



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

ALCIONE ROBERTO ROANI

**MOTIVAÇÃO E RESPONSABILIDADE NA ÉTICA DO DISCURSO DE
HABERMAS**

FLORIANÓPOLIS

2021

Alcione Roberto Roani

**MOTIVAÇÃO E RESPONSABILIDADE NA ÉTICA DO DISCURSO DE
HABERMAS**

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em
Filosofia da Universidade Federal de Santa
Catarina para a obtenção do título de Doutor em
Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Delamar José Volpato Dutra

Florianópolis

2021

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Roani, Alcione Roberto
Motivação e responsabilidade na ética do discurso de
Habermas / Alcione Roberto Roani ; orientador, Delamar
José Volpato Dutra, 2021.
215 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa
de Pós-Graduação em Filosofia, Florianópolis, 2021.

Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Ética . 3. Ética do discurso. 4.
Motivação e responsabilidade. 5. Princípio (D) e (U). I.
Dutra, Delamar José Volpato. II. Universidade Federal de
Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III.
Título.

Alcione Roberto Roani

Motivação responsabilidade na ética do discurso de Habermas

O presente trabalho em nível de doutorado foi avaliado e aprovado por banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Prof. Angelo Vitório Cenci, Dr.
Universidade de Passo Fundo

Prof. Denilson Luís Werle, Dr.
Universidade Federal de Santa Catarina

Profa. Milene Consenso Tonetto, Dra.
Universidade Federal de Santa Catarina

Certificamos que esta é a **versão original e final** do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para obtenção do título de doutor em Filosofia.

Prof. Dr. Ivan Ferreira da Cunha
Coordenador do Programa

Prof. Dr. Delamar José Volpato Dutra
Orientador

Florianópolis, 26 de fevereiro de 2021.

Este trabalho é dedicado aos meus pais e para Suziane, Júlia e Sophia.

AGRADECIMENTOS

- à todos os brasileiros que, por meio dos tributos, viabilizam as condições para a oferta de um ensino público gratuito e de qualidade, oportunizando as condições favoráveis para a formação dos cidadãos;
- à UFSC pela estrutura e pela disponibilidade das condições;
- aos professores da UFSC e, de modo especial, do Programa de Pós-Graduação em Filosofia pela dedicação e zelo no exercício da profissão;
- aos técnicos administrativos da UFSC e, de modo especial, a Irma e a Jacinta do Programa de Pós-Graduação em Filosofia pela dedicação;
- ao prof. Dr. Delamar J. V. Dutra pela dedicação e orientações;
- aos professores Dr. Alessandro e Dr. Denilson pelas significativas contribuições desde o exame de qualificação;
- aos professores Dr. Denilson e Dra. Milene membros da banca de defesa;
- aos professores Dr. Luiz Bernardo e Dr. Charles pela disponibilidade em participar da banca de defesa;
- ao prof. Dr. Angelo por fazer parte desta banca e da formação filosófica desde a graduação;
- aos meus pais Geraldo e Ivete;
- à Suziane pelo companheirismo de sempre;
- às minhas filhas Júlia e Sophia;
- ao meu irmão Gerson, minha cunhada Thaís e aos sobrinhos Gabriel e Caroline;
- à UFFS – campus de Erechim e aos colegas;
- aos professores e técnicos administrativos do curso de Filosofia / UFFS – Erechim;
- aos membros do EOG pelas sugestões e diálogos e aos colegas do mestrado e do doutorado;
- à profa. M. Teresinha Simon Zin por oportunizar o primeiro contato com as letras;
- ao meu amigo e colega de profissão Jelson pela conversas e parceria nos quilômetros rodados rumo à UFSC;
- à todos os meus amigos e amigas.

“O modo como nós nos apropriamos das tradições e formas de vida nas quais nascemos e como as continuamos seletivamente decide sobre quem nós somos e queremos ser enquanto cidadãos” (HABERMAS, DD II, pag. 201).

