, Habermas deu a U uma formulação que impede sua aplicação monológica, estabelecendo-o como regra para argumentações efetivas, entre diversos participantes, onde todos os concernidos podem participar.

Lembrando o que vimos acerca dos Discursos morais, as únicas razões que neles decidem são aquelas capazes de *justificar* ou *demonstrar* que os interesses presentes nas normas tematizadas são, de fato, *universalizáveis*. Estas só podem ser razões morais.

Assim, somente as razões morais podem, aqui, determinar quais normas são, de fato, moralmente válidas. Ao mencionar De, apontamos que o princípio moral atua

sempre na constituição interna deste jogo determinado de argumentação. Todavia, este ‘plano interno’ não significa, como em geral se considera nas sociedades modernas atuais, que a moralidade pode ser deslocada para o âmbito privado. Isto constitui um grande equívoco, pois, se cada um tem a sua moral (noção que na verdade resulta de um abuso de linguagem) ela se autodestrói, uma vez que a moral, por definição, refere-se ao âmbito mais universal.

Cabe, portanto, enfatizar que, segundo a teoria do Discurso, a moral não pode ser reduzida ao âmbito das micro relações sociais, submetidas à responsabilidade de pessoas, indivíduos ou grupos isolados.

Com efeito, o princípio moral transcende os diferentes limites geográficos e históricos, necessariamente contingentes e diversos, e ultrapassa também a especificidade social e a diferença estrutural entre os âmbitos privado e público da vida. Ou seja, transpõe toda eticidade<sup>263</sup>, levando a sério o caráter universalístico da validade das regras morais.

Por isso, para Habermas, *o ponto de vista moral* só pode ser aquele do *outro generalizado*. Exigindo que aqueles que examinam a validade de uma norma se coloquem nos lugares do *outro*, da *comunidade*, da *humanidade*, enfim, do *outro universal*.

A partir desta generalização U opera a seguinte reformulação do IC:

*“Ao invés de submeter a sua máxima a um exame individual submete-a a um Discurso público real, para ver se tal máxima é, de fato, universalizável”<sup>264</sup>.*

Todavia, o próprio Habermas admite que somente com a fundamentação desse princípio-ponte pode-se avançar em direção à ética do Discurso. Por este motivo, o último

263. Cabe antecipar que a crítica de Hegel a Kant não atinge a ED, pois esta não desconsidera, mas **ultrapassa** a eticidade.

264. Segundo NP. 88.

tópico deste capítulo será dedicado à fundamentação que Apel e Habermas propõem para ele.

### **4.3 - A Fundamentação de U:**

A fundamentação do princípio de universalização será, aqui, apresentada em dois momentos: o primeiro destinado a discutir sobre a *necessidade e possibilidade da fundamentação* de U (4.3.1) e o segundo, sobre o valor posicional (4.3.2) para ela reivindicado, será subdividido: o primeiro momento apresentará a diferença entre a pragmática universal e a pragmática transcendental (A) e o segundo as objeções de Habermas à intenção de Apel afirmando que a *fundamentação última* de U é não apenas *impossível*, mas *desnecessária* (B).

#### **4.3.1 - Necessidade e possibilidade da fundamentação de U:**

Além de surgir como uma exigência interna à própria formulação do princípio de universalização, a *necessidade* de fundamentá-lo foi também colocada pelo debate contra o ceticismo e o relativismo morais<sup>265</sup>, desafiando os autores da ética do Discurso<sup>266</sup> à defesa de uma fundamentação do princípio moral, com o objetivo de responder, sobretudo, à objeção de que, por um lado, qualquer tentativa de fundamentação é impossível e, por outro, que toda proposta ética universalista incorre sempre na *falácia etnocêntrica*.

Esta crítica estendeu-se a todas as éticas de filiação kantiana. No caso específico de Kant, tal crítica dirigiu-se ao seu modo de fundamentar o imperativo categórico, recorrendo a conceitos normativos como a *autonomia* e a *vontade livre*, assim, resultando numa *petitio principii*. Habermas opta por não tomar, aqui, a defesa de Kant, reconhecendo que toda a argumentação kantiana está muito bem articulada no interior daquele sistema e que ele próprio parte de outras premissas. Em relação a outros

---

265. Cf. NP. 61-132.

266. Ambos aceitam tal desafio, mas, ainda que concordando quanto ao modo, eles discordam quanto ao estatuto de tal fundamentação. O que será visto no item 4.3.2.

autores contemporâneos como J. Rawls, com sua noção de *equilíbrio reflexivo* e P. Lorenzen, com sua “*proposta construtivista da edificação metódica de uma linguagem para as argumentações morais*”<sup>267</sup>, Habermas considera que nenhum deles propõe, de fato, uma fundamentação para o princípio moral, realizando apenas uma reconstrução de um saber pré-teórico encontrado.

Neste sentido, na avaliação habermasiana, é bastante problemática a situação dos cognitivistas que propõem a fundamentação do princípio de universalização, sobretudo porque o cético se serve da fortíssima objeção de H. Albert<sup>268</sup> que afirma a impossibilidade de fundamentar uma moral universalista. Albert, como se sabe, transpôs para a filosofia prática o exame crítico, de caráter epistemológico, formulado por K. Popper para questionar o papel da fundamentação e justificação no pensamento tradicional.

Segundo Albert, a busca de fundamentação dos princípios morais conduz o cognitivista ao *trilema de Münchhausen*, que aponta três alternativas *igualmente inaceitáveis*: - ou adotar o regresso ao infinito; - ou interromper arbitrariamente a procura pelo princípio - ou, finalmente, percorrê-la em círculos.

Habermas, porém, com base nas considerações que Apel apresenta para refutar a ameaça do trilema, adverte que tal objeção toma-se, aqui, bastante problemática. Pois, na verdade, ela se aplica decisivamente ao caso onde se propõe um *conceito semântico de fundamentação*, que se orienta pela relação dedutiva entre proposições e se apóia unicamente sobre o procedimento da inferência lógica. Tal procedimento, entretanto, exclui o tipo de fundamentação que expõe as relações pragmáticas entre os atos de fala argumentativos. E uma vez que, como sugerido acima, “*os princípios de indução e da universalização só são introduzidos como regras da argumentação para lançar uma ponte*

---

267. NP. 101.



sobre o hiato lógico nas relações não-dedutivas<sup>269</sup>, não faz sentido algum pensar para esses princípios um tipo de fundamentação dedutiva, que é a única considerada pelo trilema.

Com tais argumentos Apel pôde realizar uma efetiva *metacrítica* do falibilismo, tornando inócua a objeção do trilema de Münchhausen em relação à ética do Discurso e, em seguida, propor um novo modo de fundamentação com elementos retirados da pragmática lingüística. Assim, admitindo a *necessidade* e refutando a *impossibilidade* de fundamentação de U, o passo seguinte é apresentar sua fundamentação, propriamente dita. Veremos, brevemente, a proposta de fundamentação de Apel e o que dela Habermas aceita.

Apel lança mão do conceito de *contradição performativa*, que ocorre sempre que o conteúdo proposicional de um ato de fala, baseado em suposições necessárias, contradiz seus pressupostos. Ou seja, quando existe uma contradição entre o que é dito no conteúdo proposicional e o sentido performativo do mesmo ato de fala.

Além disso, Apel estabelece que esta *regra da contradição*<sup>270</sup> *performativa a se evitar* aplica-se não apenas aos atos de fala e aos argumentos em separados, mas ao *discurso argumentativo como um todo*.

Tal ampliação é importante, uma vez que, com *a argumentação em geral*, Apel obteve um 'ponto arquimédico' tão fundamental para a análise de regras não rejeitáveis quanto o *eu penso* ou a *consciência em geral* para a filosofia da reflexão.

---

268. H. Albert. *Tratado Sobre a Razão Crítica*. 1968.

269. *Ibidem*.

270. Como nos lembra o Prof. Cime Lima, este tipo de fundamentação foi inaugurado por Aristóteles, no Livro Gama da *Metafísica*, 1005 b 19-22. Tal procedimento fornece princípios indemonstráveis, mas, absolutamente imprescindíveis a qualquer discurso com sentido. Cime Lima. *Lógica do dever-ser*, p. 14. O mérito de Apel foi, portanto, introduzir nela a dimensão *performativa*, que supera o mero âmbito semântico.

A argumentação torna-se, assim, o *ponto intransponível* para aquele que desenvolve uma argumentação moral, do mesmo modo que os atos de conhecimento o são para o interessado numa teoria do conhecimento.

Segundo Habermas, essa *auto-referenciabilidade* possibilita, a um só tempo, o abandono da tarefa inexequível de uma fundamentação *dedutiva* dos *últimos princípios* e a sua substituição por uma **reconstrução dos pressupostos inevitáveis**, isto é, dos pressupostos *universais e necessários de toda argumentação*<sup>271</sup>.

Deste modo, é possível examinar se a recusa do princípio moral proposto, leva à *contradição performativa* dos pressupostos *incontornáveis* da argumentação moral em geral, já que o simples engajamento de participantes num processo argumentativo exige a aceitação desses pressupostos inevitáveis da argumentação. Com base neste modo de fundamentação, Apel refuta definitivamente o cético propondo a seguinte formulação:

*“aquilo que não posso contestar sem cometer uma auto-contradição-performativa e, ao mesmo tempo, não posso fundamentar dedutivamente sem uma **petitio principii** lógico-formal pertence àquelas pressuposições pragmático-transcendentais da argumentação, que é preciso ter reconhecido desde sempre, caso o jogo de linguagem da argumentação deva conservar seu sentido”*<sup>272</sup>.

Conseqüentemente, a fundamentação do princípio moral assenta-se sobre a demonstração de que toda argumentação, independentemente de seu contexto, apóia-se em pressupostos pragmáticos entre os quais se encontra o *princípio de universalização*.

---

271. O que supera o procedimento reconstutivo proposto por Rawls e Lorenzen, mencionado acima, p. 148.

272. Apel 1976, 72 s. Apud. Habermas. NP. 104.

Embora concorde até aqui com Apel, o ponto de partida de Habermas conduz a caminhos diferentes. Seu objetivo é indicar as condições que o argumento pragmático-transcendental deve satisfazer para desempenhar, satisfatoriamente, a tarefa de fundamentar o princípio moral, enquanto regra de argumentação.

Habermas observa que o tipo de análise que Apel propõe através do procedimento, que ele denomina de pragmático-transcendental, foi bastante utilizado na Inglaterra, sobretudo em Collingwood, a partir, por exemplo, de A.J. Watt, ainda que sob a denominação de “análise das pressuposições de um modo de Discurso”.

Com sua análise Watt, também, pretendeu refutar o argumento cético e demonstrar que certos princípios do Discurso não constituem mera convenção social ou decisão pessoal, mas, ao contrário, fazem parte das condições necessárias para a séria realização de qualquer processo de argumentação.

Watt visa, assim, demonstrar a *“inevitabilidade das pressuposições de determinados Discursos”*<sup>273</sup>, julgando possível, a partir disso, extrair princípios morais do conteúdo proposicional de pressuposições semelhantes. Tal derivação seria justificada pela demonstração do valor normativo de certos Discursos. Porém, sobre o valor de tais argumentos, Habermas afirma que:

*“A rigor, os argumentos só devem se chamar ‘transcendentais’ quando se dirigem a Discursos ou competências correspondentes que sejam tão universais que não possam ser substituídos por equivalentes funcionais: tais Discursos ou competências devem ser constituídos de tal sorte que só possam ser substituídos por outros do mesmo gênero”*<sup>274</sup>.

Logo, é necessário estabelecer o domínio sobre o qual a análise pressuposicional poderá ser aplicada. Entretanto, ao se delimitar este domínio deve-se

---

273. NP. 105.

274. NP. 106.

afastar o risco de preestabelecer o *conteúdo normativo de suas pressuposições* para se evitar incorrer numa *petitio principii*. Risco que Habermas reconhece que R.S. Peters, por exemplo, procurou evitar ao limitar sua análise aos Discursos práticos sem, contudo, atribuir-lhes um conteúdo normativo prévio. Assim, sua análise é conduzida no sentido de apontar aqueles pressupostos que todo indivíduo utiliza ao participar de uma forma pública de Discurso. O que ele visa, portanto, são estes *pressupostos públicos*, subjacentes a toda forma de argumentação coletiva.

Habermas compara estes pressupostos públicos às condições transcendentais de Kant e considera que somente eles podem ser identificados aos pressupostos *inevitáveis* e, neste sentido, *insubstituíveis* e *universais* de toda argumentação.

Peters busca, porém, derivar dos pressupostos dos Discursos práticos, certas normas básicas como: 1) o princípio de equidade e 2) o princípio de liberdade de opinião, através de uma consideração *ad hoc*, ao invés de identificar, um a um, os pressupostos relevantes para os Discursos práticos e analisar seu conteúdo sistemático. Por isso, embora relevantes, suas análises se expõem, segundo Habermas, a duas objeções:

❶ *petitio principii*<sup>275</sup>: Peters só extrai dos pressupostos do Discurso os conteúdos normativos introduzidos anteriormente na definição que ele próprio apresenta para os Discursos práticos<sup>276</sup>. Pode-se refutar tal objeção com a análise que Apel faz desses pressupostos, que não se restringem às argumentações morais, mas aplicam-se às condições de possibilidade de todo Discurso argumentativo. Assim, todo sujeito que argumenta tem que aceitar estas pressuposições de conteúdo normativo. Este lance coloca

---

275. Justamente aquela que ele procurou evitar.

276. Objeção que Habermas considera válida também para o *princípio de tratamento igual*, mencionado acima, p. 134.

o cético em *cheque*, pois, até ele ao argumentar já aceitou o jogo argumentativo e, com isso, suas regras ou pressuposições.

② A objeção de que não é nada óbvio que as regras inevitáveis no interior dos Discursos possam também reclamar validade para a regulação do agir. Ou seja, não se pode transferir a necessidade do Discurso para o agir. Deste modo a força reguladora da ação, do conteúdo normativo trazido à luz nos pressupostos pramáticos da argumentação precisaria de uma fundamentação particular.

Habermas considera que não se pode comprovar tal 'transferência' como imaginaram Peters, Apel e Watt. Isto é, deduzindo *normas fundamentais imediatamente éticas* de pressupostos da argumentação. Segundo Habermas, as normas jurídicas e morais não são da competência de uma teoria moral. Tais normas têm que ser tomadas como temas para discussão em Discursos práticos. Pois, as circunstâncias históricas mudam e cada época lança sua própria luz sobre as questões de caráter moral-prático, porém, no Discurso prático encontramos regras argumentativas invariáveis e que, por isso, possuem um conteúdo normativo. São, justamente, estas regras que podem ser deduzidas do procedimento pragmático-transcendental, mas não regras morais propriamente ditas.

Deste modo, para Habermas, o argumento transcendental pode desempenhar a exata função de "*comprovar como o princípio de universalização, que funciona como regra da argumentação, é implicado por pressuposições de argumentação em geral*"<sup>277</sup>.

Tal função será, satisfatoriamente, desempenhada se se demonstrar que:

*"todo aquele que aceita as pressuposições comunicacionais universais e necessárias do Discurso argumentativo e que sabe o que quer dizer justificar uma norma de ação*

---

277. NP. 109.

tem que presumir implicitamente a validade do princípio de universalização (seja na versão indicada acima, seja numa versão equivalente) ”<sup>278</sup>.

Neste ponto, Habermas recorre àqueles três planos da argumentação: ① o plano *lógico* dos produtos; ② o plano *dialético* dos procedimentos e ③ o plano *retórico* dos processos. Vale lembrar: o plano *lógico* dos produtos destina-se a produzir argumentos *pertinentes* ou *convincentes*; no plano *dialético* dos procedimentos valem aquelas pressuposições que o Discurso partilha com o agir orientado ao entendimento mútuo em geral, por exemplo, relações de reconhecimento recíproco e, finalmente, no plano *retórico* dos processos surgem aquelas condições *inverossímeis* denominadas, inicialmente, ‘situação ideal de fala’, entre as quais a *Comunidade Ilimitada da Comunicação*, que Apel propõe a partir de C.S.Peirce e Habermas reforça com o *discurso universal* de G.H. Mead.

Importa recordar, aqui, aquelas regras que Habermas adota para exemplificar, em especial, o plano três:

“3.1 - Todo sujeito capaz de falar e agir deve poder participar de Discursos.

3.2 - a) Qualquer um deve poder problematizar toda afirmação seja qual for.

b) Qualquer um deve poder introduzir no Discurso uma afirmação seja qual for.

c) Qualquer um deve poder expressar seus pontos de vista, desejos e necessidades.

3.3. - Nenhum falante deve ser impedido, por uma coerção exercida dentro ou fora do Discurso, de valer-se de seus direitos estabelecidos em 3.1 e 3.2 ”<sup>279</sup>.

Tais regras, Habermas as explica da seguinte maneira: a primeira regra estabelece o conjunto dos possíveis participantes, incluindo indistintamente *todos* os sujeitos capazes de falar e agir, o que responde à exigência de universalidade. A

---

278. NP. 109-110.

279. Segundo a tradução francesa “Notes Programmatiques pour fonder en raison une éthique de la Discussion”. in *Morale & Communication*. Paris: Cerf. 1986. p. 110-111.

segunda, que se desdobra em três, garante a todos os participantes a mesma oportunidade de contribuir com a discussão e fazer valer seus argumentos, respondendo à imparcialidade. E, finalmente, a terceira estabelece as condições que possibilitam a primazia dos direitos de acesso universal ao Discurso e de igual oportunidade para dele participar igualmente, sem qualquer coação discreta ou declarada, o que equivale à exigência de livre participação correlata à exigência de livre assentimento.

O que Habermas visa enfatizar, portanto, é que as regras presentes no Discurso não são meras convenções, mas *pressuposições inevitáveis*, das quais pode-se extrair U. Tais pressuposições podem ser reconhecidas indicando a contradição, inevitavelmente, implicada na recusa deliberada por parte de um falante, ou ainda, recorrendo à *pré-compreensão intuitiva* demonstrada por todo sujeito capaz de falar e agir ao participar de um processo argumentativo. A partir destas regras demonstrou-se a equivalência entre as pressuposições inevitáveis e aquelas exigências colocadas pela formulação kantiana do IC, mostrando que nelas já está implícito U, como regra de argumentação moral.

Habermas admite, porém, que apresentar tais pressuposições em forma de regras oferece o risco de se sugerir que todos os Discursos efetivamente realizados satisfazem, necessariamente, tais regras. Quando, de fato, temos que nos contentar com simples e precárias aproximações.

Este risco resulta da ambigüidade da palavra *regra*. Regras argumentativas não são *constitutivas*<sup>280</sup>, como, por exemplo, as regras do jogo de xadrez. Ou seja, um tipo de regras que possibilita o jogo e que se não observadas torna inviável a sua própria

---

280. Distinção que Kant propõe na *Crítica da Razão Pura* - Seção Oitava da Antinomia da Razão Pura - p. 91.

realização. As regras argumentativas constituem regras *regulativas*, pois, embora *devam* ser observadas, podem também não ser, o que, embora, comprometa o resultado do processo argumentativo, não inviabiliza a sua efetiva realização. As regras argumentativas representam, portanto, as “*pressuposições pragmáticas, feitas tacitamente e sabidas intuitivamente, de uma prática argumentativa privilegiada*”<sup>281</sup>. [grifos nossos]

Para levar a cabo a comparação entre as regras do jogo de xadrez e as regras argumentativas, seria necessário considerar apenas as regras próprias ao plano lógico, segundo as quais os argumentos são produzidos. Pois aquelas referentes ao plano dialético, segundo as quais os argumentos são trocados entre os participantes e, sobretudo, as regras referentes ao plano *retórico* dos processos, propriamente dito, por já apresentarem um aspecto nitidamente ético, têm que ser consideradas como uma espécie de ‘horizonte’ “*que os participantes da argumentação têm que presumir um preenchimento aproximativo e suficiente para os fins da argumentação das condições mencionadas, não importa se e em que medida essa presunção tem ou não, no caso dado, um caráter contrafactual*”<sup>282</sup>.

Por isso, uma vez que, por um lado, os Discursos efetivamente realizados estão imersos em condições espaço-temporais concretas, pelas quais são também limitados e “contaminados”, pois os participantes orientam-se por outros interesses além da *busca cooperativa da verdade e da correção*. Mas, por outro, em função da necessidade de ordenar os temas e as contribuições, assegurar a continuidade e avaliar o resultado alcançado, segundo Habermas, torna-se absolutamente imprescindível a regulamentação dos Discursos, através de *dispositivos institucionais* que visam minimizar os efeitos destas inevitáveis limitações empíricas e as evitáveis influências externas e internas, possibilitando o preenchimento, o mais satisfatório possível,

---

281. NP. 114.



daquelas condições ideais pressupostas, ainda que intuitivamente, por todos os participantes.

Todavia, no entendimento de Habermas, esta necessidade de institucionalização não significa uma contradição com o aspecto contrafactual das pressuposições do Discurso. A busca pela institucionalização, na verdade, evidencia o caráter *normativo* do objetivo visado pela argumentação. Isto se mostra, segundo ele, pela institucionalização do *Discurso teórico* na atividade científica e do *Discurso prático*, por exemplo, na atividade parlamentar.

Considerando o que foi visto até aqui, pode-se explicitar os três passos principais implicados na fundamentação do princípio moral<sup>283</sup>:

❶ Tomando a *praxis* argumentativa como único expediente que possibilita a avaliação imparcial das questões morais, é necessário substituir a referência aos conteúdos morais, a serem avaliados, pela “referência autoreferencial à forma desta *praxis*”<sup>284</sup>. Ou seja, trata-se aqui daquela noção expressa pelo próprio princípio do Discurso: “só podem reivindicar validade as normas que poderiam encontrar o assentimento de todos os afetados, enquanto participantes, em Discursos práticos”<sup>285</sup>. Enfatizando que, sob as condições do Discurso, o “assentimento”, então obtido, implica um acordo motivado por *razões epistêmicas* e não pelo ‘racional’ interesse egocêntrico de cada um.

Pois, Habermas visa a questão *epistêmica* de ‘como são possíveis os juízos morais’ e não a questão *existencial* de ‘que significa ser moral’. Pois considera que demonstrar as pressuposições normativas da argumentação substantiva não é suficiente

---

282. NP. 114-115.

283. J. Habermas. “Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral” (EgB). in *Die Einbeziehung des Anderen. (DEA) - Studien zur praktischen Theorie*. Frankfurt: Suhrkamp, 1997. pp. 11-64.

284. EgB. 59.

para revelar a interrelação fundacional entre o Discurso, a ação orientada ao entendimento e o mundo da vida. Isto é importante para a análise pragmático-formal da linguagem, mas não para a teoria moral. Apel, ao contrário, daria um significado existencial à questão moral<sup>286</sup>.

② O princípio do Discurso, embora não explicito, sugere que as normas morais possam ser fundamentadas. Falta a ele, porém, uma *regra de argumentação* que operacionalize o procedimento capaz de, efetivamente, fundamentar as normas morais. Surge, assim, a exigência de um princípio de universalização, que seja uma derivação abduativa<sup>287</sup> de D, para o qual Habermas sugere a seguinte formulação: "*uma norma será válida exatamente quando as conseqüências e efeitos colaterais, que previsivelmente resultam se seu seguimento universal para os interesses e orientações de valor de cada um, possam ser aceitas por todos os afetados em comum, sem coação*"<sup>288</sup>. Sobre tal princípio Habermas faz três importantes observações:

- com a consideração dos *interesses e orientações de valor* tal princípio moral inclui também os aspectos pragmático e ético dos participantes, evitando, assim, a exclusão das dimensões individuais e comunitária, garantindo uma considerável ampliação do espectro de contribuições, portanto, reforçando, ainda mais, a exigência de *universalidade*,

- a adoção da perspectiva da *reciprocidade generalizada*, expressa pelos termos 'de cada um' e 'por todos' impõe, mais do que a empatia, uma auto-avaliação dos

---

285. Ibidem.

286. RDE. 77.

287. A abdução constitui uma das três operações lógicas científicas apontadas por C.S. Peirce (indução, dedução e abdução) caracterizada como um "*processo de formação de uma hipótese explanatória. É a única operação lógica que apresenta uma idéia nova, pois a indução nada faz além de determinar um valor, e a dedução meramente desenvolve as conseqüências necessárias de uma hipótese pura*". C.S. Peirce. *Semiótica*. p. 220.

288. EgB. 60.

interesses individuais e valores comunitários, tornando-se, assim, sujeitos a uma revisão, a partir de uma *praxis* argumentativa imparcial e

- o objetivo colocado pela “aceitação comum sem coação” (ou exigência do *livre assentimento*) explicita que somente *razões* podem ser aduzidas em favor da aceitação simétrica de uma norma de ação.

③ Tal regra de argumentação satisfaz os participantes, na medida em que ela demonstra sua funcionalidade, não conduzindo a resultados contraintuitivos. Todavia, do ponto de vista do filósofo moral, Habermas admite que nesta reconstituição está ausente, ainda, um importante passo na fundamentação de U.

Pois, considerando que a *praxis* de deliberação e justificação normativa, via argumentação, pertence a todas as culturas e sociedades e que para tal não existe equivalente, uma contestação de D poderia ser difícil, mas no tocante a U, *furtivamente*, poder-se-ia atribuir sua introdução ao etnocentrismo. Habermas entende, portanto, que só se pode refutar, definitivamente, tal suspeita demonstrando que esta explicação do ponto de vista moral se apóia sobre um tipo de saber *universalmente compartilhado*, mesmo que implicitamente, por todo aquele que entra num processo argumentativo. Ou seja, “a idéia de fundamentação da ética do Discurso consiste pois em que o princípio ‘U’, em ligação com a representação expressa em ‘D’ da fundamentação de normas em geral, se pode conseguir a partir do conteúdo implícito dos pressupostos universais da argumentação”<sup>289</sup>.

Exatamente aqueles pressupostos já mencionados e expressos sob a forma de regras do Discurso. Habermas reconhece, porém, a importância de distinguir as regras do Discurso de meras convenções, visando superar a *falácia da concretude fora do*

---

289. EgB. 61.

*lugar*<sup>290</sup> (*fallacy of misplaced concreteness*), através da institucionalização dessas regras, no sentido de “fazer valer o conteúdo ideal das pressuposições argumentativas sob condições empíricas”<sup>291</sup>.

Partindo, pois, daquelas regras sugeridas, Habermas considera possível alcançar, no tocante à noção de *justificação de normas*, premissas consistentes o bastante para demonstrar a fundamentação de U. Pois,

*“Se todos os que entram em argumentações têm que fazer, entre outras coisas, pressuposições cujo conteúdo pode ser apresentado sob a forma das regras do Discurso (3.1) a (3.3); [que uma a uma correspondem às exigências kantianas expressas no IC] e se, além disso, compreendemos as normas justificadas como regrado matérias sociais no interesse comum de todas as pessoas possivelmente concernidas, então todos os que empreendem seriamente a tentativa de resgatar discursivamente pretensões de validade normativas aceitam intuitivamente condições de procedimento que equivalem a um reconhecimento implícito de U”*<sup>292</sup>.

Porque, como esclarece Habermas, destas regras do Discurso segue-se, necessariamente, que *uma norma problematizada só merecerá o reconhecimento de todos os participantes de uma argumentação*, mediante a aceitação de U. Ou seja:

*“se as conseqüências e efeitos colaterais, que previsivelmente resultarem de uma obediência geral da regra controversa para a satisfação dos interesses de cada indivíduo, puderem ser aceitos sem coação por todos”*<sup>293</sup>.

Assim, tendo demonstrado que U pode ser fundamentado através de uma *derivação pragmático-transcendental* das pressuposições argumentativas, Habermas

290. Tomar por regra universal o que é mera convenção e por convenção o que é, de fato, uma regra universal.

291. NP. 115.

292. NP. 115-116.

293. NP. 116.

afirma que a ética do Discurso pode ser identificada ao resumido princípio D, segundo o qual<sup>294</sup>:

*“só podem reivindicar validade as normas que encontrem (ou possam encontrar) o assentimento de todos os concernidos enquanto participantes de um Discurso prático”<sup>295</sup>.*

Com tal fundamentação, Habermas espera minimizar o risco de confusão quanto à utilização do termo “princípio moral”. Ele enfatiza que o único *princípio moral* é, de fato, o *princípio de universalização*, que atua, portanto, como regra de argumentação. Por isso, tal princípio faz parte da lógica do Discurso e, por estar referido a *normas* e visar o reconhecimento *de todos*, mais exatamente, à lógica do *Discurso prático-moral*.

Por este motivo, Habermas, mais uma vez, adverte que U não pode ser confundido:

- com qualquer princípio ou norma conteúdo-dísticos que, na verdade, constituem temas para as argumentações morais;
- com o conteúdo normativo daquelas pressuposições argumentativas, expressas sob a forma de regras do Discurso [(3.1) a (3.3)] e
- com D, o princípio da ética do Discurso que, embora expresse a noção fundamental desta teoria moral, não faz parte da lógica da argumentação.

No entender de Habermas as demais tentativas de fundamentar uma ética do Discurso não foram, até o momento, bem sucedidas por não observarem tais distinções e confundirem as regras de argumentação, com os conteúdos ou normas morais, com as pressuposições ou com princípios gerais de uma ética filosófica.

---

294. Fundado nas condições simétricas de reconhecimento das formas de vida estruturadas comunicativamente  
295. Ibidem.

Habermas, portanto, considera que a *fundamentação pragmático-transcendental de uma regra de argumentação com conteúdo normativo* constitui a tentativa mais promissora, pois representa um tipo de fundamentação seletiva, formal, incompatível com aqueles procedimentos conteudísticos e que, por atuar como regra de argumentação, não propõe um prejulgamento de normas conteudísticas. Ou seja, qualquer conteúdo, ainda que referido a normas básicas de ação, tem que ser colocado em debate nos Discursos reais.

Por isso, o filósofo moral pode, como qualquer outro concernido, ainda que no papel de especialista, participar deste processo argumentativo. Mas ele não pode, simplesmente, suprimir estes Discursos reais e substituí-los por sua pura reflexão. Por este motivo, Habermas defende que uma teoria moral, que se preocupe em fornecer conteúdos - e o exemplo citado é a Teoria da Justiça de J. Rawls - só pode ser compreendida como mais uma contribuição para aqueles Discursos que os próprios cidadãos devem realizar.

Desta maneira, Habermas aceita a sugestão de F. Kambartel ao definir a fundamentação pragmático-transcendental da ética do Discurso como "*um procedimento no qual o proponente tenta 'convencer' [por razões] o oponente, 'que pergunta pela fundamentação de um princípio racional formulado argumentativamente, de que ele já se colocou com a intenção de sua pergunta, corretamente entendida, no terreno mesmo desse princípio'*"<sup>296</sup>.

Admitindo, portanto, a necessidade de fundamentação e concordando, em grande parte, com Apel, quanto à utilização de uma *reflexão pragmático-transcendental* para fundamentar o princípio moral, Habermas considera satisfatória a demonstração argumentativa da possibilidade de tal fundamentação. Mas, é no tocante ao caráter ou

---

296. NP. 117.

valor posicional de tal possibilidade, que se coloca o foco central de sua discordância com Apel.

Neste ponto surge, segundo Habermas, a pergunta sobre que estatuto essa espécie de fundamentação pode pretender. Assim, nosso último passo será, aqui, apresentar o *status* ou *valor posicional* que ele, em discordância com Apel, defende para tal fundamentação.

#### 4.3.2 - O valor posicional da fundamentação de U:

Para explicitar a discordância entre Habermas e Apel com relação ao *valor posicional* conferido à fundamentação de U, será interessante retomar, rapidamente, a divergência já presente entre eles desde o momento em que este propõe uma *pragmática transcendental* e aquele uma *pragmática universal* (A). Pois,

*“Aqui está um dos grandes debates entre Apel e Habermas. Para Apel, o caráter da transcendentalidade é a chave para a fundamentação da ética, ligado ao aspecto formal de uma consciência da dimensão pragmática do uso da linguagem, ‘o que necessariamente temos que pressupor já sempre em nós mesmos e nos demais como condição normativa da possibilidade do entendimento e que, neste sentido, já temos desde sempre aceitado’. Em Habermas, a fundamentação é universalista, pois a filosofia é produto da reflexão humana e, por isso mesmo, passível de reformulações constantes do ‘consenso comum a todos e sem restrições’, enquanto ‘pretensões que podem desempenhar-se’ ou não”<sup>297</sup>.*

O foco da presente exposição serão os motivos que Habermas apresenta para discordar de Apel. Depois, serão apresentados os argumentos de Habermas para defender que uma fundamentação última de U não é possível, nem necessária (B).