RESUMO

O objetivo do texto consiste em analisar a concepção de motivação para agir e a de responsabilidade nas ações inerentes a ética do discurso de Habermas a partir dos desafios em relação ao seu *modus operandi* (fundamentação e aplicabilidade). A tarefa reside em identificar os elementos desta co-relação (cooriginalidade) entre: as regras do discurso e a racionalidade comunicativa intrínsecas nos atos de fala na teoria da ação comunicativa; e os móveis motivacionais para as vontades agentes e as respectivas responsabilidades inerentes às ações no âmbito da ética do discurso. Para suprir as exigências desta hipótese há dois aspectos importantes: o primeiro remete ao resgate das características da ética do discurso, revisitando Kant e as respectivas objeções hegelianas, para na sequência delinear as bases para a edificação da ética discursiva ajustada com a releitura das objeções. O formalismo, o universalismo, o deontologismo e o cognitivismo enquanto características fundamentais juntam-se ao procedimentalismo rumo a um segundo momento, no qual pretende-se demonstrar os efeitos de uma teoria pragmática da comunicação na ética do discurso e a efetivação das condições de possibilidade do entendimento. A partir da teoria dos atos de fala e as regras lógicas do discurso em suas diferentes esferas é possível chegar a constatação que um ato de fala é uma ação (e enquanto proferimentos implicam em interações) e na ação comunicativa os sujeitos agem orientados para o entendimento (*Verständigung*) e o acordo (*Einverständnis*) enquanto uma função normativa (uma vez que a sua motivação racional é gerada pela força do melhor argumento, as boas razões - *Gründe*). A ética do discurso opera em dois níveis em relação às questões relacionadas a motivação, obrigação e responsabilidade para o agir: a primeira esfera concebida como racional/normativa parte das regras do discurso na teoria do agir comunicativo e permanece atrelada aos princípios (D) e principalmente a normatividade do princípio (U); a segunda esfera está atrelada a uma base política e ao mundo da vida mas que impacta nos conteúdos morais, na noção de solidariedade e justiça, na concepção de bem e nas relações intersubjetivas. A segunda esfera parte da liberdade comunicativa (*kommunikative Freiheit*) e do poder comunicativo (*kommunikative Macht*) como bases para apresentar um conteúdo (solidariedade e justiça) vinculado ao procedimentalismo e as relações intersubjetivas. O desafio reside em encontrar a conexão entre a expectativa normativa da validade universal da norma e as questões relacionadas a vida boa que remetem ao horizonte do mundo da vida. É preciso identificar em ambos os níveis se é possível considerar a força motivacional como fraca ou suficientemente capaz para motivar a agir e para gerar as obrigações e responsabilidades. Nos dois âmbitos do discurso (moral e ético) é necessário que os participantes sigam as regras do discurso, mas com uma diferença circunstancial, ou seja, no discurso moral os participantes são todos os seres humanos em condições de se manifestarem acerca da aceitabilidade da norma, enquanto no discurso ético todos os participantes são membros de uma determinada comunidade ética (semelhante a situação dos discursos políticos).

Palavras-chave: Ética do discurso. Motivação. Responsabilidade. Princípio D e U. Solidariedade e justiça.

ABSTRACT

The objective of the text is to analyze the conception of motivation to act and that of responsibility in the actions inherent to Habermas' discourse ethics based on the challenges in relation to his *modus operandi* (reasoning and applicability). The task lies in identifying the elements of this co-relation (cooriginality) between the rules of discourse and the communicative rationality intrinsic in speech acts in the theory of communicative action and motivational mobiles for the wills agents and the respective responsibilities inherent to actions within the scope of discourse ethics. To meet the requirements of this hypothesis there are two important aspects: the first refers to the rescue of the characteristics of discourse ethics, revisiting Kant and the respective Hegelian objections, in order to outline the bases for the construction of discursive ethics adjusted with the re-reading of the objections. Formalism, universalism, deontologism and cognitivism as fundamental characteristics join proceduralism towards a second moment in which it intends demonstrate the effects of a pragmatic theory of communication in discourse ethics and the realization of the conditions of possibility of understanding. From the theory of speech acts and the logical rules of discursive in its different spheres, it is possible to arrive at the observation that a speech act is an action (and while utterances imply interactions) and in the communicative action the subjects act towards understanding (*Verständigung*) and the agreement (*Einverständnis*) as a normative function (since its rational motivation is generated by the strength of the best argument, the good reasons - *Gründe*). Discourse ethics operates on two levels in relation to issues related to motivation, obligation and responsibility to act: the first sphere conceived as rational/normative starts from the rules of discourse in the theory of communicative action and remains linked to the principles (D) and mainly the normativity of the principle (U); the second sphere is linked to a political base and to the lifeworld but which impacts on moral content, the notion of solidarity and justice, the conception of good and inter-subjective relationships. The second sphere starts with communicative freedom (*kommunikative Freiheit*) and communicative power (*kommunikative Macht*) as the basis for presenting content (solidarity and justice) linked to proceduralism and intersubjective relations. The challenge is to find the connection between the normative expectation of the universal validity of the standard and issues the good life that refer to the horizon of the world of life. It is necessary to identify at both levels whether it is possible to consider the motivational force as weak or sufficiently capable to motivate to act and to generate obligations and responsibilities. It is necessary to identify at both levels whether it is possible to consider the motivational force as weak or sufficiently capable to motivate to act and to generate obligations and responsibilities.

Keywords: Discourse ethics. Motivation. Responsibility. Principle (D) and (U). Solidarity and justice.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

(D) - princípio do discurso

(U) - princípio da universalização

CED – Comentários a ética do discurso.

CGM - Uma consideração genealógica sobre o teor cognitivo da moral.

CMAC – Consciência moral e agir comunicativo.

DDI – Direito e democracia: entre facticidade e validade. Volume I.

DDII – Direito e democracia: entre facticidade e validade. Volume II.

DFM – O discurso filosófico da modernidade.

ENR – Entre naturalismo e religião.

FG – Faktizität und Geltung.

IO – A inclusão do outro.

LGR - The Language Game of Responsibility Agency and the problem of Free Will: How can epistemic dualism be reconciled with ontological monism?

OBJ - As objeções de Hegel à Kant também se aplicam à ética do discurso?

PEM - Para o uso pragmático, ético e moral da razão prática.

PPM – Pensamento pós-metafísico.

PU – Qué significa pragmática universal?

SVU - Das Sprachspiel verantwortlicher Urheberschaft und das Problem der Willensfreiheit.

Wie läßt sich der epistemische Dualismus mit einem ontologischen Monismus versöhnen?

TAC I e II – Teoria de la Acción Comunicativa (Tomo I e Tomo II).

TACcep – Teoria de la acción comunicativa: complementos y estudios previos.

TV – Teorias da verdade.

PRMH – Para além do materialismo histórico.

Sumário

1	INTRODUÇÃO	15
	PARTE I – A GENEALOGIA DO TEOR MORAL NA ÉTICA DO DISCURSO	24
2	O PROJETO DE UMA ÉTICA DO DISCURSO E A QUESTÃO DO PROCEDIMENTALISMO	25
2.1	O FORMALISMO DO PRINCÍPIO MORAL	33
2.2	O UNIVERSALISMO ABSTRATO DOS JUÍZOS MORAIS	34
2.3	A IMPOTÊNCIA DO MERO DEVER (DEONTOLOGISMO)	36
2.4	ACERCA DA VIRTUDE E O CURSO DO MUNDO (COGNITIVISMO).....	37
3	TEORIA DA AÇÃO COMUNICATIVA: OS ATOS DE FALA E A RACIONALIDADE COMUNICATIVA	40
3.1	OS ATOS DE FALA: LOCUCIONÁRIO, ILOCUCIONÁRIO E PERLOCUCIONÁRIO	41
3.2	AS PRETENSÕES DE VALIDADE.....	45
3.2.1	Mundo da vida: linguagem e entendimento	50
3.3	RACIONALIDADE COMUNICATIVA: DISCURSO E ARGUMENTAÇÃO	53
3.3.1	Os três planos de pressupostos do discurso	56
3.4	RACIONALIDADE COMUNICATIVA: COMUNIDADE IDEAL DE COMUNICAÇÃO E A SITUAÇÃO IDEAL DE FALA	60
3.4.1	A situação ideal de fala e suas condições	61
3.4.2	A teoria da verdade e a pretensões de validade	65
4	AS CONDIÇÕES FUNDAMENTAIS E OS PRESSUPOSTOS DO PRINCÍPIO (D) E (U)	72
4.1	O PRINCÍPIO MORAL E A PROPOSTA DE FUNDAMENTAÇÃO DO PRINCÍPIO (U)	78
4.2	A MOTIVAÇÃO PARA O AGIR E A RESPONSABILIDADE NAS OBRIGAÇÕES.....	97
	PARTE II – O PROCEDIMENTALISMO E O NORMATIVISMO NA ÉTICA DO DISCURSO	111