---

297. J. Pizzi. *Ética do Discurso*, p. 121, n. 138.

(A) - A pragmática universal x a pragmática transcendental:

Devido à proximidade entre a sua proposta de uma *pragmática universal* e aquela defendida por Apel, de uma *pragmática transcendental*, o próprio Habermas se preocupa em apontar a diferença e o motivo da divergência entre eles. É no texto “Que significa pragmática universal?”, que encontramos a explicação de Habermas para a sua discordância com Apel<sup>298</sup>.

Visando explicitar seus motivos, Habermas apresenta, primeiramente, a distinção entre o procedimento reconstrutivo, defendido por sua *pragmática universal* e aquele procedimento investigativo proposto por Kant a partir de sua *análise transcendental*. Habermas, então, recorda que Kant denomina *transcendental* ao tipo de “investigação que determina e analisa as condições *a priori* da possibilidade da experiência”<sup>299</sup>.

Habermas considera a ‘idéia subjacente’ a esta formulação kantiana bastante clara: significa que, segundo Kant, uma vez que o conhecimento empírico - referente aos objetos da experiência - é possível, implica ser também possível um conhecimento transcendental, isto é, *a priori* (independentemente da experiência), capaz de determinar as condições de possibilidade desse conhecimento possível.

Para Habermas, entretanto, não é tão claro o método proposto por Kant para demonstrar, *a priori*, os conceitos de objeto em geral, enquanto condições válidas para toda experiência possível. E é ainda mais problemática, para ele, a tese kantiana segundo a qual: “as condições *a priori* da experiência possível em geral são a uma vez condições de possibilidade dos objetos da experiência”<sup>300</sup>.

---

298. Neste texto Habermas trata como sinônimas: *hermenêutica* e *pragmática transcendental*, PU, 322.

299. PU, 320.

300. *Ibidem*.



Com o intuito de evitar estas dificuldades encontradas no programa kantiano, Habermas utiliza a interpretação feita por Strawson, uma vez que ela *minimaliza* o 'teor transcendental' da proposta de Kant. Assim, segundo Habermas, Strawson considera que: "*toda experiência coerente se organiza em uma rede categorial; na medida em que em quaisquer experiências coerentes descobrimos a mesma estrutura conceitual implícita, podemos chamar 'transcendental' a este sistema categorial da experiência possível*"<sup>301</sup>.

Ele adota esta concepção, mais modesta, de Strawson, que renuncia a pretensão kantiana de demonstrar, através da *dedução transcendental*, a *validade objetiva* dos conceitos que utilizamos para descrever os objetos de toda experiência possível. Por este motivo, Habermas afirma encontrar, aqui, uma versão *mais fraca* do transcendental kantiano. Em função desta versão mais fraca, a nova tarefa de uma investigação transcendental passa a ser, primeiramente, analisar a *competência de sujeitos cognoscentes* que consideram a possibilidade de experiências coerentes e, em seguida, fazer uma análise dos *pressupostos categoriais universais e necessários* contidos em tais experiências.

Deste modo, a reconstrução de qualquer *sistema de conceitos básicos* (ou sistema categorial) de uma *experiência possível* tem que pressupor uma base hipotética passível de comprovação (ou refutação) a partir de novas experiências. Assim, *transcendental* passa a designar aquela *estrutura conceitual* presente em toda experiência que possa ser dita coerente, enquanto seja aceita sua *necessidade e universalidade*. Habermas aponta que, segundo esta versão mais fraca, deliberadamente, se abandona a *pretensão de que essa necessidade e universalidade* possam ser demonstradas *a priori*.

---

301. Ibidem.

As conseqüências desta nova forma de conceber o *transcendental* são consideradas, brevemente, no âmbito da natureza, onde Habermas percebe que a constância favorece as análises empíricas e no âmbito das ações humanas, onde apenas uma limitada objetivação é possível. Aqui interessa, sobretudo, os efeitos percebidos, por exemplo, no *pragmatismo de orientação transcendental* iniciado por C. S. Peirce, onde se procurou demonstrar a relação intrínseca entre a experiência e a ação instrumental. Ou, principalmente, na *hermenêutica* proposta por Dilthey que, ao invés de enfatizar o *a priori* da experiência cognitiva, enfatiza o *a priori* da compreensão (*Verstehen*), ou seja, da *experiência comunicativa*.

Habermas considera que na perspectiva de Apel, de uma *filosofia transcendental transformada*, outras duas renúncias, à recepção de Kant feita pela tradição analítica, são por demais precipitadas, a saber, o abandono da concepção de *constituição da experiência* e de uma abordagem direta do *problema da validade*. Neste sentido, Habermas afirma que a sua renúncia a este forte *apriorismo* kantiano não significa reduzir ao aspecto lógico-semântico a análise das condições de toda experiência possível. Ou seja, renunciar à concepção de um *sujeito transcendental* - enquanto aquele que produz a síntese, por ser portador das categorias que tornam possível o conhecimento, antes mesmo de toda experiência - não quer dizer que também seja necessário abandonar o projeto de realizar uma análise da aplicação dos *conceitos de objetos da experiência possível* no âmbito de uma *pragmática universal*, ou seja, *uma investigação da constituição da experiência*.

Da mesma forma, Habermas defende que a renúncia ao procedimento de uma *dedução transcendental*, não deve significar a transferência dos problemas referentes à validade a outros campos de investigação, seja para a teoria da ciência, seja para a teoria da verdade. A este respeito Habermas admite que, nesta nova perspectiva, a

relação entre *objetividade da experiência* e a *verdade* (e a *correção*) das *proposições* se apresenta, de certo, diferentemente da maneira apresentada por Kant. Pois, ao invés de uma demonstração *a priori* teremos “*uma investigação transcendental das condições do desempenho argumentativo daquelas pretensões de validade que se endereçam a um desempenho ou resolução discursivos*”<sup>302</sup>.

Por tudo isso, Habermas formula a pertinente questão quanto à conveniência de se continuar denominando de *transcendental* a estas investigações dos *pressupostos universais e inevitáveis da comunicação*. Habermas admite que sempre que se pretende explicitar os processos de entendimento intersubjetivo, ou mesmo um processo cognitivo, através de uma análise reconstrutiva orientada por *pressuposições universais e necessárias*, seja mais óbvio recorrer ao procedimento de uma filosofia transcendental. Ele, entretanto, considera que este procedimento só é admissível tendo em vista uma das versões fracas da filosofia transcendental mencionadas acima.

Deste modo, quando Apel utiliza a denominação de *pragmática* ou *hermenêutica transcendental* para caracterizar seu programa, Habermas se opõe a ele, basicamente, por dois motivos:

1) Habermas considera plausível uma *investigação transcendental dos processos do entendimento*, segundo o aspecto de processos de experiência e, por este motivo, ele fala de *experiência comunicativa*. Desta maneira, Habermas estabelece uma comparação entre a situação em que um ouvinte entende, *como participante* num processo de comunicação, o proferimento de um falante e a situação de um observador que percebe um fragmento da realidade ou experiência. Assim, segundo Habermas, haveria uma correspondência entre os proferimentos concretos e os objetos empíricos, por um lado e, por outro, entre os proferimentos em geral e os objetos em geral

---

302. PU. 322.

(enquanto objetos da experiência possível). E, em função desta correspondência, ele considera que da mesma maneira que é possível analisar os conceitos *a priori* de objetos em geral, ou seja, a estrutura conceitual de qualquer experiência possível, pode-se também analisar os conceitos *a priori* de proferimentos em geral: os conceitos básicos de situações de entendimento possível, isto é, a estrutura conceitual que possibilita o emprego de proposições em proferimentos concretos. Habermas atribui a este âmbito categorial conceitos do tipo: *significação e intencionalidade, capacidade de linguagem e ação, relação interpessoal, etc.*

Entretanto, em relação à sua expressão 'situação de entendimento possível', que corresponderia à expressão kantiana 'objeto da experiência possível', Habermas chama a atenção para o fato de que nela já está manifesto que, do ponto de vista da pragmática universal, o aspecto da 'experiência' é *secundário* em relação ao aspecto do *entendimento*, que constitui, como mostrado, a meta dos processos de comunicação. Por este motivo, as estruturas universais da comunicação são investigadas, antes, sob o aspecto do entendimento, que sob o aspecto da experiência. Habermas aponta que este traço da pragmática universal afasta, consideravelmente, a analogia presente entre esta e o programa de todo tipo de filosofia transcendental. Pois, em linhas gerais, um projeto transcendental pressupõe que as *experiências* são *constituídas* através da objetivação da realidade a partir de perspectivas constantes, por sua vez, esta objetivação se manifesta nas suposições referentes aos objetos em geral, necessariamente, subjacentes a toda experiência coerente, onde tais suposições podem ser analisadas como um sistema categorial. Porém, Habermas afirma que na análise dos pressupostos universais da comunicação não existe uma noção correspondente a esta.

Portanto, a principal diferença entre a análise de Habermas e aquela de Kant é que no âmbito kantiano as *experiências* são sempre *constituídas*, enquanto que, numa

situação comunicativa, todo *proferimento* é sempre *gerado*<sup>303</sup>. Por este motivo, Habermas considera que uma análise transcendental voltada para os processo do entendimento teria, necessariamente, que abandonar o modelo oferecido pela teoria do conhecimento, da constituição da experiência e, seguindo um outro diferente daquele utilizar, talvez, o modelo que faz a distinção entre as estruturas profundas e as superficiais.

2) O segundo motivo que leva Habermas a recusar a adoção do termo ‘transcendental’ diz respeito à possibilidade de que o seu emprego deixe dúvidas quanto à ruptura que ele procura manter em relação ao forte *apriorismo* kantiano. E mais, recordando Kant ao estabelecer sua acentuada distinção entre análise empírica e a transcendental, Habermas considera que se a investigação transcendental for tomada no sentido de uma *reconstrução de pressuposições universais e inevitáveis* daquelas experiências que podem aspirar a objetividade, então, a diferença entre os procedimentos empírico-analíticos e os reconstitutivos é mantida.

Todavia, a diferença entre o apelo a um saber *a priori* e um saber *a posteriori* pode se tornar bastante difusa. Pois, a *consciência de regra* dos falantes competentes constitui, para eles mesmos, um saber *a priori*, porém, a *reconstrução* deste saber é feita a partir de sujeitos empíricos, o lingüista, por exemplo, que investiga um saber *a posteriori*. Todavia, embora o saber implícito dos falantes competentes mostre-se bastante distinto da explicitação feita pela descrição lingüística, o lingüista, ao formular sua teoria, não pode prescindir de suas próprias intuições lingüísticas. Neste sentido, os procedimentos empregados para a reconstrução ou comprovação de hipóteses, para a

---

303. “Constituir: ser a base, a parte essencial de; formar, compor, etc. ≠ Gerar: dar o ser a; dar existência a; criar; produzir, etc.” Segundo o *Dicionário Aurélio Básico da Língua Portuguesa*.

avaliação de propostas reconstrutivas concorrentes, para a obtenção e escolha de dados assemelham-se bastante aos procedimentos usados pelas ciências nomológicas.

Sendo assim, Habermas considera que as diferenças metodológicas, derivadas das diferenças na estrutura dos dados não são suficientes para excluir a Linguística do rol das ciências empíricas. Especialmente considerando as teorias ontogenéticas, como a Psicologia Evolutiva de Piaget, que une a descrição estrutural de competência (Chomsky), com hipóteses sobre *mecanismos causais*. Assim, Habermas constata que os paradigmas introduzidos por Chomsky e Piaget impulsionaram um tipo de investigação que realiza a peculiar conexão entre análise formal e análise empírica, anteriormente separadas pela filosofia transcendental clássica.

Deste modo, uma vez que a expressão *transcendental* sugere uma oposição com a ciência empírica, Habermas insiste em evitá-la, por não considerá-la apta para satisfatoriamente caracterizar, sem dar margem a mal entendidos, o tipo de investigação *reconstrutiva* que ele pretende com a pragmática universal.

Finalmente, ele considera que por trás destas razões metodológicas, existem ainda razões sistemáticas em relação ao *status*, para ele não esclarecido [ao menos até aquele momento], das ciências experimentais não-nomológicas de tipo reconstrutivo. Habermas, por ora, isenta-se de aprofundar nesta questão e apenas conclui dizendo que não lhe parece muito promissora a tentativa de ‘passar por alto’ ou simplesmente retirar a importância das *interessantes diferenças metodológicas* que este tipo de ciência apresenta ou mesmo eliminá-las como tenta fazer o programa de uma ciência unitária.

Vimos, assim, que Habermas, embora concorde com Apel quanto a possibilidade e necessidade de levar adiante um projeto de realizar uma análise

*pragmático-formal* da linguagem, discorda, substancialmente, quanto ao estatuto atribuído por Apel<sup>304</sup> a tal análise.

Embora, a posição de Habermas não seja compreendida nem por aqueles que criticam, nem por aqueles que aceitam a posição de Apel, por considerarem que este tipo de procedimento reconstrutivo é, inegavelmente, de tipo transcendental, não aceitando portanto, a utilização que ele faz do termo *universal*, o certo é que Habermas não pretende transigir quanto ao fato de *não* querer, por um lado, ignorar a proximidade entre as análises formais e empíricas no âmbito das ciências reconstrutivas, o que é contestado por uma investigação transcendental e, por outro, referendar o forte caráter *apriorístico* conferido, na perspectiva transcendental, aos *pressupostos inevitáveis e universais da comunicação*.

Habermas, mais modesto, considerará que tais pressupostos devem ser confirmados, ou não, em cada procedimento argumentativo, em função de aspectos próprios ao *mundo da vida*, não sendo dados independente da própria atividade comunicativa.

Esta divergência com relação ao estatuto da pragmática reflete, diretamente, na defesa feita por cada um deles do estatuto da fundamentação de U. O que vemos a seguir.

### **(B) - Fundamentação última de U: nem possível, nem necessária**

Considerando a questão quanto ao *status* da fundamentação de U, Habermas identifica duas posições que se dispõem a respondê-la:

---

304. Apel num texto denominado *Pensar com Habermas contra Habermas*, apresenta o seu ponto de vista, afirmando que Habermas, ao não admitir o teor transcendental da pragmática, coloca-se numa posição incoerente. Para não repetir um esforço já realizado, indicamos a excelente defesa de Habermas feita por Delamar J.V.Dutra no livro *Razão e Consenso - uma introdução ao pensamento de Habermas*, pp. 125-130.

① A primeira, que poderíamos chamar de intransigente e identificar à posição dos céticos, recusa, mesmo depois de todo esse esforço, toda e qualquer possibilidade de fundamentação, argumentando que ao se partir de um ‘pressuposto’ e não de algo fundamentado, o que está, de fato, em jogo é um procedimento hipotético, já que “*dependente da colocação de um fim previamente aceito*”<sup>305</sup>.

Contra esta objeção, considerável, os partidários de uma fundamentação pragmático-transcendental defendem-se com o *fato* de que o caráter hipotético do reconhecimento da validade do conteúdo proposicional das pressuposições inevitáveis está na *ordem inversa* da universalidade do Discurso e das competências correspondentes a serem aplicadas na análise proposicional.

Ou seja, quanto mais universal for o âmbito do Discurso realizado, menos hipotética será o reconhecimento da validade do conteúdo proposicional daquela pressuposição inevitável, em questão. Por exemplo, o *télos* de *toda* argumentação, que ocorre sempre no interior de uma forma de vida comunicativa de indivíduos capazes de falar e agir, *nada* tem de arbitrário. Por isso, este *télos*, vale lembrar que é o próprio entendimento, não precisa ser proposto, nem tampouco pode ser, deliberadamente, evitado.

Com isso, mostra-se que a fundamentação pretendida ultrapassa a dimensão meramente hipotética, refutando-se, satisfatoriamente, esta objeção cética.

② A outra posição superestima a pragmática transcendental concedendo-lhe “*a ambiciosa pretensão de uma fundamentação última*”<sup>306</sup>, justamente porque ela oferece uma base extremamente segura, livre daquele falibilismo próprio ao âmbito empírico e constituída por um saber inteiramente *infalível*. Pois, parte daquelas pressuposições

---

305. NP. 117.

306. NP. 117-118.



argumentativas que não podem ser contestadas sem resultar numa *petitio principii* ou numa contradição performativa.

Habermas considera que esse procedimento, de formulação apeliana, supera funcionalmente aquele denominado por H. Lenk de *petitio tollendi*, que apenas demonstra a *impossibilidade de rejeitar* certas pressuposições ou regras. Ou seja, por esta via pode-se apenas demonstrar a um oponente que, em última análise, aquilo que ele afirma, caso não se demonstre tal impossibilidade, poderia ser recusado.