5 AS RESTRIÇÕES AOS DISCURSOS PRÁTICOS: DISCURSOS DE FUNDAMENTAÇÃO E DISCURSOS DE APLICAÇÃO	112
5.1 OPAPEL DA LIBERDADE COMUNICATIVA E DO PODER COMUNICATIVO NA ÉTICA DO DISCURSO	124
5.1.1 A liberdade comunicativa e a autoria responsável.....	125
5.1.2 O poder comunicativo e o potencial normativo.....	132
5.2 OS NÍVEIS DA RELAÇÃO ENTRE MOTIVAÇÃO E VONTADE.....	137
6 PARA ALÉM DA ÉTICA E DA POLÍTICA: SOLIDARIEDADE E JUSTIÇA .	143
6.1 A RELAÇÃO ENTRE DIREITO E MORAL: DISCURSO, COMPROMISSO E DECISÃO	149
6.2 ENTRE MORALIDADE E ETICIDADE: SOLIDARIEDADE.....	155
6.3 O SENTIDO DE JUSTIÇA E O SEU RECONHECIMENTO NA POLÍTICA DELIBERATIVA	167
6.3.1 O <i>lógos</i> da justiça procedural.....	170
6.3.2 A política deliberativa: justiça e solidariedade.....	176
CONCLUSÃO.....	184
REFERÊNCIAS	196
ANEXO A – Fontes de argumentação	200
ANEXO B – Aspectos da racionalidade da ação	201
ANEXO C – Mundo da vida: cultura, linguagem e comunicação	202
ANEXO D - Tabela dos estágios de morais segundo Kohlberg.....	203
ANEXO E – Estágios de interação: pré-convenciona, convencional, pós-convencional	208
ANEXO F – Perspectiva dos princípios e procedural.....	209
ANEXO G – Estágios da consciência moral segundo Kohlberg	210
ANEXO H – Definição dos estágios da consciência moral segundo Kohlberg	211
ANEXO I – Ilustração dos estágios da consciência moral segundo Kohlberg.....	213
ANEXO J – Estrutura do agir comunicativo.....	214
ANEXO L – Competência dos papéis e dos níveis de consciência moral	215

1 INTRODUÇÃO

O contexto contemporâneo propiciou o ressurgimento do interesse pela reflexão filosófica acerca das questões relacionadas a ética e a moral, porém diante de um crescente avanço do pluralismo de ideias e da multiplicidade de perspectivas. A partir deste cenário o desafio filosófico concentrou-se em promover possibilidades para satisfazer as necessidades por respostas aos problemas diante de uma condição fundamental, a saber, a da dificuldade de canalizar a pluralidade de racionalidades a um único denominador. Todavia, é a razão prática que deve assumir o desafio de pleitear as normas comuns para a humanidade e, é justamente neste espaço, que principalmente as éticas universalistas emergem com a categoria da motivação e da responsabilidade. Já sob a denominação política, a perspectiva é a de exigir uma responsabilidade que gire em torno das consequências, portanto haveria uma diferença de nível – entre ética e política – na motivação moral dos agentes. Assim, as concepções de motivação e responsabilidade adquirem um caráter central para as teorias éticas com o intuito de desenvolver propostas normativas (na esfera da ética, moral, jurídica e até mesmo política). A partir da situação ilustrada em tela é possível incluir a ética do discurso como uma candidata a responder às questões relacionadas à motivação e a responsabilidade.

As questões fundamentais relacionadas ao bem viver, a justiça e a ação moral sempre acompanharam a trajetória histórica do ser humano e a vida coletiva em sociedade. Da mesma forma a pluralidade e o relativismo também emergem como elementos marcantes e permanecem atreladas as relações humanas. Diante do cenário de uma sociedade plural e relativista a ética do discurso de Habermas desponta como um procedimento profícuo de justificação e de validação das normas de ação. Combinada a esta característica particular da ética do discurso cabe ressaltar também a importância do *the linguistic turn* nas bases da filosofia contemporânea que, para além do impacto gerado sobre os problemas filosóficos, também afeta as questões relacionadas à moralidade, ética, política, direito. A somatória destes elementos é conjugada e harmonizada por Habermas na concepção de uma ética do discurso e o seu ponto de partida reside nos pressupostos fundamentais do agir comunicativo e das interações linguísticas entre os diversos sujeitos, pois a meta é justificar a partir dos discursos práticos as normas, os valores e os próprios conteúdos morais via uma participação discursiva e intersubjetiva. Neste sentido, a ética do discurso

responde a uma dificuldade com a qual se defrontam os membros de uma comunidade moral *qualquer* quando, com a passagem para as sociedades modernas, marcadas por um pluralismo de visões de mundo, se dão conta do dilema de que continuam, antes e agora, a discutir mediante razões sobre os juízos e tomadas de posição morais, embora o consenso substancial de fundo sobre as normas morais fundamentais já tenha desmoronado. Tanto globalmente quanto no interior da sociedade, os membros de uma comunidade moral se veem envolvidos em conflitos de ação que precisam ser regulados.¹

Na estrutura do agir humano, a vontade desempenha um papel fundamental em relação ao âmbito da motivação e das possíveis consequências e responsabilidades em relação a ação. A vontade é afetada pelos móveis que operam como motivação para chegar às consequências dentro de um determinado contexto e, a partir do mesmo, produz os resultados passíveis de avaliação diante dos critérios estabelecidos/acordados. A partir dos resultados produzidos pela motivação e da avaliação dos mesmos mediante os critérios é possível chegar a um denominador acerca da possível responsabilidade do sujeito agente diante dos resultados produzidos pela ação. A questão fundamental para qualquer teoria moral reside justamente em conectar a motivação à responsabilidade, uma vez que a moral utiliza esta relação na sua fórmula de julgamento das consequências das ações para estabelecer o grau de imputabilidade (enquanto uma condição de possibilidade de se atribuir a autoria ou responsabilidade por um fato ao agente).

O projeto da ética do discurso, desenvolvido por Karl-Otto Apel e Jürgen Habermas, desde a sua proposta de fundamentação até a apresentação do princípio moral, tem demonstrado uma preocupação peculiar inerente a qualquer teoria moral, seja em relação à motivação das vontades agentes ou em relação as possíveis consequências das ações morais e a respectiva responsabilização pelas mesmas. Apesar do esforço para o desenvolvimento dialógico entre os dois fundadores (Apel e Habermas) do projeto de uma teoria moral da ética do discurso é necessário assinalar que há algumas peculiaridades (que não será objeto de análise neste texto) inerentes a cada uma das versões do projeto. Diante desta advertência, há uma opção pela ética do discurso na esteira do desenvolvimento do projeto sob a ótica habermasiana que utiliza a teoria da ação comunicativa e a pragmática formal² como base para o desenvolvimento de uma teoria moral.

¹HABERMAS, CGM, pag. 93.

² Diferentemente da opção adotada por Apel de uma pragmática transcendental conforme assinala CENCI, 2011, pag. 26.

Apesar da nomenclatura ética do discurso adotar dois conceitos importantes, a saber, ‘ética’ que aponta para o agir e ‘discurso’ que remete aos elementos comunicativos, Habermas não visa promover uma separação entre eles, ao contrário, visa demonstrar a unidade entre agir e falar, entre as questões relacionadas a ação e os elementos do discurso. Assim, o objetivo não é o de promover uma ética para os diferentes modelos de discursos, mas demonstrar o processo comunicativo como uma ação e a sua respectiva fundamentação. Habermas não pretende apresentar um princípio moral ou um catálogo de normas ou regras de ação que indiquem o que fazer em determinadas circunstâncias ou um manual que indique como agir em cada situação. Ao contrário, Habermas propõe um procedimento que permita testar as regras e máximas de ação e, neste sentido, impõe duas condições: a) apesar dos sujeitos agirem motivados pelos argumentos racionais, eles devem objetivar o entendimento/consenso; b) o consenso determina aquilo que pode ser considerado como minimamente verdadeiro (correto/bom).