Já o procedimento que visa comprovar as contradições performativas é útil também para identificar as regras que tomam possível o jogo argumentativo e sem as quais, definitivamente, a argumentação não ocorre. No âmbito argumentativo não existe nenhum equivalente para tal comprovação. Com este procedimento demonstra-se, portanto, a *insubstituibilidade* destas regras argumentativas, todavia, a prática argumentativa, ela mesma, não é, assim, fundamentada [de fato, já fundada na prática comunicativa cotidiana].

Portanto, Habermas considera que “os participantes já têm que ter reconhecido essas regras como um fato da razão pelo simples motivo de que eles passam a argumentar”<sup>307</sup>. Ele adverte, porém, que por tais meios não se pode efetuar uma dedução transcendental no sentido kantiano.

No caso de uma *investigação pragmático-transcendental dos pressupostos argumentativos*, Habermas reconhece a crítica de G. Schönrich à formulação proposta por Strawson para caracterizar sua investigação semântico-transcendental dos juízos de experiência, a saber:

“O sistema conceptual que subjaz à nossa experiência deve sua necessidade à falta de alternativas. Fica assim provado que toda tentativa de desenvolver um sistema

---

307. NP. 118.

*conceptual alternativo fracassa porque recorre a elementos estruturais do sistema concorrente a ser substituído ... Enquanto o método de Strawson voltar-se, assim, tão-somente para relações de implicação imanentes aos conceitos, tampouco poderá haver uma possibilidade qualquer de justificar a priori um sistema conceptual, pois, por princípio, deve ficar em aberto a questão se os sujeitos cognoscentes não mudarão um dia sua maneira de pensar sobre o mundo*<sup>308</sup>. [grifos nossos]

Habermas concorda com esta pertinente crítica, servindo-se dela para se recusar a superestimar essa *forma fraca de análise transcendental*. Ele procura explicar a *obstinada* intenção de Apel de sustentar uma *fundamentação última da pragmática transcendental* como um retorno involuntário a figuras da filosofia, que o próprio Apel pretendeu superar. Habermas identifica, então, a figura de Fichte que, em *A Doutrina da Ciência*, busca os ‘fundamentos últimos da ciência primeira’ e ao qual Apel retorna, em seu célebre ensaio sobre *O a priori da Comunidade de Comunicação*, visando criticar o *dogmatismo metafísico residual fichteano*.

No entender de Habermas, na verdade, Apel se inspira na intenção fichteana de elaborar uma fundamentação última da pragmática transcendental, ao propor uma *identificação reflexiva de uma operação previamente efetuada de maneira intuitiva*, o que para Habermas só tem sentido no interior do paradigma da filosofia da consciência. Mas, *“a partir do momento em que nos movemos no plano analítico da pragmática da linguagem, essa identificação nos é vedada”*<sup>309</sup>. Isso significa que uma fundamentação última, como pretende Apel é, neste contexto, *impossível*.

Tal interdição se mostra, segundo Habermas, ainda mais contundente no momento em que se enumera, uma a uma, as etapas da fundamentação da ética do

---

308. NP. 118-119.

309. NP. 119.

Discurso aqui esboçada. Segundo o que vimos até agora, tal fundamentação exige os seguintes passos:

- ❶ - indicar um princípio de universalização que atue como regra de argumentação;
- ❷ - identificar os pressupostos pragmáticos e inevitáveis da argumentação, de conteúdo normativo;
- ❸ - explicitar esse conteúdo normativo, sob a forma, por exemplo, de regras do Discurso e
- ❹ - comprovar a existência de uma relação de *implicação material* entre ❶ e ❸, no que tange à noção de justificação de normas<sup>310</sup>.

Quanto a tal enumeração, Habermas ainda esclarece que o item ❷, que se relaciona à busca de contradições performativas, tem como base um *procedimento maiêutico* que visa:

- ❷' - mostrar ao cético, que faz uma objeção, que ele próprio tem um saber intuitivo daqueles pressupostos;
- ❷'' - explicitar esse saber pré-teórico, de tal maneira que o cético reconheça suas próprias intuições na descrição feita; e
- ❷''' - realizar um exame, a partir de anti-exemplos, da afirmação do proponente, demonstrando a falta de alternativas para os pressupostos indicados.

Habermas reconhece que os dois últimos itens expressam aspectos hipotéticos. Pois, a operação que permite *explicitar* um saber *implícito*, isto é, "converter um *know how* em um *know that* é uma *reconstrução hipotética* que só pode restituir as intuições de uma maneira mais ou menos correta"<sup>311</sup>. Daí a importância de se realizar sua confirmação maiêutica.

Além disso, a concepção de que uma pressuposição que não pode ser substituída constitui um tipo de pressuposição inevitável e, por isso, universal e necessária, tem o valor de uma *suposição*, devendo, portanto, ser verificada a partir de casos, do mesmo modo que

---

310. NP. 120.

se procedem com as leis. Pois, embora o saber intuitivo das regras que os participantes de uma argumentação empregam seja infalível, a reconstrução realizadas deste saber pré-teórico e a pretensão à universalidade a ele associada podem falhar.

Deste modo, Habermas sustenta que a *certeza* com a qual é praticado o saber intuitivo das regras não pode ser transferido, imediatamente, para a *verdade* das tentativas de reconstrução destas pressuposições supostamente universais. Tais tentativas são discutíveis, ainda que, à maneira dos especialistas.

No âmbito filosófico, como vimos, a explicação do sentido moral, segundo Habermas, pode ter dois sentidos diferentes: - ou tornar inteligível o que significa julgar algo do ponto de vista moral ou - explicar o que significa ser moral. Habermas, então, percebe dois problemas na formulação de Apel: - o privilégio de um Discurso fundacional em geral e - o privilégio do Discurso moral sobre a base de considerações filosóficas fundamentais, ao preço de assimilar a racionalidade comunicativa à razão prática, ignorando, com isso, que a racionalidade comunicativa não fornece as *corretas* normas de ação, apenas o procedimento para avaliá-las.

Habermas faz, aqui, duas objeções a tal formulação: ① Apel intensifica uma oposição abstrata entre filosofia e ciência, colocando, assim, as questões da epistemologia como fundamentais, quando, após a virada lingüístico-pragmática, as condições do entendimento é que se colocam como foco de interesse. Assim, a oposição entre filosofia e ciência não pode mais ser sustentada, pois a diferença entre elas não mais se justifica, nem pela preocupação filosófica com a análise de conceitos, nem pelo caráter universal de suas questões, hoje igualmente presentes na ciência, apenas pela auto-referenciabilidade de alguns argumentos da filosofia. Além disso,

Apel desconsidera que, hoje, as ciências prescindem de toda fundamentação filosófica, substituindo-a pelo critério da coerência<sup>312</sup>.

② Outra objeção diz respeito ao valor e sentido do argumento transcendental. Para Habermas tal argumento só pode ser aceito no sentido fraco colocado por Strawson, em relação ao Discurso como um procedimento *instituível*, para o qual não há equivalente funcional. Isto é, quando não há alternativas, o que implica que inevitavelmente aceitamos as pressuposições pragmáticas da argumentação, em relação às quais não há escolha. Desta maneira Habermas demonstra a *inescapabilidade factual* dos pressupostos normativos de uma prática de argumentação que é, por isso, *substantiva*<sup>313</sup>.

Para Habermas este ‘transcendental fraco’ é suficiente para fundar o ponto de vista universal de um princípio moral concebido em termos procedimentais e, uma vez que, tal princípio pode ser deduzido do conteúdo normativo da *factualidade inescapável* das pressuposições, uma fundamentação última torna-se, assim, absolutamente, *desnecessária*.

Entretanto, Habermas defende que recusar o caráter de uma fundamentação última à fundamentação pragmático-transcendental, em nada compromete a suficiência de tal fundamentação. Antes, pelo contrário, isto insere a ética do Discurso no rol das ciências reconstitutivas que se ocupam com os “*fundamentos racionais do conhecer, do falar e do agir*”<sup>314</sup>. Ou seja, Habermas considera que abrir mão daquela ambiciosa pretensão, própria à filosofia transcendental tradicional, oferece novas perspectivas à ética do Discurso, que se torna, assim, capaz de contribuir efetivamente nas avaliações morais concretas.

---

312. Isso parece problemático, pois sugere que a filosofia tornou-se incapaz de fundamentar as ciências, mas, de fato, significa que as ciências, tomadas autônomas, *prescindem*, hoje, de uma fundamentação filosófica.

313. RDE. 83.

314. NP. 121.

Habermas conclui *não ser possível, nem necessário* defender uma fundamentação última da ética, para resguardar sua importância para o mundo da vida. Pois, concordando com Wittgenstein, Habermas considera que as intuições morais cotidianas podem, tranquilamente, prescindir dos esclarecimentos filosóficos.

No máximo cabe à filosofia esclarecer os equívocos que ela própria gerou desde que o ceticismo axiológico e o positivismo jurídico tornaram-se *ideologias profissionais* disseminadas através do sistema educacional, quando as intuições espontaneamente adquiridas durante a socialização foram preteridas. Na sua opinião, só resta à filosofia imunizar as intuições espontâneas contra o ceticismo axiológico cultural dominante, fornecendo-lhes um critério capaz de avaliar não só as normas tradicionais, mas também as ‘novas’ normas, eventualmente, impostas. O que a própria ética do Discurso procura fazer através de U.

No capítulo seguinte, ao discutir a originalidade e a relevância de U, veremos se, afinal, a ética do Discurso alcança tal objetivo, menos pretensioso mas, nem por isso, de menor importância.

## CAPÍTULO 5

O presente capítulo discute a originalidade e a relevância da formulação habermasiana do *princípio de universalização* (U). Originalidade apontando, a reformulação que ele pretende operar do imperativo categórico (5.1) e, relevância, relacionando-o à teoria dos estágios morais de Kohlberg (5.2).

### 5 - A originalidade e relevância de U:

No capítulo anterior, ao apresentar a formulação e a fundamentação do princípio de universalização, vimos que U surge como uma das especificações de D, isto é, como a derivação moral do princípio do Discurso o qual, segundo Habermas, “*está fundado nas condições simétricas de reconhecimento de formas de vida estruturadas comunicativamente*”<sup>315</sup>.

Esta gênese proposta para um princípio moral, por si só, já sugere que a formulação habermasiana é bastante inovadora<sup>316</sup>. Todavia, não é possível ignorar que na base desta formulação encontra-se a formulação kantiana do IC. Por este motivo, para apontar a originalidade de U será necessário discutir a reformulação por ele operada do IC (5.1).

Em seguida, para discutir a relevância de tal formulação, apresentaremos, primeiramente, os estágios morais de Kohlberg, com o objetivo de avaliar em que medida U corresponde à exigência colocada pelo estágio moral mais avançado e, se assim for, em que sentido constitui um princípio capaz de orientar as deliberações prático-morais, no contexto desta grave crise que atravessamos (5.2).

---

315. *F e V*. I. 143.

316. ‘Inovadora’ na forma pela qual Habermas reconstrói todas as demais concepções nela presentes.

## 5.1 - U como reformulação lingüístico-pragmática de IC:

No segundo capítulo, que apresentou a formulação e a fundamentação kantianas do IC, vimos que a sua fórmula geral diz o seguinte:

*“Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal”<sup>317</sup>.*

Desta fórmula geral foram extraídas outras fórmulas complementares, lá discutidas, e alguns importantes aspectos ressaltados ao final do capítulo, os quais serão aqui retomados, com o objetivo de facilitar a compreensão da transformação do IC kantiano operada pelo princípio U, ao fundamentar a ética do Discurso.

Primeiramente, cabe lembrar a importância de Kant para as éticas cognitivistas e a primazia ao sujeito conferida por sua formulação, tanto no âmbito teórico, quanto no prático, ressaltando, assim, o seu pertencimento ao paradigma da filosofia do sujeito ou filosofia da consciência.

Em seguida, recordar a concepção kantiana de razão, postulada como uma razão *pura* que, no uso prático, contém *a priori* o princípio da moralidade.

Cabe destacar, também, a distinção kantiana entre imperativos hipotéticos, subdivididos em princípios *técnicos* e conselhos *pragmáticos*, e o imperativo categórico, em relação aos quais vimos as três relações estabelecidas entre razão e vontade:  $V \rightarrow R$ ,  $R \leftrightarrow V$  e  $R \rightarrow V$ .

Finalmente, cabe lembrar os três importantes aspectos presentes na formulação geral do IC: - que a vontade que examina a máxima de sua ação, através do IC, se coloca na posição de *autolegisladora*, - para desse lugar *julgar* a máxima de sua ação, segundo o critério da *universalização* e - que esta vontade fica, com isso, obrigada a agir de acordo com a máxima julgada apta, pois o IC prescreve imperativamente: *age*. E as três exigências

---

317. FMC. 223.



presentes na formulação moral kantiana de: livre assentimento, imparcialidade e universalidade, identificadas, respectivamente, às fórmulas da autonomia, do fim em si e do reino dos fins.

Após retomar estes aspectos, os mais relevantes para nós, da formulação kantiana do IC, também será útil recordar as principais transformações operadas nesta concepção pela ética do Discurso e apresentadas no terceiro capítulo.

A primeira é a mudança de paradigma: enquanto Kant pertence ao modelo de uma filosofia da consciência ou do sujeito, Apel e Habermas se colocam no interior do paradigma da linguagem. Deste modo, a virada lingüístico-pragmática torna possível todas as transformações relevantes, que conduzem da concepção ética kantiana à proposta de uma ética do Discurso.

A segunda importante modificação refere-se ao conceito de racionalidade. Enquanto Kant postula uma pura razão *a priori*, Habermas demonstra uma racionalidade *encarnada* na própria prática comunicativa. Motivo pelo qual é denominada *racionalidade comunicativa*, ou *racionalidade do entendimento*, única capaz de fazer frente às críticas de Hegel a Kant e, ao mesmo tempo, neutralizar o risco de um indesejável reducionismo à razão instrumental, considerada suspeita quando, historicamente, conduziu à reificação e ao terror.

Outra modificação relevante diz respeito aos tipos de imperativos apontados por Kant e aqueles que Habermas encontra. Neste ponto será útil elaborar um quadro comparativo:

- autor:	- tipos de imperativos:	- âmbito referente:	- relação entre R e V
Kant:	- hipotéticos: princípios <i>técnicos</i> : .....	prático .....	$V \rightarrow R$
	conselhos <i>pragmáticos</i> : .....	<i>tout</i> .....	$R \leftrightarrow V$
	- categóricos: .....	<i>court</i> .....	$R \rightarrow V$
		prático, mais especificamente:	
Habermas:	- hipotéticos: <i>soluções técnicas</i> : .....	<i>pragmático</i> .....	$V \rightarrow R$

<i>conselhos clínicos</i> : ..... ético ..... R↔V - categóricos: ..... moral ..... R→V
---

Podemos notar que, com exceção dos nomes atribuídos aos imperativos hipotéticos e da especificação dos três aspectos do âmbito prático, Habermas, neste ponto, mantém-se muito próximo à formulação kantiana. Pois, além das relações entre razão e vontade apontadas coincidirem com aquelas indicadas por Kant, também Habermas considera *moral*, apenas o âmbito referente ao *imperativo categórico*, aquele em que a razão determina a vontade.

Três aspectos chamam, porém, a atenção: o primeiro, quanto a diferença de sentido atribuída ao termo *pragmático*, para Kant este termo qualifica um tipo de imperativo hipotético, aquele relativo à felicidade que constitui os *conselhos pragmáticos*, para Habermas o termo designa um dos *âmbitos* do imperativo hipotético, àquele no qual as decisões são tomadas em função dos efeitos desejados por um indivíduo isoladamente, ao que Kant denominou *princípios técnicos* e Habermas, *soluções técnicas*. O que na terminologia kantiana é denominado *conselhos pragmáticos* são, na habermasiana, os *conselhos clínicos* e dizem respeito ao âmbito ético, que se refere ao que é *bom* para uma comunidade como um todo. O segundo aspecto, mais relevante, refere-se ao fato de que é, a partir dos diferentes tipos de imperativos apontados por Kant, que Habermas propõe a distinção entre os três usos da razão prática. E o terceiro refere-se ao uso ético e moral que, nitidamente, revela a assimilação que Habermas faz da distinção hegeliana entre eticidade e moralidade. Aqui, porém, ocorre uma clara inversão: o âmbito ético (da comunidade), perde a supremacia que Hegel confere à *Sittlichkeit*, pois Habermas, fiel à concepção kantiana, considera de maior relevância o âmbito moral, por ser mais universal.

Resta, porém, após estas rápidas comparações, discutir aquela mais importante, retomando a formulação que Habermas propõe para U, visando confrontá-la com a

formulação do IC. Como vimos no capítulo anterior, a formulação de U afirma o seguinte:

*“válida será uma norma quando todos puderem aceitar, sem coação, as conseqüências e efeitos colaterais que previsivelmente se produzirão de seu seguimento universal para a satisfação dos interesses de cada um”<sup>318</sup>.*

Cabe notar que, embora numericamente pequenas, de fato apenas duas, há importantes semelhanças entre o IC e U. Vejamos: - tanto IC quanto U defendem um ponto de vista moral a partir da *imparcialidade*, da *universalidade* e do *livre assentimento*, além disso, - ambos constituem um critério *formal* de deliberação moral.

Não fosse por tais importantes semelhanças, eles não poderiam ser identificados à mesma ‘família’, pois, como veremos, as diferenças encontradas são em número muito maior. A começar pelos diferentes pontos de partida adotados. Distanciando-se de Kant, o ponto de partida da ética do Discurso não são “os juízos sintéticos *a priori* da física e das matemáticas ou os imperativos como proposições práticas sintéticas *a priori*, mas o fato irrefutável da linguagem, expressivo da intersubjetividade humana”<sup>319</sup>. Isto é, se o ponto de partida de Kant é *a priori*, a ética do Discurso tem como ponto de partida um **fato irrefutável, dado e, neste sentido, a posteriori**, da prática comunicativa, o que não ocorre no contexto kantiano.

Assim, Habermas reformula o IC fazendo do Discurso o procedimento e da universalização, o critério normativo específicos para a deliberação prático-moral. Tal transformação implica, entre outras coisas, na crítica e ultrapassagem de uma “consciência solitária”, isto é, monológica, em favor de uma “comunidade de comunicação”.

---

318. NP. 116.

319. A. Cortina. in Introdução à K.O. Apel. *Teoría de la Verdad y Ética del Discurso*. p. 20.

*“É exatamente esse o aspecto da crítica monológica dirigida à ética kantiana por Habermas, que tem chamado a atenção dos comentadores. Com relação a esse aspecto, a reconstrução do imperativo, em termos discursivos, deve ser entendida como um procedimento formal de resolução de conflitos morais de forma racional, e que essa formulação comporta algumas vantagens, segundo os autores mesmos da própria ética discursiva, com relação à posição kantiana no que diz respeito à sua aplicação numa possível resolução de conflitos morais concretos”<sup>320</sup>.*

Neste contexto, o princípio de universalização, no interior da ética do Discurso, é tomado como condição, ou melhor, como critério para o acordo moral, apenas alcançável argumentativamente.

*“Dessa forma o imperativo é reinterpretado em termos procedimental, dialógico, consensual, ou seja, de forma comunicativa. Nesse particular, ele comporta certas vantagens com relação ao imperativo kantiano no que concerne à sua operacionalização, pois o imperativo, reconstruído em termos discursivos, comporta, no processo de resolução de conflitos morais, o que podemos chamar de efeitos colaterais, decorrentes da aplicação de princípios morais às situações concretas”<sup>321</sup>.*

[grifos nossos]

Por conseguinte, com a introdução, no interior mesmo da fórmula de U, da observação das conseqüências e efeitos colaterais, a ética do Discurso introduz também o importante aspecto da *responsabilidade*, superando, assim, o que poderia ser considerado como uma limitação da ética kantiana, que chegou a ser caracterizada como uma “ética da convicção”<sup>322</sup>. “Nesse sentido, a ética discursiva pretende resolver esse

---

320. D.J.V. Dutra. “A Reformulação Discursiva da Ética Kantiana”. p. 4.

321. Ibidem. p. 2.

322. Ibidem. p. 5.

problema decorrente da ética kantiana, a partir da perspectiva de uma ética da responsabilidade”<sup>323</sup>.

Além disso, uma vez que:

“A reinterpretação habermasiana do procedimento kantiano substitui, portanto, o solipsismo moral dos princípios éticos por máximas, cuja pretensão à validade todos os participantes devem examinar discursivamente. Isso exige que ‘um se coloque no lugar do outro’ para que a comunicabilidade entre sujeitos possa ser garantida em sua consistência pragmática-universal”<sup>324</sup>. Tendo em vista o acordo argumentativo sobre a universalidade do(s) interesse(s) expresso(s) pela norma discutida.

A partir disso podemos dizer que o “IC é reconstruído, em termos consensuais, como o princípio da reciprocidade generalizada, ou o princípio da universalização (U)”<sup>325</sup>.

Tal reconstrução modifica, também, a própria concepção do que seja moral, pois,

“o que determina o caráter moral de uma norma de ação, ou seja, a sua justificação, é que tal norma possa oferecer as razões que a fundamentam e ser reconhecida como justa por qualquer um que exigisse tais razões. Age moralmente quem age de acordo com uma norma de ação que possa ser universalizada, isto é, que possa obter o consenso de uma comunidade de comunicação”<sup>326</sup>. [grifos nossos]

Neste sentido, Habermas adverte que “o julgamento moral não deve, mesmo depois de Kant, fechar os olhos diante da contingência e multiplicidade das circunstâncias de vida concretas, nas quais a orientação em vista da ação devém, a cada vez, problemática”<sup>327</sup>.

Pois, diferentemente do IC, o papel de U não é apaziguar um conflito moral interno a uma consciência, mas, dirimir um conflito concreto entre diferentes sujeitos,

---

323. Ibidem.

324. J. Pizzi. *Ética do Discurso*, p. 137.

325. D.J.V. Dutra. “A Reformulação Discursiva da Ética Kantiana”. p. 1.

326. Ibidem. p. 13.

com diferentes necessidades e interesses, que precisam, através de um discurso prático, avaliar uma norma de ação segundo sua validade moral. Isto é, não apenas a partir da perspectiva monológica de seu julgamento individual, mas da perspectiva dialógica da comunidade de comunicação, confrontada com uma situação que ultrapassa sua própria eticidade.

Com o que temos até aqui, é possível enumerar algumas diferenças entre IC e U:

- 1) IC tem como objetivo *julgar a máxima* de ação, que é sempre subjetiva, enquanto U, *avaliar* a validade da *norma* de ação, que é, por definição, intersubjetiva.
- 2) IC prescreve a ação, ao passo que U encontra-se num contexto, a situação do Discurso, totalmente livre das pressões da ação.
- 3) IC não apenas ignora, mas, considera nocivo levar em conta as conseqüências e os efeitos colaterais decorrentes da universalização da máxima de ação, no momento da deliberação, U não apenas leva em conta, mas, inclui em sua formulação a consideração dos efeitos colaterais e das conseqüências decorrentes do *seguimento* universal da norma.
- 4) IC despreza a consideração dos interesses, enquanto U avalia, precisamente, se a norma em questão expressa, de fato, *interesses universalizáveis*.
- 5) O processo de universalização implícito no IC parte de um sujeito individual que avalia se pode querer que a sua máxima se torne uma lei universal (do part. ao Univ.), enquanto que U pressupõe, já de saída, que vários sujeitos [*todos*] possam, através dele, deliberar, em Discursos prático-morais, se uma norma expressa um interesse universal [*de cada um*] (do Univ. ao part.).
- 6) A aplicação de IC é *monológica*, enquanto de U é *dialógica* ou, em outras palavras:

---

327. J. Habermas. ED. p. 34. Apud. D.J.V. Dutra. "A Reformulação...". p. 5. ED corresponde, aqui, a RDE.

7) a aplicação do IC pode ser feita por um indivíduo isolado *in mente* e U só pode ser aplicado por diversos sujeitos, em Discursos reais e, finalmente,

8) embora a fórmula do Reino dos Fins acrescente ao IC, segundo a interpretação de R. Wimmer, a dimensão “transsubjetiva”, o alcance de U é mais abrangente por incluir, desde o início, a dimensão *intersubjetiva*.

Este último aspecto, referente ao *Reino dos Fins*, é um tanto polêmico, razão pela qual foi mencionado ao final. Pois, enquanto a crítica de Habermas<sup>328</sup> à formulação kantiana justifica-se, principalmente, por considerar que Kant não tematizou o importante momento que toma o sujeito como membro de uma comunidade. Quer dizer, Kant teria concebido o sujeito, apenas, como um indivíduo isolado, que não participa com outros de uma comunidade. Por seu turno, R. Wimmer entende que a fórmula do *Reino dos Fins*, explicitada por Kant, constitui motivo suficiente para ele interpretar o IC kantiano, não só como o “princípio da transsubjetividade” mas, também, como o “princípio fundamental do argumentar moral”<sup>329</sup>. As duas posições exigem, pois, alguns esclarecimentos.

Trata-se aqui de defender que, neste ponto, tanto Habermas, quanto Wimmer exageraram em suas colocações. Refutar a colocação de Habermas não é nada difícil, porquanto, a própria definição kantiana do *Reino dos fins* já pressupõe, senão uma comunidade, no sentido de uma ‘comunidade de comunicação’, ao menos uma pluralidade de seres racionais unidos por leis comuns<sup>330</sup>. E uma vez que, somente membros de uma mesma comunidade podem estar ligados por ‘leis comuns’, parece que esta objeção de Habermas a Kant torna-se, efetivamente, inócua. Isto é, com a fórmula do *Reino dos fins*, Kant tematiza, sim, o momento do indivíduo no interior de

---

328. Mencionada à p. 124.

329. R. Wimmer. “A dupla função do IC na Ética de Kant”. p. 291.

330. *FMC*. p. 233.

uma comunidade. O que não significa, porém, que se possa aceitar pacificamente a posição de Wimmer. Refutá-lo, contudo, será um pouco mais complexo.

Wimmer teria a seu favor o argumento de que a razão, desde a sua origem grega, pressupõe também a dimensão discursiva. Deste modo, seria normal que, "*Kant se chocasse com um conceito dialógico de razão desde o princípio*"<sup>331</sup>. Neste sentido, a fórmula do *Reino dos fins* colocaria, ainda que implicitamente, este aspecto sem o qual "*o reino dos fins só se deixa pensar como harmonia preestabelecida de mônadas*"<sup>332</sup>.

Todavia, o próprio Wimmer reconhece que "*permanece precária a dimensão da argumentação no imperativo categórico*"<sup>333</sup>. Além disso, admite que "*não ter considerado sistematicamente a necessidade de argumentar para a resolução das pretensões à validade, produziu a Kant, não sem razão, a censura de que o método defendido por ele, de examinar tais pretensões, é monológico*"<sup>334</sup>.

Wimmer procura justificar isto, que ele denomina *carência*, dizendo que "*Kant teria entregado, em oposição a um pensar preso à tradição e à autoridade, a divisa de que a única 'saída do homem de sua imaturidade devida a ele mesmo' é o *Selbstdenken*, a coragem de 'servir-se do próprio entendimento'*"<sup>335</sup>. Este aspecto é inegável em Kant e segundo Wimmer "*pode ser um dos motivos para o fato de que ele depreciasse a necessidade do pensar comum - e nada diferente é o argumentar - para a busca da verdade teórica e prática*"<sup>336</sup>.

Por isso, Kant "*faz valer a comparação com o juízo dos outros só como 'pedra de toque externa da verdade' para evitar os erros*"<sup>337</sup>. Michel Canivet corrobora nossa

---

331. R. Wimmer. op. cit. p. 302.

332. Ibidem.

333. Ibidem. p. 301.

334. Ibidem.

335. Ibidem.

336. Ibidem.

337. Kant. *Logik*. IX 57. Apud. Wimmer. op. cit. p. 301.



argumentação, afirmando que a formulação kantiana do IC “*não contém o reconhecimento do outro como tal, quer dizer, enquanto interlocutor*”<sup>338</sup>.

Afinal, Wimmer admite que “*contudo Kant não dá o passo de uma argumentação meramente representada a argumentação real*”<sup>339</sup>. Logo, embora não se possa conceber que Kant desconhecesse a dimensão discursiva da razão não se pode, imediatamente, aceitar que, através da fórmula do *Reino dos fins*, Kant tenha introduzido a dimensão argumentativa na aplicação do IC. Isso, aliás, parece contrariar a própria intenção kantiana de priorizar o *Selbstdenken* em lugar do “pensar comum”. Por esse motivo, em momento algum, Kant fez menção à dimensão argumentativa no processo de deliberação prática, pois, de fato, ele não pretendeu conferir uma feição dialógica à aplicação do IC.

Kant não tinha em mente a deliberação intersubjetiva, nem poderia, pois, este aspecto só recebe, mesmo, destaque no interior do paradigma da linguagem. No paradigma a que pertence Kant a preocupação é outra: trata-se da dimensão estritamente subjetiva. Em relação à qual o próprio Kant avança ao postular o Reino dos Fins, como a realização moral da *comunidade* humana.

Por isso, quando Wimmer reconhece que “*na concepção de Kant do princípio da razão prática falta amplamente a dimensão da argumentação*”<sup>340</sup> e considera isso como um ‘déficit’, quer parecer, na verdade, que se trata, antes, de uma interpretação inconsistente. Pois, apontar um “déficit argumentativo” no princípio kantiano sugere que, de fato, foi Wimmer quem procurou encontrar em Kant o que não poderia. Pois, mesmo não desconhecendo a dimensão discursiva da razão, para Kant o importante era

---

338. M. Canivet. “Le principe éthique d’universalité et la discussion”. p. 34.

339. Wimmer. op. cit. p. 301.

340. Ibidem.

resguardar a autonomia do sujeito e não priorizar, como Habermas, a argumentação enquanto deliberação intersubjetiva.

Esta perspectiva é própria ao paradigma da linguagem, mas o paradigma kantiano é o da consciência ou do sujeito. Portanto, não se trata de um “déficit”, mas de um traço historicamente determinado. O que Wimmer considera um “déficit” kantiano é, na verdade, um sinal de que ele, talvez, tenha forçado um pouco sua interpretação. De fato, o que ele procura seria mais facilmente encontrado na ética do Discurso. Mais precisamente no princípio U, pois, de fato:

*“Essa formulação como que explicita uma intuição fundamental do próprio Kant, a saber, a da comunidade de todos os seres racionais num Reino dos Fins. Essa formulação kantiana explicita a idéia de que uma norma está fundamentada se todo ser racional puder aceitá-la como válida”<sup>341</sup>. O que, segundo a ética do Discurso, só pode ser obtido pela aplicação discursiva de U.*

Deste modo, U corresponde, mais exatamente, ao que Wimmer quis encontrar na ética kantiana e, obviamente, lá não encontrou, já que somente *“na ética discursiva, essa idéia dos Reino dos Fins é reconstruída a partir do princípio regulador de uma comunidade de comunicação ideal, implícita na compreensão intersubjetiva de direitos e deveres”<sup>342</sup>.*

Todavia, foi relevante expor, aqui, esta interpretação de Wimmer, pois, ela sugeriu uma tal proximidade entre IC e U, que nos forçou, por um lado, a demonstrar que não se trata de um déficit kantiano a não inclusão do aspecto argumentativo no IC e, por outro, enfatizar que aí, justamente, reside a originalidade de U. Ou seja, mesmo resguardando as principais exigências kantianas expressas no IC, Habermas, com U, pretendeu superar o que, após Hegel, foram consideradas insuficiências de Kant,

---

341. D.J.V. Dutra. “A Reformulação Discursiva da Ética Kantiana”. p. 1.

inserindo um princípio moral que, enquanto regra de argumentação, supera a abstratação da *Moralität* e, indo além do próprio Hegel, ultrapassa até mesmo a ‘sobredeterminação’ da *Sittlichkeit*<sup>343</sup>. O que seria, absolutamente, impensável no contexto kantiano.

Para finalizar, é importante ainda considerar que todos estes aspectos apontados refletem o empreendimento de Habermas no sentido de ‘destranscendentalizar’ a ética kantiana, à luz do que se diz que U opera uma reformulação *lingüístico-pragmática* do IC.

Tal reformulação tem como base a virada lingüístico-pragmática que tomou possível introduzir uma ética, no interior de uma teoria da argumentação, cujo princípio fundante, por coerência, teria que ser, de fato, uma regra de argumentação moral.

Com isso, esperamos ter demonstrado a originalidade de U, a seguir veremos se tal reformulação é, também, relevante.

## **5.2 - U e o mais elevado estágio moral:**

Para discutir se, de fato, a formulação de U é relevante, isto é, se sua introdução atende a uma exigência colocada pelo momento atual de crise, tomaremos a teoria moral de Kohlberg<sup>344</sup>, mais precisamente a descrição que este propõe para os diferentes estágios morais, buscando demonstrar que U corresponde ao estágio mais avançado e que, por isto, ele tem a contribuir no sentido de orientar os discursos morais, no bojo desta crise.