Para considerar uma determinada ação admissível ou não ela depende dos argumentos (racionais) apresentados. É justamente neste sentido que Habermas pressupõe que os sujeitos podem ser motivados a agir moralmente por meio de razões (boas razões) apresentadas diante da participação no discurso prático. No entanto, é preciso investigar duas questões, a saber: a- quais seriam as limitações dessa tese de que as boas razões apresentadas no discurso prático seriam suficientes para motivar os sujeitos a agirem; b – como a participação no discurso prático dá conta de um segundo problema – intermediário entre a motivação e a responsabilidade pela ação – que é o da passagem do juízo à ação. Entretanto, o processo argumentativo sustentado pelo discurso prático é o fundamento para o agir dado que o processo argumentativo apresenta a aceitabilidade, o entendimento e o consenso como os três elementos que estabelecem os limítrofes para a argumentação não adentrar ao *ad infinitum*. Da mesma forma que o processo argumentativo não pode estabelecer um ponto final quando a comunicação apresenta como uma das principais características a intersubjetividade.

A ética do discurso ao adotar o consenso em um nível pós-convencional/pós-metafísico não recorre a uma autoridade divina (Deus) ou qualquer outra autoridade, a não ser o próprio discurso e o consenso de forma racional como fontes motivadoras para o agir. No entanto, há duas condições a serem observadas: a) que as pretensões de validade normativas tenham um sentido cognitivo e também possam ser tratadas como pretensões de verdade; e b)

a fundamentação de normas e mandamentos exija a efetuação de um discurso real e não seja possível monologicamente, sob a forma de uma argumentação.³ Em relação ao primeiro aspecto ao afirmar que as pretensões de validade portam um sentido cognitivo também significa afirmar que os juízos (asserções normativas) podem ser consideradas verdadeiras ou falsas. Aqui reside um dos objetivos da ética do discurso em relação a apresentar um fundamento moral que permita distinguir as normas legítimas das ilegítimas. Em relação ao segundo aspecto, Habermas indica que nas sociedades contemporâneas as tradições culturais se tornaram reflexivas e os projetos de vida necessitam dos recursos da comunicação, ou seja, justificar de forma argumentativa é uma condição, mas também necessidade. Para ambas as situações no discurso argumentativo os participantes não devem ser anulados pelo método discursivo em relação a sua identidade de indivíduo (se posiciona a partir da sua própria perspectiva e a partir do contexto que está inserido).

As concepções de motivação e de responsabilidade inerentes na ética do discurso de Habermas atendem a uma proposta de desenvolvê-las por etapas que pressupõem desde as características fundamentais da própria ética do discurso até as questões relacionadas à fundamentação e a aplicabilidade. A tarefa do presente texto é a de investigar em que sentido o problema da motivação e da responsabilidade é inerente à ética do discurso. Vale observar que se trata aqui de um dos problemas mais complexos da ética discursiva habermasiana, sobretudo pela forma como o aborda, ou seja: (a) vinculando-o, primeiro (década de 80), ao discurso e suas pressuposições; (b) depois a uma reformulação do seu modelo original, deslocando a ética para dentro da esfera de uma teoria do discurso em que os discursos éticos constituem-se em uma de suas regiões. Em relação às referidas etapas cabe destacar que primeiro a ética do discurso se reconhece como herdeira da ética Kantiana em relação as suas características (universalismo, cognitivismo, formalismo, deontologismo) apesar de ultrapassar o limite meramente reprodutivo quanto pretende adotar as referidas características. Em relação a concepção de motivação e responsabilidade apresentadas por Habermas na ética do discurso é possível perceber também que há alguns elementos que atribuem identidade própria, por exemplo, o procedimentalismo. No segundo momento aparecem os fundamentos propostos por Habermas em relação a ética do discurso e que delimitam a noção de motivação

³ Op. Cit. HABERMAS, CMAC, pag. 88.

e responsabilidade e, em um terceiro momento, aparecem as perspectivas da noção de motivação e responsabilidade como pressupostos nas condutas dos falantes.

Diante deste cenário é possível justificar o recorte operado a partir deste texto na teoria do discurso e a opção pela versão habermasiana da mesma devido à estratégia de imprimir um caráter normativo ao princípio (U) e também pelo fato de delegar a instância dos conteúdos e a instância do teor moral dos mesmos aos discursos reais. Além do destaque mencionado há outra questão importante em relação a versão habermasiana da ética do discurso e está relacionada a responsabilidade inerente ao princípio (U) enquanto parâmetro para a avaliação das normas de ação e das suas consequências. Para atender a referida demanda entra em cena o caráter deontológico do princípio (U) enquanto balizador para a avaliação das consequências das ações, pois (U) não é apenas um princípio deontológico. É deontológico e "consequencialista".