---

342. Ibidem. p. 2.

343. Voltaremos a este ponto na conclusão.

344. Principais textos de Habermas dedicados a este tema: “Desenvolvimento da Moral e Identidade do Eu” in *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico* de 1976, CMAC de 1983 e JS de 1991.

Lawrence Kohlberg propõe uma Teoria do Desenvolvimento da Consciência Moral<sup>345</sup>, na qual demonstra que a capacidade de julgar se desenvolve, segundo um modelo invariante, desde a infância até a idade adulta. Esta teoria compreende a moral como um processo evolutivo psico-cultural e explicita que tal evolução se dá em três diferentes níveis, o *pré-convencional*, o *convencional* e o *pós-convencional*, cada qual subdividido em dois momentos, resultando, portanto, em seis diferentes estágios consecutivos e graduais, os quais podem ser caracterizados da seguinte maneira:

- Nível A ou Nível Pré-Convencional:

O nível pré-convencional compreende os dois primeiros estágios do desenvolvimento da consciência moral denominados, respectivamente, *estágio do castigo e da obediência* e *estágio de objetivo instrumental individual e da troca*, e se caracteriza sobretudo por um modo de discernimento moral totalmente egocêntrico, ou seja, o sujeito age 'moralmente' visando apenas o próprio benefício. Vejamos, rapidamente, as principais características de cada um deles.

- Estágio 1 - O Estágio do Castigo e da Obediência:

Este primeiro estágio se caracteriza pela imposição coercitiva da obediência. Nele o correto é a obediência sem o questionamento das regras ou da autoridade, pois trata-se apenas de se esquivar do castigo. Deve-se evitar, portanto, qualquer tipo de dano físico a pessoas ou a propriedades.

O principal objetivo, aqui, é evitar a transgressão das regras para, com isso, impedir quaisquer danos físicos. Mesmo que para isso seja necessário seguir 'cegamente', isto é, sem críticas, as normas ou leis vigentes.

---

345. L. Kohlberg. *Essays on Moral Development*, San Francisco, 1981. Apud. Habermas. CMAC, p. 223.

Aqui, as pessoas agem ‘corretamente’ somente em função de ameaças, ou seja, pelo receio da punição ou da autoridade. Este estágio corresponde nitidamente ao comportamento infantil.

- Estágio 2 - O Estágio de Objetivo Instrumental Individual e da Troca:

Já esse segundo estágio, em lugar do receio, introduz o interesse. O correto é acatar as regras somente se houver um interesse imediato. As pessoas agem ‘corretamente’ segundo seus interesses e necessidades pessoais, consentindo em que todos façam o mesmo. Aqui, já se nota um ‘arremedo’ da alteridade, pois o correto é, também, aquilo que é *equitativo*, isto é, uma “*troca igual, uma transação, um acordo*”<sup>346</sup>.

É quase que um modelo ‘ético comercial’, onde as pessoas agem recorrendo a cálculos de custo/benefício. Há, assim, uma relação ‘teleológica’ com o outro, que ocorre segundo o modelo sujeito-objeto, como se não se tratassem de sujeitos iguais.

• Nível B ou Nível Convencional:

O nível convencional representa os dois estágios intermediários do desenvolvimento moral. Aqui a relação intersubjetiva já desempenha uma importante tarefa, o indivíduo já se reconhece como parte de um todo social e, basicamente, age em função disso.

- Estágio 3 - O Estágio das Expectativas Interpessoais Mútuas, dos Relacionamentos e da Conformidade:

Aqui, o correto é representar o papel de uma pessoa amável, demonstrar preocupação com os demais, procurando preservar a lealdade e a confiança dos mais próximos e, ainda, cumprir as regras e satisfazer as expectativas motivadamente.

---

346. CMAC. p. 152.

Quem age conforme a este estágio busca corresponder às expectativas das pessoas, mesmo das que não são próximas e procura fazer tudo aquilo que dela é esperado em seus diferentes papéis sociais. Neste estágio “ser bom” é importante, pois “*significa ter bons motivos, mostrar solicitude com os outros*”<sup>347</sup>, cultivando os relacionamentos, através de valores como a confiança, a lealdade, o respeito e a gratidão.

Neste estágio, as pessoas agem corretamente, sobretudo, pela necessidade de parecerem “boas” para si e para os outros. Elas se importam com as outras porque, acatando a “*Regra de Ouro*”, colocam-se no lugar dos outros, e procuram ter um *bom comportamento* que, certamente, esperariam de si mesmas. Lembra o comportamento dos adolescentes, buscando o reconhecimento e a aceitação de seus respectivos grupos.

#### - Estágio 4 - O Estágio da Preservação do Sistema Social e da Consciência:

Se no estágio anterior, as ações se pautavam pela relação interpessoal, aqui, elas se pautam pela relação social, por isso, o correto é cumprir seu dever na sociedade, manter a ordem social e promover o bem estar seja do grupo ou da sociedade.

O correto é estar em dia com seus deveres, assumidos espontaneamente. As leis só podem ser descumpridas em situações extremas que ponham em risco os demais deveres e direitos sociais já estabelecidos. O correto é, sobretudo, colaborar com a sociedade, o grupo ou as instituições.

As pessoas agem corretamente para manter o funcionamento do conjunto das instituições, para preservar o auto-respeito e estar bem com as próprias consciências, isto é, por cumprirem as obrigações que elas próprias se delegaram. Agem também pela cálculo de conseqüências perguntando-se: “*E se todos fizessem o mesmo?*”<sup>348</sup>. Este

---

347. CMAC. p. 153.

348. Ibidem.

estágio sugere uma aplicação ‘distorcida’ do IC. Distorcida porque pergunta pela ‘universalização’ mas, diferentemente de Kant, com base no cálculo *egoísta* das ‘conseqüências’.

- **Nível C - Pós-Convencional ou Baseado em Princípios:**

Este nível representa os mais elevados estágios morais. Aqui as decisões morais são tomadas em consideração aos direitos, valores ou princípios, com os quais todos concordam (ou poderiam concordar) ao compor ou criar uma sociedade que visa *práticas leais e benéficas*.

- **Estágio 5 - O Estágio dos Direitos Originários e do Contrato Social ou da Utilidade:**

O correto, aqui, é agir conforme direitos, valores e contratos legais essenciais de uma sociedade, independentemente, se estão em conflito com as regras e leis específicas do próprio grupo.

Por isso, o correto é ser consciente de que existe uma diversidade de valores e opiniões e de que a maioria dos valores e regras são válidos para cada grupo. Essas regras, embora, ‘relativas’ têm que se apoiar na imparcialidade, pois, representam o próprio contrato social. Entretanto, certos valores e direitos absolutos, como a vida e a liberdade, têm que ser observados por todas as sociedades, sejam ou não aceitos pela maioria.

As pessoas agem corretamente por se sentirem obrigadas a obedecer à lei, uma vez que firmaram um contrato social de gerar e cumprir leis, visando o bem de todos, protegendo, assim, seus próprios direitos e os dos outros. As obrigações sociais são compromissos ou contratos livremente firmados e significam, essencialmente, o respeito aos direitos alheios. O mais importante neste estágio é que as leis e deveres

baseiem-se *num cálculo racional de utilidade geral*: “O maior bem para o maior número”<sup>349</sup>. A este estágio pertencem, portanto, as éticas utilitaristas e as contratualistas.

- Estágio 6 - O Estágio de Princípios Éticos Universais:

Este representa o mais avançado estágio da consciência moral<sup>350</sup>. Nele se pressupõe a orientação das ações segundo *princípios éticos universais*<sup>351</sup>, ou seja, que devem ser seguidos por toda a humanidade.

E uma vez que, aqui, o correto é guiar-se de acordo com princípios éticos universais, as leis ou acordos sociais específicos de cada sociedade apenas serão válidos se se apoiarem em tais princípios. Se alguma lei violar esses princípios, deve-se ignorar a lei e agir de acordo com o princípio. Esses princípios são universais porque observam o princípio supremo da justiça, os principais são: “*a igualdade de direitos humanos e o respeito pela dignidade dos seres humanos enquanto indivíduos*”<sup>352</sup>. [grifos nossos]. Mais que valores universalmente reconhecidos, tais princípios são utilizados para orientar as decisões.

A razão para fazer o que é correto é que todos, enquanto pessoas racionais, perceberam a importância e a validade incondicional destes princípios e deliberadamente com eles se comprometeram. A este estágio identifica-se todas as éticas de princípios, de orientação kantiana, em especial, a ética do Discurso, ao fundar-se em U.

Comentando o nível pós-convencional, ao qual pertence o estágio 6, Habermas afirma o seguinte:

---

349. Ibidem. p. 154.

350. Apel, em *Estudos de Moral Moderna*, considera um 7º estágio moral “orientado por uma perspectiva metafísico-transcendental, do ser moral”. Habermas, porém, considera o 6º estágio como suficiente.

351. Na terminologia habermasiana bastaria dizer *morais*.

352. Ibidem.



*“Todos os que se situam em um nível de juízo pós-convencional se destacam certamente pelo fato de que adotam uma atitude hipotética frente às instituições e máximas regulativas da ação e julgam as normas vigentes, quer dizer, faticamente reconhecidas, à luz de normas abstratas, criticando-as inclusive, dado o caso”<sup>353</sup>.*

Todavia, Habermas adverte:

*“nem todos os pós-convencionais podem diferenciar as normas fundamentais, com base em seu caráter de princípios, das simples regras. Nem todos os que diferenciam efetivamente os papéis lógicos de princípios e regras podem ordenar em um sistema a diversidade dos princípios aludidos, de tal maneira que se faça possível a ponderação racional entre ditos princípios, sob um ponto de vista todavia mais abstrato: ‘o ponto de vista moral’. Nem todos os que expõem um tal *moral point of view* são capazes de diferenciar seu princípio moral de outros simples princípios por seu caráter puramente procedimental. E nem todos os que sustentam uma ética procedimental tem suficientemente em conta a diferença entre a aplicação monológica, meramente virtual, do princípio procedimental e a realização efetiva de um exame discursivo levado a cabo intersubjetivamente”<sup>354</sup>.*

Deste modo, Habermas sugere uma espécie de gradação entre os diferentes tipos de teorias morais que, igualmente, pertencem ao nível moral pós-convencional, indicando que apenas a consideração do primeiro ao último ponto, explicitados abaixo, pode assegurar a uma teoria ter alcançado, de fato, o mais elevado estágio moral:

① *diferenciar normas fundamentais, baseadas em princípios, de simples regras,* ② *ordenar sistematicamente a diversidade dos princípios encontrados,* ③ *ponderar racionalmente entre tais princípios, com base no ponto de vista moral,* ④ *diferenciar o princípio moral de outros princípios, a partir de seu caráter procedimental e* ⑤ *distinguir entre a aplicação*

---

353. JS. 176.

354. Ibidem. pp. 176-177.

*monológica, virtual e a realização efetiva do exame discursivo levado a cabo intersubjetivamente.*

Habermas considera que entre as propostas atuais, as que se mostram mais convincentes são: a abordagem contratualista de J. Rawls, a proposta de G.H.Mead<sup>355</sup>, além, obviamente, da própria ética do Discurso. Apesar de 'convincentes' Habermas aponta uma insuficiência nas formulações concorrentes.

A abordagem contratualista opera, segundo Habermas, um retrocesso a uma fase anterior a Kant, pois equivale ao estágio 5. Rawls, procura compensar tal retrocesso através da 'situação originária' mas, ao fornecer uma moral conteudística, de fato, para Habermas, Rawls ultrapassa o limite do teórico moral e, ainda por cima, acaba incorrendo no mesmo erro kantiano: onde o sujeito realiza sozinho, em pensamento, a deliberação moral, desconsiderando, assim, a última condição.

Por seu turno, a concepção de G.H. Mead propõe a *adoção da perspectiva generalizada do outro* ou o *discurso universal* como tentativa de recuperar as principais noções kantianas, com bases pós-kantianas: abandonando a concepção dos dois mundos e colocando-se à distância da abordagem contratualista.

No entender de Habermas, Kohlberg também utiliza a concepção de 'adoção ideal de papéis' para caracterizar o estágio moral mais elevado, consistindo nesta espécie de 'adoção recíproca da posição do outro'. Embora relevante, Habermas constata um limite nesta assimilação que Kohlberg faz do procedimento de Mead, no momento em que confere à adoção ideal de papéis um sentido fortemente emotivista e projetivo, de certo modo, sugerido pelo 'psicologismo social' ao qual pertence.

Para evitar estas tendências emotivista e projetiva a ética do Discurso reinterpreta a adoção ideal de papéis - retomada por Kohlberg - dentro de um modelo

---

355. Com a qual Habermas se ocupa já em *TAC II*, 132-139.

discursivo, apoiando-se para isso no próprio Mead, que identifica a adoção ideal de papéis a um *discurso universal*, inserindo-a, efetivamente, no interior de procedimentos argumentativos reais. Nas palavras de Habermas: *"a idéia do Discurso transforma a adoção ideal de papéis, antecipada por Kohlberg primeiramente como um procedimento individual e privado, em um ato público, cuja idéia exige que seja posta em prática por todos em comum"*<sup>356</sup>.

Com esta ênfase à efetiva prática discursiva ou argumentativa *"a construção de Mead perde o caráter de uma mera projeção"*<sup>357</sup>, e adquire consistência dentro um discurso prático real, no qual *não* basta que apenas um indivíduo, isoladamente, avalie a norma em questão.

Tal transformação justifica, ou melhor, demonstra que a ética do Discurso, através de U, mais do que as outras formulações, corresponde ao estágio 6, aquele em que prevalece a observância a princípios morais universais, vale dizer, que devem ser seguidos por toda a humanidade, excluindo-se - a partir da discursiva adoção ideal de papéis - a aplicação monológica, meramente virtual, do princípio moral, em favor da realização intersubjetiva de um exame argumentativo real, cumprindo, assim, os cinco requisitos necessários para caracterizar o estágio moral mais avançado.

Com base no que foi até agora visto resulta que, se a característica mais relevante deste estágio é, não apenas a indicação de que nele o correto é guiar-se de acordo com princípios morais universais, mas a de que as leis ou acordos, específicos de cada sociedade, devem ser considerados válidos, exclusivamente, se se fundamentarem em tais princípios, por conseguinte, temos que a ética do Discurso, com U, fornece, de fato, um importante critério através do qual é possível avaliar a validade moral de normas vigentes.

---

356. JS. 188.

Logo, se alguma lei em vigor violar, isto é, não for aprovada pelo teste de U, o imperativo é recusar tal lei, uma vez que ela não está de acordo com o princípio de universalização moral. Pois, enquanto princípio universal, U assenta-se sobre o princípio supremo da justiça, colocando a dignidade e os direitos humanos acima de qualquer lei em vigor. Deste modo, através de U evita-se a distorção de se acatar práticas desumanas, unicamente, porque fazem parte de uma eticidade concreta.

Outra importante característica deste estágio, com a qual U, também, se identifica, é a de que os princípios que a ele correspondem não são apenas valores reconhecidos universalmente, mas são princípios tomados para *orientar* as decisões. Aqui encontramos completamente o princípio de universalização e o distinguimos dos demais. Pois, U foi introduzido como *regra de argumentação*, isto é, como um critério deliberativo dos Discursos prático-morais.

Neste sentido, sua contribuição não pode ser subestimada. E, embora o próprio Habermas diga que o papel específico da filosofia moral diz respeito à fundamentação ou justificação e não à aplicação, é importante enfatizar que U constitui um princípio não apenas *aplicável*, ou seja, que ultrapassa a mera 'elocubração conceitual', mas absolutamente *necessário* no momento de deliberar sobre um conflito moral. Ele representa, nesse sentido, o *métron*, que todos devem ter presente no momento de ingressar num discurso moral. Sem ele para balizar as decisões prático-morais, resta apenas o vazio relativismo ou o cego decisionismo.

Quando o conflito diz respeito a humanidade, não há que se permitir que as decisões ou avaliações sejam realizadas por alguns, mas, diante da impossibilidade de ser diferente, devemos exigir que o critério não seja outro que U. Só pode ser válida e,

portanto, moral a deliberação que levar em conta U. Caso contrário, alguma injustiça, certamente, estará sendo cometida.

Diante de um contexto configurado como um momento de crise, onde todos conhecem a gravidade da situação, ninguém pode desconhecer a necessidade de um critério universal de argumentação moral. É exatamente a tarefa que U, mesmo diante de todo relativismo, ceticismo e decisioionismo, ousa cumprir. Não se trata de uma 'utopia', mas de uma urgente exigência histórica, que se coloca contra todos os abusos e injustiças cometidos a revelia das pessoas atingidas, sem o saber, pelo oportunismo daqueles que insistem em negar a relevância de U.

O mais interessante é que todos intuitivamente conhecem-no e o reivindicam. Até mesmo as crianças, quando protestam: '*Ele pode por que eu não posso?*'. U está, portanto, presente em toda exigência de reciprocidade, de imparcialidade e justiça que todos nós, de alguma maneira, estamos sempre fazendo. Não há, pois, que se duvidar de sua relevância.

Entretanto, se naqueles fóruns governamentais ou internacionais ele nem sempre é considerado, isso não significa que não seja relevante, mas que, quase sempre, ele é 'escamoteado' e, ao invés de prevalecer o interesse de *todos*, prevalece o interesse de alguns, geralmente, os mais fortes economicamente. Vale, então, uma justiça "à la Trasímaco", onde a força física é substituída pela força econômica.

Isto em nada diminui a relevância de U, mas revela que ele não é respeitado onde o entendimento se cala para o dinheiro e o poder, em uníssono, ditar as regras do jogo. Eis a raiz mais profunda desta crise que atravessamos e que Habermas diagnosticou como a 'colonização do mundo da vida'.

Através deste conceito fundamental, Habermas demonstrou que o mundo da vida, no âmbito em que as relações sociais são regulamentadas, em função da crescente racionalização, fez surgir dois *sub-sistemas* distintos o *econômico* e o *administrativo-*

*estatal*, que concorrem de tal modo com o mundo da vida, ao ponto de invadi-lo completamente.

Esta invasão que Habermas denominou de *colonização do mundo da vida*<sup>358</sup> produz um conflito entre os diversos princípios de integração social, aqueles próprios aos sistemas econômico e administrativo, respectivamente, o dinheiro e o poder e o princípio próprio ao mundo da vida: o entendimento, que acaba sendo *escravizado* por aqueles outros princípios predominantes no momento atual, embora constituindo a base da Racionalidade do Agir Comunicativo, no interior da qual U surge como regra da argumentação prático-moral.

Portanto, o desafio colocado à lógica do mundo da vida é ter que fazer frente ou sobrepor-se aos mecanismos dinheiro e poder, hoje quase invencíveis, *libertando*, assim, o entendimento. **O que na dimensão moral só pode ser alcançado pela aplicação argumentativa de U, único capaz de assegurar a universalidade, a imparcialidade e o livre assentimento no âmbito dos Discursos práticos.**

Ou seja, a única maneira de enfrentar a grave crise moral vivida pela humanidade é buscar a solução dos conflitos, não através de guerras, como *convencionalmente* tem sido, mas através dos Discursos prático-morais, aqueles nos quais as grandes questões, que dizem respeito à espécie humana como um todo, **têm** que ser discutidas.

Neste contexto, as diferenças éticas, têm que ser respeitadas: neste sentido, sim, cada povo tem seus costumes, suas crenças, seus hábitos: sua identidade. Isso é um direito inalienável das gentes. Mas sempre que um *direito humano*, por definição universal, é sistematicamente violado, é necessário questionar a correção de uma tradição, que permite esta violação sistemática, iniciando um Discurso prático-moral, onde U tem que entrar em ação.

---

358. Cf. *TAC* II. 451-469.

Às portas do terceiro milênio é **inadmissível**, quando existem - o que na época de Kant era um ideal - os fóruns internacionais de deliberação, que os direitos humanos, declarados por todas as nações livres, sejam violados em nome de qualquer coisa que pretensamente está acima da dignidade humana. Nada: nem tradição, nem dinheiro, nem poder está acima da dignidade e da justiça. Se isto 'efetivamente é assim', não significa que o princípio moral habermasiano esteja errado, apenas demonstra que nós, embora tenhamos atingido um inimaginável avanço tecnológico, não atingimos o avanço equivalente no âmbito prático-moral. Este desequilíbrio que, em última instância, reflete a hipertrofia da racionalidade teleológica em detrimento da racionalidade comunicativa, pode conduzir, sempre novamente, ao terror, pois o agir teleológico trata as pessoas como 'coisa' e não como seres humanos de direitos.

Para solucionar tal desequilíbrio e superar esta gravíssima crise é necessário, portanto, um princípio de deliberação moral capaz de avaliar universal e imparcialmente e assegurar o livre assentimento, exigências que Kant já havia feito, mas agora, não mais do ponto de vista monológico, mas discursivo, ou seja, intersubjetivamente, pois os problemas afetam a todos e as soluções só podem ser encontradas e levadas a sério através da efetiva participação de todos.

Por isso, U deveria ser 'institucionalizado' universalmente do mesmo modo que se institucionalizam as regras do discurso científico e parlamentar<sup>359</sup>. Num mundo que se diz 'globalizado' não há porque temer que um princípio, que visa atender os interesses de *todos*, aspire ser universal, sobretudo, num momento em que a violência e a miséria já estão universalizadas. U representa, de fato, a única possibilidade de resolver racionalmente esta crise que encerra o século XX como aquele em que, paradoxalmente, se assistiu às maiores conquistas tecnológicas e às maiores atrocidades da história humana.

---

359. O que Habermas sugere literalmente. Vide p. 156.

Para além de toda e qualquer utopia U pode servir como critério de deliberação moral, como efetiva regra argumentativa, sempre que se der início a um Discurso prático moral. E do mesmo modo que, no âmbito do Direito, ainda que fundado juridicamente, a moral deve atuar como instância legitimadora, U pode atuar como critério legitimador para fortalecer o incipiente Direito Internacional, que tem-se mostrado cada vez mais necessário para a resolução dos conflitos internacionais, os quais ameaçam não apenas os envolvidos diretos, mas toda a humanidade.

A formulação habermasiana de um princípio de universalização extrapola, portanto, o mero esforço de elaboração filosófica, para oferecer um critério preciso, capaz de orientar as discussões de temas relativos a toda espécie humana. Isto inclui, obviamente, até mesmo problemas de caráter ecológico, fazendo frente, assim, àquelas críticas de que a proposta de Habermas seria, meramente, antropocêntrica<sup>360</sup>. Ao contrário, U é uma regra de argumentação moral que torna possível deliberar sobre qualquer norma de interesse universal.

---

360. Cf. RDE. 105-111. Resposta de Habermas a esta objeção.



## CONCLUSÃO:

Para concluir o presente estudo faremos, primeiramente, uma breve recapitulação do conteúdo visto em cada capítulo e, a seguir, retomaremos dois importantes aspectos deixados para a conclusão: as respostas de Habermas às críticas de Hegel à moral de Kant e as principais características da ética do Discurso.

O primeiro capítulo apresentou o problema que a ética do Discurso visa enfrentar, isto é, fundamentar-se por um princípio moral universal, justamente quando todos os tipos de fundamentação são fortemente criticados por diferentes abordagens filosóficas contemporâneas, que julgam essa tarefa inexequível, primeiro porque a razão, reduzida à razão instrumental, foi colocada sob forte suspeita e, segundo porque consideram que as questões práticas não são passíveis de verdade.

O segundo capítulo apresentou a formulação kantiana do princípio moral feita na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, em dois momentos: o primeiro mostrando o surgimento do conceito de imperativo categórico, nos âmbitos do conhecimento moral comum e da filosofia prática e, em seguida, a maneira pela qual é demonstrada a validade deste conceito. Ali, procurou-se enfatizar a importância de Kant para as éticas cognitivistas e o seu pertencimento ao paradigma da filosofia do sujeito ou da consciência evidenciado pela primazia ao sujeito conferida em sua formulação, tanto na dimensão teórica, quanto prática.

Outro importante aspecto abordado, no segundo capítulo, foi a concepção kantiana de razão. Kant postula uma pura razão *a priori*, que contém *a priori* o princípio da moralidade. Ressaltou-se, também, a distinção entre imperativos hipotéticos, subdivididos em princípios *técnicos* e conselhos *pragmáticos*, e os

imperativos categóricos, dentro dos quais surgem as três relações estabelecidas entre razão e vontade:  $V \rightarrow R$ ;  $R \leftrightarrow V$  e  $R \rightarrow V$ .

Entatizou-se, ainda, os três mais importantes aspectos presentes na formulação geral do IC: que a vontade que examina a máxima de sua ação através do IC se coloca na posição de *autolegisladora*, para desse lugar *julgar* a máxima de sua ação, ficando, com isso, obrigada a *agir*, pois o IC prescreve imperativamente: *age*. E as três exigências principais expressas no IC: imparcialidade, universalidade e livre assentimento que correspondem a cada umas das três fórmulas complementares à fórmula geral. O capítulo 2 foi concluído com as principais críticas de Hegel à formulação ética kantiana, segundo Habermas.

O terceiro capítulo introduziu o marco teórico habermasiano abordando as principais modificações operadas na ética kantiana pela ética do Discurso. O primeiro tópico expôs a virada lingüístico-pragmática, que evidenciou a relação entre linguagem e ação e, por extensão, entre significação e validade. O segundo apresentou as diferentes teorias com base nas quais Habermas pôde generalizar o conceito de validade, através do que propôs sua Teoria Pragmático-Formal da Significação e a formulação de uma racionalidade comunicativa. Como desdobramento do anterior, o terceiro tópico introduziu os conceitos complementares de agir comunicativo e de mundo da vida. E o quarto tópico demonstrou a defesa de uma pretensão análoga à verdade no âmbito prático. Demonstração com a qual o argumento não-cognitivistista foi, definitivamente, refutado tornando possível a passagem ao capítulo seguinte.

Partindo, precisamente desse último ponto, isto é, da possibilidade de deliberação racional no âmbito prático, o quarto capítulo expôs o tema central da dissertação, isto é, o *princípio de universalização*. Começando pela detalhada exposição da Teoria da Argumentação, no interior da qual Habermas explicita o

princípio do Discurso e apresenta a distinção entre os três planos: lógico dos produtos, dialético dos procedimentos e retórico dos processos, em relação aos quais indica aquelas regras que contém os pressupostos inevitáveis da argumentação. Discutiu-se também a distinção entre os Discursos teóricos e práticos e a divisão interna aos Discursos práticos que resulta nos Discursos pragmáticos, éticos e morais, destacando a importância deste último para a exposição de U. Em seguida U foi introduzido, a partir de um desdobramento de D, como regra argumentativa de universalização de normas morais, com a difícil missão de atender àquelas três exigências expressas na formulação kantiana do IC. Num terceiro momento, a fundamentação de U foi apresentada, mostrando, em linhas gerais, os pontos nos quais há uma coincidência entre Habermas e Apel e, aqueles nos quais há discordância em relação ao estatuto de tal fundamentação, reconstituindo a argumentação de Habermas onde ele demonstra que uma fundamentação última de U não é nem possível, nem necessária.

Finalmente, o quinto capítulo discutiu a originalidade e a relevância da formulação habermasiana do *princípio de universalização* (U). A originalidade foi discutida a partir da contraposição com o IC kantiano, demonstrando em que sentido se pode entender que U opera uma reformulação lingüístico-pragmática do imperativo categórico. A relevância foi discutida a partir da descrição dos estágios morais de Kohlberg, demonstrando que U pode ser identificado ao mais elevado estágio moral e que ele oferece, de fato, uma contribuição significativa em nosso momento de crise, ao fornecer um critério de deliberação prático-moral, como regra de argumentação nos Discursos morais, aqueles que dizem respeito a toda humanidade.

Após esta breve recapitulação, falta retomar as críticas de Hegel a Kant e avaliar se elas procedem e, em caso afirmativo, se elas afetam também à ética do Discurso

Com base nestas considerações poderemos, afinal, listar as principais características da ética do Discurso e, com isso, concluir a presente exposição.

No texto “Afetam as objeções de Hegel a Kant também à Ética do Discurso?”, Habermas apresenta as quatro principais críticas de Hegel à ética kantiana, para discutir em que medida a ética do Discurso, definida como herdeira daquela tradição ética, seria afetada por tão contundentes críticas, as quais, na opinião de alguns, joga por terra a proposta ética de Kant. Veremos em que medida isto é verdade e, no caso de ser, se isto afeta, também, à ética do Discurso.

Vimos que as principais críticas de Hegel à formulação ética kantiana são, no entender de Habermas, as seguintes: - contra o *formalismo*; contra o *universalismo abstrato*; contra a *impotência do mero dever* e, finalmente, contra o *terrorismo da pura intenção*. Habermas, no texto supracitado, esclarece e discute cada uma dessas objeções<sup>361</sup>.

Habermas considera que a crítica hegeliana contra o *formalismo* deve-se ao fato de que o imperativo categórico kantiano abstrai das máximas de ação e deveres todo o seu conteúdo empírico, tomando, segundo Hegel, sua aplicação uma via que conduz diretamente a juízos tautológicos. Todavia, para Habermas, tal crítica não se aplica a Kant, muito menos à ética do Discurso, pois as duas propostas éticas supõem não apenas consistência lógica ou semântica, mas também a aplicação de um ponto de vista moral, cujo ponto de partida seja, exatamente, os conteúdos substanciais de uma forma de vida, os quais devem passar pelo teste da universalização.

Deste modo, o que é submetido ao teste não são proposições filosóficas, mas conteúdos retirados do próprio mundo da vida. Isto esvazia, sem muito esforço, a

---

361. Tais críticas são expostas por Hegel, segundo Habermas, sobretudo em *Princípios da Filosofia do Direito*, § 135, que, segundo Cime Lima constitui o seu *locus classicus*.

crítica de formalismo lançada contra a ética kantiana e a torna totalmente inócua contra a ética do Discurso que, ainda mais intensamente, preocupa-se com a situação de vida concreta.

A segunda objeção hegeliana, contra o *universalismo abstrato*, refere-se ao fato de que o imperativo categórico exige uma separação entre o universal e o particular, resultando que os juízos considerados válidos são, na verdade, totalmente alheios à dimensão particular e, neste caso, ao contexto do problema que se quer solucionar.

Mais uma vez, Habermas considera que nem Kant, nem a ética do Discurso são atingidos por tal crítica, pois, embora visem a universalidade, nenhum deles pretende excluir a particularidade ou a pluralidade das formas de vida e dos interesses existentes. O argumento de Habermas é bastante simples e definitivo: quanto mais diferenciadas se tornam as sociedades modernas e, com isso, os interesses e valores, mais gerais e abstratos devem ser os princípios para avaliar se as normas em questão são moralmente justificadas para regular o interesse de todos nos espaços de ação comum dos indivíduos. Neste caso, não constitui um problema, mas um mérito das éticas kantiana e do Discurso apresentarem um princípio de universalização abstrato, pois, assim, são capazes de abarcar toda esta diversidade de 'mundos' e interesses presentes no estágio atual da socialização atual. Universalização não implica, pois, a recusa, mas a capacidade de 'incorporar' o particular.

A terceira crítica, quanto à *impotência do mero dever*, aponta que o imperativo categórico por exigir uma rigorosa separação entre o ser e o dever-ser, não é capaz de oferecer nenhuma indicação de como colocar em prática as obrigações do dever. Segundo Habermas tal objeção aplica-se, de certo modo, a Kant já que, de fato, sua forte separação entre o *dever* e a *inclinação*, a *razão* e a *sensibilidade* pode dificultar a viabilidade de sua aplicação prática. Mas tal crítica não se aplica à ética do Discurso, uma

vez que esta abandona a concepção dos dois reinos e, além disso, afirma que a aplicação de U exige que nos Discursos práticos reais sejam incluídos *todos* os interesses divergentes propondo, ainda, um exame crítico dos valores culturais e individuais que fazem divergir os interesses ‘pessoais’, com vistas a avaliar a ‘universabilidade’ dos interesses expressos na norma em questão.

Por fim, a objeção contra *o terrorismo da pura intenção*, que aponta que o imperativo categórico, por estabelecer um corte entre as exigências puras da razão prática e o processo de concretização histórica de tais exigências, acaba levando aqueles, que se colocam a tarefa de realizar a razão, a cometer, incoerentemente, ações imorais.

Todavia, segundo Habermas, nem Kant, nem a ética do Discurso são afetados por esta crítica, pois, embora muitos ajam imoralmente ‘em nome da moral’, na verdade, a máxima de tais ações é totalmente incompatível com o *universalismo moral*. Ou seja, se submetidas aos testes de universalização, do IC ou de U, as máximas de tais ações seriam prontamente reprovadas. O que demonstra que a *intenção*, de fato, moral jamais resultaria no terror. O que se verificou historicamente não compromete, pois, nem a ética kantiana, nem a ética do Discurso, uma vez que o que conduziu ao terror não foi a intenção de ser moral, mas o desejo de conquistar e manter, a qualquer preço [*teleologicamente*], o poder.