Considerando a fundamentação e a demarcação apresentada por Habermas em relação ao princípio (U) no âmbito da motivação e da responsabilidade, é possível apontar para duas esferas motivacionais, a saber: a esfera do princípio (D) e, especialmente, o princípio (U) enquanto esferas normativas/rationais; e uma segunda esfera que parte da liberdade comunicativa (*kommunikative Freiheit*) e do poder comunicativo (*kommunikative Macht*) enquanto fontes, porém apresenta um conteúdo consistente e relevante ao procedimentalismo da ética do discurso. É importante observar que (U) e (D) passam por alterações importantes dentro da formulação da teoria do discurso a partir das obras dos anos 1990. Uma das hipóteses de trabalho aventadas neste texto é a de investigar o poder motivacional desta base formada pelas duas esferas e como ela impacta no *modus operandi* da ética do discurso (avaliar se é fraco ou é suficiente o seu alcance em termos motivacionais). Na ética do discurso a motivação e a responsabilidade permanecem conectadas por meio de um procedimento no qual os sujeitos agentes encontram as condições para a prática das ações e também perante as mesmas é possível fixar as respectivas obrigações (um viés de complementaridade entre ética e política).⁴

⁴ O discurso enquanto procedimento é o que possibilita articular a motivação moral dos agentes e as consequências do seu agir? Se sim, de que forma? A motivação teria um teor estritamente procedimental na esfera moral? Em que medida é sustentável extrair a motivação moral de um procedimento? Em que medida o acordo entre falantes obtido mediante um discurso prático dá conta da motivação para o agir moral? Estas questões devem orientar a investigação acerca da motivação e da responsabilidade na ética do discurso.

O problema será apresentado e detalhado a partir de duas partes que na sua estruturação respeitam a relação com o princípio (U) e com a própria fundamentação da ética do discurso. A primeira parte intitulada *A genealogia do teor moral na ética do discurso* pretende estabelecer as condições basilares para sustentar a proposta de uma esfera da motivação e da responsabilidade que brota a partir de uma releitura das principais características da ética kantiana (formalismo, universalismo, deontologismo e cognitivismo). Para complementar a tarefa e ultrapassar as limitações das objeções endereçadas ao projeto kantiano, Habermas acrescenta ao procedimentalismo da ética do discurso um projeto de fundamentação. A partir da teoria da ação comunicativa e das condições relacionadas aos atos de fala e a racionalidade comunicativa Habermas pretende desenvolver os alicerces da ética do discurso. O ponto de partida reside na força da teoria dos atos de fala (locucionário, ilocucionário e perlocucionários) em relação ao uso da linguagem. Em relação a viabilidade das situações de fala nos processos comunicativos que os agentes participam é importante observar a função desempenhada pelas pretensões de validade, pois elas representam um primeiro acordo entre falante e ouvinte rumo ao entendimento.

No entanto, as condições históricas relacionadas ao mundo da vida permitem apresentá-lo como organizado e estruturado linguisticamente. Além disso, o mundo da vida também desempenha uma função complementar à ação comunicativa, pois as ações que ocorrem neste espaço assumem uma forma própria de comunicação mediante os processos interativos mediados pela linguagem e os planos de vida. Já em relação ao discurso argumentativo considerado pelo viés do procedimentalismo procura atender o critério do melhor argumento diante do cenário projetado pelos três planos (lógico-semântico, dialético dos procedimentos e retórico dos processos).

A outra questão que desafia a racionalidade comunicativa é a possibilidade de justificar as condições de uma comunidade ideal de comunicação que também é objeto de análise devido aos elementos normativos e pelas suas condições ideais. O objetivo de Habermas com a situação ideal de fala é o de excluir as distorções sistemáticas da comunicação em nome de uma simetria (em termos de condições sob o denominador de regras válidas para os participantes) enquanto condição de possibilidade para alcançar o consenso.

A tese apresentada por Habermas considera que o consenso discursivo é motivado racionalmente e a situação ideal de fala não é um conceito existente, um princípio com uma função reguladora, por exemplo, mas algo inerente aos discursos, ou seja, na situação ideal de fala “a ‘força do melhor argumento’ não é de natureza lógica, nem empírica, mas motivacional. É neste contexto que Habermas distingue o âmbito do “agir” (no qual pressupomos as pretensões de validade implícitas nas emissões), do âmbito do “discurso” (enquanto uma forma de comunicação caracterizada pela argumentação).