Por tudo isso, pode-se afirmar que não apenas a ética do Discurso encontra-se a salvo destas críticas de Hegel, mas também demonstrou-se que a maioria delas não se aplica sequer a Kant.

Na verdade, tais críticas devem ser compreendidas, no contexto hegeliano, considerando-se àquela oposição que Hegel estabelece entre *Moralität* e *Sittlichkeit*, criticando a Kant o fato de ele considerar apenas a primeira e ignorar a segunda. Neste

sentido, Hegel reconhece a grandeza de Kant ao postular uma moral universal, mas critica que a formulação kantiana postule apenas uma universalidade abstrata, *a priori* e não a veja historicamente realizada na 'eticidade'.

Tal objeção não poderia ser feita, contudo, à ética do Discurso, pois, como vimos, com a inclusão do mundo da vida, Habermas não apenas conseguiu introduzir, mas ultrapassar a *Sittlichkeit* hegeliana, uma vez que não se propõe a meramente justificar qualquer eticidade concreta, mas questioná-la, discuti-la e, se necessário, recusá-la como inválida. U opera, portanto, uma inversão entre a *Moralität* e *Sittlichkeit*. Pois, esta última é importante no que ela tem de efetividade histórica mas, através de U, pode-se para avaliar se esta eticidade concreta realiza ou não a moralidade, a partir de um procedimento universal e 'concreto': a prática argumentativa real, ou melhor, o Discurso prático-moral.

Com isso, podemos concluir a exposição, apontando as principais características da ética do Discurso.

Ao acolher, embora após todas as transformações apresentadas, a tradição ética kantiana, a ética do Discurso define-se como uma ética com as seguintes características: - *cognitivista*, pois, demonstra que as questões práticas são passíveis de deliberação racional, - *formal*, isto é, que fornece um procedimento destituído de conteúdos, portanto *procedimental*, para deliberar se uma norma pode ou não ser considerada moral, *deontológica*, pois, privilegia as questões do dever, ou do **justo**, em relação às questões do bem viver e, principalmente, como se procurou demonstrar, *universalista*, uma vez que admite como válidas apenas as normas que contemplem interesses universalizáveis, mediante argumentação. Além disso, a ética do Discurso embora compartilhe, também, com a ética kantiana a característica de ser *pós-convencional* por constituir uma ética baseada em princípios universais e não em crenças ou convenções,

a ética do Discurso expressa com mais probidade o estágio moral mais elevado, ao superar o procedimento monológico e exigir a prática discursiva real para a deliberação moral.

Deste modo, a ética do Discurso com sua defesa do *cognitivismo* refuta todas as éticas não-cognitivistas e sua principal consequência: o ceticismo, com a defesa do *formalismo* e do *deontologismo* volta-se contra as éticas materiais, com o *universalismo*, posiciona-se contra o relativismo ético e com o *pós-convencionalismo* coloca-se contra o decisioionismo, o contextualismo e o utilitarismo no âmbito moral.

Para superar todas estas oposições, a ética do Discurso, de saída, refutou a posição que considerava que as questões práticas só podiam ser resolvidas por decisões arbitrárias, demonstrando que elas são passíveis de uma solução racional e, em seguida, apresentou o princípio moral, sobre o qual se assenta e através do qual pode, consistentemente, responder às principais críticas de seus mais fortes oponentes.

Além disso, renovando a tradição moral kantiana Habermas assumiu e superou, (por que não dizer?) *suprassumiu* as críticas de Hegel a Kant, mostrando que todas são inócuas contra a ética do Discurso e quase todas são inofensivas até mesmo em relação a Kant.

Colocando-se como herdeiros de Kant, diferentes autores partidários da abordagem ética cognitivista procuraram, a seu modo, formular um princípio capaz de assegurar aquilo que o imperativo categórico assegurava no contexto kantiano: um modo de ajuizar *imparcial, universal* e que assegurasse o o *livre assentimento*. Diferentes versões do *princípio de universalização* foram, então, elaboradas mas, como vimos, na avaliação de Habermas, nenhuma delas conseguiu superar certas insuficiências e cumprir, satisfatoriamente, a tarefa de substituir, com vantagem, o imperativo categórico.



O *princípio de universalização*, proposto como fundamentação da ética do Discurso, parece, afinal, alcançar o objetivo de preservar as exigências kantianas, fornecendo um critério imparcial para ajuizar sobre questões prático-morais de uma forma, que contemple todas as pessoas afetadas, em especial aquelas não presentes à discussão. Talvez não haja nenhum outro princípio moral com tal alcance em toda a literatura filosófica.

U tem, portanto, um papel essencial que pode ser melhor justificado a partir da proximidade entre a lógica formal aristotélica e a lógica da argumentação que Habermas propõe. *Mutadis mutandis*, embora saibamos que no momento da fundamentação de U não se possa recorrer nem aos princípios da indução, nem aos da dedução, no momento da fundamentação de uma norma, isto é, no instante mesmo da deliberação, caberia a analogia com o procedimento dedutivo, no mesmo sentido em que se 'deduz' ou se aplica uma lei, ou seja, indo do caso mais geral para o menos geral, ou seja, do universal para o particular.

Assim, seguindo esta analogia, poderíamos lembrar que um argumento tem dois termos: o antecedente e o conseqüente, sendo o antecedente designado como o termo ativo, aquele que *justifica* e o conseqüente, o termo passivo, que é *justificado*. Como no procedimento dedutivo, deve-se ir do mais (geral) para o menos, o antecedente, que *justifica*, deve ser universal e o conseqüente, a ser justificado, particular. Aplicado ao âmbito do Discurso prático-moral: U seria o antecedente e a norma a ser avaliada, o conseqüente. Ou seja, no momento de avaliar uma determinada norma, U seria o antecedente, aquele que poderia *justificar* a validade moral de uma norma. Sem U este procedimento estaria, portanto, incompleto.

Além disso, considerando as regras do silogismo, que definem as condições para que um argumento seja válido, existem duas que, se aplicadas ao âmbito prático-moral, justificam logicamente a exigência de U. Assim, as regras 4 e 6 que dizem,

respectivamente, que: um termo médio *universal* tem que ser mencionado ao menos uma vez e que de duas proposições particulares nada se conclui, nos indicam que, também no âmbito prático-moral, para que as deliberações sejam válidas é necessário partir de um critério universal, capaz de assegurar que a 'inferência' acerca de uma determinada norma seja, de fato, válida.

Tal comparação, embora pouco precisa, não é absurda. U, como regra de argumentação, é o ponto de partida, o *métrôn*, o fio de prumo sem o qual as deliberações práticas ficam à mercê do decisionismo, do relativismo, do irracionalismo. U, como princípio moral norteador da argumentação e possibilitador do consenso no âmbito prático-moral, de fato, não introduz nada que a lógica formal já não introduzira no âmbito teórico e que os céticos e relativistas, embora reticentes, de um jeito ou de outro, admitiriam por 'razões lógicas'. Para seu total desconforto, tais razões, quando aplicadas ao âmbito prático, demonstram a mesma eloquência e provam que todas as objeções contra U são, mesmo logicamente, refutáveis.

Com efeito, U não apenas fundamenta, mas torna aplicável a ética do Discurso, contrariando todas as expectativas céticas e relativistas e superando, com vantagem, inclusive outras importantes formulações cognitivistas do princípio moral.

A institucionalização de U asseguraria, portanto, que os problemas morais, hoje, ainda tratados como questões de 'foro íntimo', adquirissem o estatuto que lhes é devido, favorecendo, então, um equilíbrio de forças na desigual disputa entre o dinheiro e o poder contra o entendimento. A racionalidade comunicativa, restituída a seu posto de coordenador das interações sociais, poderia favorecer a 'descolonização' do mundo da vida e promover a emancipação humana através daquilo que Habermas, sugestivamente, introduziu em *FeV* como *liberdade comunicativa*. O que sugere um limite, porém, abre um novo horizonte para U.

## Referências Bibliográficas:

### - Bibliografia Principal:

#### Principais livros de Habermas:

- 1 - Habermas, J. *Conhecimento e Interesse*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982 [1968].
- 2 - \_\_\_\_\_. e Luhmann N. *Teoria della Società o Tecnologia Sociale: che cosa offre la ricerca del sistema sociale*. Milano: Etas Kompas Libri, 1973 [1971].
- 3 - \_\_\_\_\_. *A Crise de Legitimação no Capitalismo Tardio*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1980 [1973].
- 4 - \_\_\_\_\_. *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*. São Paulo: Brasiliense, 1983 [1976].
- 5 - \_\_\_\_\_. *Teoría de la Acción Comunicativa*. Tomo I (Racionalidad de la acción y racionalización social). Madrid: Taurus, 1987 [1981].
- 6 - \_\_\_\_\_. *Teoría de la Acción Comunicativa*. Tomo II (Crítica de la razón funcionalista). Madrid: Taurus, 1987 [1981].
- 7 - \_\_\_\_\_. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989 [1983].
- 8 - \_\_\_\_\_. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Lisboa: Dom Quixote, 1990 [1983].
- 9 - \_\_\_\_\_. *Teoría de la Acción Comunicativa - Complementos y Estudios Previos*, Madrid: Cátedra, 1994 [1984].

10 - \_\_\_\_\_. *Escritos sobre Moralidad y Éticidad*. Barcelona: Paidós, 1991 [1987].

11 - \_\_\_\_\_. *Pensamento Pós-Metafísico; estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990 [1988].

12 - \_\_\_\_\_. *Justification and Application*. Massachusetts: MIT Press, 1994 [1990/1].

13 - \_\_\_\_\_. *Direito e Democracia entre Faticidade e Validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997 [1992].

14 - \_\_\_\_\_. *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur praktischen Theorie*. Frankfurt: Suhrkamp, 1996.

**- Principais textos de Habermas para o tema:**

15- \_\_\_\_\_. “Notas Programáticas para a Fundamentação de uma Ética do Discurso” (em 7 pp. 61-141).

16 - \_\_\_\_\_. “¿Qué significa Pragmática Universal?” [1976] (em 9 pp. 299-368)

17 - \_\_\_\_\_. “Para o uso pragmático, ético e moral da razão prática” in *Estudos Avançados*. v. 3, nº 7, São Paulo: 1989. pp. 4-19.

18 - \_\_\_\_\_. “¿Afectan las objeciones de Hegel a Kant también a la ética do Discurso?” (em 10 pp. 97-129).

19 - \_\_\_\_\_. “Observações propedêuticas para uma teoria da competência comunicativa” [1971]. (em 2 pp. 67-94).

20 - \_\_\_\_\_. “Teorías de la Verdad” [1972] (em 9 pp. 113-158).

- 21 - \_\_\_\_\_. “Justicia y Solidaridad”. in *Ética Comunicativa y Democracia*.  
Barcelona: Ed. Crítica, 1991. pp. 175-205.
- 22 - \_\_\_\_\_. “Um perfil filosófico-político”. in *Novos Estudos Cebrap*, nº 18,  
set/87, pp. 77-102.
- 23 - “Zweckrationalität und Verständigung - Ein pragmatischer Begriff der  
Rationalität” in *Pragmatik Handbuch Pragmatischen Denkens*. Herausgegeben von  
Herbert Stachowiak, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1989. pp. 32-59.
- 24- \_\_\_\_\_. “A Filosofia como Guardador de Lugar e Intérprete” (em 7 pp. 17-35).
- 25 - \_\_\_\_\_. “Notes Progammatiques pour fonder en raison une éthique de la  
Discussion”. in *Morale & Communication*. Paris: Cerf, 1986.
- 26 - \_\_\_\_\_. “Remarks on Discourse Ethics”. (em 12 pp. 19-111)
- 27 - \_\_\_\_\_. “Eine genealogische Betrachtung zum Kognitiven Gehalt der  
Moral”. (em 14 pp. 11-64).

**- Bibliografia Secundária:**

- 28 - Adorno, T.W. e Horkheimer, M. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro:  
Zahar, 1985 [1947].
- 29 - Apel, K.O. *Penser avec Habermas contre Habermas*. Paris: L'eclat, 1990.
- 30 - \_\_\_\_\_. *Estudos de Moral Moderna*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- 31 - \_\_\_\_\_. *Teoria de la Verdad y Ética del Discurso*. Barcelona: Paidós, 1991.
- 32 - Aristóteles, *Ética a Nicômaco*. Pensadores São Paulo: Nova Cultural, 1991. v. II.

- 33 - Canivet, M. "Le Principe Éthique d'universalité et la discussion". in *Revue Philosophique de Louvain*. Tome 90. Quatrième Série, n° 85, fév. 92. pp. 32-49.
- 34 - Cortina, A. "La Ética Discursiva". *História de la Ética*. Barcelona: Crítica, 1992, v. III. pp. 533-576.
- 35 - \_\_\_\_\_. "Introducción" in K.O. Apel *Teoría de la Verdad y Ética del Discurso*. Barcelona: Paidós, 1991.
- 36 - Dutra, D.J.V. *Razão e Consenso - Uma Introdução ao Pensamento de Habermas*. Pelotas: UFPEL, 1993.
- 37 - \_\_\_\_\_. "A Reformulação Discursiva da Ética Kantiana". Apresentado no VIII Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF.
- 38 - Freitag, B. *Teoria Crítica Ontem e Hoje*. São Paulo: Tempo Brasileiro, 1986.
- 39 - Hegel, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 1993. v II,
- 40- Herrero, F.J. "O Discurso no uso da pragmática transcendental", in *Fundamento e Análise do Discurso*, Ed. UFMG e Ed. Carol Borges. Anais do Encontro Internacional de Análise do Discurso, promovido pela FALE, nov/1997.
- 41 - \_\_\_\_\_. "A Razão Kantiana entre o *Lógos* Socrático e a Pragmática Transcendental". in *Síntese Nova Fase*. n° 52. 1991. pp. 35-57.
- 42 - Kant, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. in *Pensadores*, São Paulo: Abril, 1974. 1 ed.
- 43 - \_\_\_\_\_. *Crítica da Razão Prática*. Lisboa: Ed. 70, s/d.

- 44 - \_\_\_\_\_. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1991.
- 45 - \_\_\_\_\_. *La Metafísica de las Costumbres*. Madrid: Tecnos, 1994.
- 46 - Lafont, C. “Universalismo y pluralismo en la ética del discurso”, in *Isegoria*, n° 17. 1997. pp. 37-58.
- 47 - Lara, M.P. Prólogo a A. Wellmer. *Ética y Diálogo*. Barcelona: Anthropos, 1994.  
[1986].
- 48 - Lima, C.R.V. Cime. “O dever-ser - Kant e Hegel”. in *Filosofia e Política*. Porto Alegre: L&PM, 1987. pp. 66-88.
- 49 - \_\_\_\_\_. “Lógica do dever-ser”. texto apresentado em Conferência proferida no Departamento de Filosofia da UFMG.
- 50 - Magalhães, T.C. *Filosofia Analítica - de Wittgenstein à Redescoberta da Mente*. Belo Horizonte: UFMG, 1997.
- 51 - McCarthy, T. *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*. Madrid: Tecnos, 1987.
- 52 - Peirce, C.S. 46 - *Semiótica*. São Paulo: Perspectiva, 1990.
- 53 - Pizzi, J. *Ética do Discurso*. Porto Alegre: Edipucrs, 1994.
- 54 - Rouanet, S.P. *As Razões do Iluminismo*. São Paulo: Cia das Letras, 1987.
- 55 - Schönrich, G. *Bei Gelegenheit Diskurs*. Frankfurt: Suhrkamp, 1988. - trad. Prof. Herrero.
- 56 - Siebeneichler, F.B. *Jürgen Habermas - Razão Comunicativa e Emancipação*, Rio de

Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

57 - Vaz, H.C.L. “Ética e Razão Moderna”, in *Síntese Nova Fase*, v. 22, n. 68, 1995, pp. 53-85.

58 - \_\_\_\_\_. “Situação da Linguagem”. in *Síntese Nova Fase*, v. 22, n. 68, 1995, pp. 5- 12.

59 - Wellmer, A. *Ética y Diálogo*. Barcelona: Anthropos, 1994. [1986].

60 - White. S.K. *Razão, Justiça e Modernidade - A obra Recente de Jürgen Habermas*. São Paulo: Ícone, 1995.

61 - Wimmer, R. “Die Doppelfunktion des Kategorischen Imperativs in Kants Ethik”. in *KS*. (1982). 291-320. Tradução do Prof. F.J. Herrero.

62 - Wittgenstein, L. *Investigações Filosóficas*. São Paulo: Nova cultural, 1991.

\* \* \* \* \*