Em relação às condições da ética do discurso, Habermas pretende apresentar um princípio e desenvolver uma proposta de fundamentação para esse princípio. As condições prévias para desenvolver o projeto impõem uma interpretação da ética do discurso dentro de determinados parâmetros como a analogia entre a fundamentação da legitimidade das normas e a verdade dos enunciados diante da possibilidade de justificar as diferentes pretensões de validade por meio da argumentação. Neste sentido, a justificação através do recurso da argumentação é um dos aspectos que caracteriza a ética do discurso enquanto uma ética cognitivista pois ela

atribui às questões éticas e às questões morais formas de argumentação diferentes, a saber, discursos de autocompreensão para as primeiras e discursos de fundamentação (e de aplicação) de normas para as segundas. Porém, com isso ela não reduz a moral ao tratamento igual, mas procura levar em conta ambos os aspectos, tanto a justiça quanto a solidariedade.⁵

O outro aspecto deste projeto é a relação entre a fundamentação da ética do discurso e a pragmática universal a tal ponto de deduzir desta última as regras da própria ética do discurso, além da fundamentação das mesmas. Habermas ratifica como base para a ética do discurso os pressupostos inerentes da fala de qualquer sujeito falante/participante e que devem ser cumpridos em uma argumentação voltada para o entendimento.

O objetivo de Habermas na ética do discurso é o de apresentar um princípio que desempenhe a sua função de orientar os sujeitos na argumentação em relação a apresentação das boas razões (*Gründe*) para justificar as suas pretensões de validade e almejar uma validade universal para o referido princípio a partir de um projeto de fundamentação. O objetivo proposto por Habermas é claro no sentido de desenvolver uma análise das condições que possibilitam uma avaliação imparcial (unicamente com base nas boas razões) das questões práticas e das normas de ação. Considerando as condições supracitadas é possível

⁵ HABERMAS, CGM, pag. 85-86.

afirmar que para Habermas quando uma norma é problematizada ela terá que apresentar as devidas razões, neste caso significa apresentar as boas razões (*Gründe*), com o intuito de justificar a pretensão de validade inerente.

A segunda parte intitulada *O procedimentalismo e o normativismo na ética do discurso* procura demonstrar que na ética do discurso a motivação e a responsabilidade permanecem conectadas e o meio para viabilizar a conexão é o procedimento⁶, pois através deste os sujeitos agentes encontram as condições para a prática das ações e também perante as mesmas devem ser fixadas as respectivas obrigações. A relação entre liberdade comunicativa (*kommunikative Freiheit*) e poder comunicativo (*kommunikative Macht*) é o ponto de partida desta análise e concentra-se na liberdade comunicativa (*kommunikative Freiheit*) enquanto base para a ação e representa a possibilidade de se posicionar discursivamente frente a proferimentos por meio de pretensões de validade, que por sua vez, dependem de um reconhecimento intersubjetivo. A possibilidade de dizer sim ou não pressupõe a liberdade comunicativa (*kommunikative Freiheit*) enquanto um posicionamento crítico frente às pretensões de validade no interior de uma prática comunicativa, a partir da conexão entre a autoria responsável e o poder comunicativo (*kommunikative Macht*). Já o poder comunicativo (*kommunikative Macht*) desempenha um papel importante na ética do discurso e está vinculado a conceitos fundamentais, apesar da imprecisão conceitual apresentada por Habermas em relação : (i) descrição do papel que o mesmo desempenha na teoria moral e (ii) a leitura crítica do poder comunicativo (*kommunikative Macht*) em relação ao seu uso. O poder comunicativo (*kommunikative Macht*) surge de estruturas da intersubjetividade intactas e do cruzamento entre *normatização discursiva e formação comunicativa do poder* que só é possível diante de uma condição específica, a saber, quando os argumentos também formam motivos.

Habermas aponta que as questões relacionadas a motivação e a responsabilidade na ética do discurso partem da investigação “da questão genealógica se o teor cognitivo de uma moral do respeito igual e da responsabilidade solidária por cada um ainda poderia ser

⁶ A motivação e a responsabilidade têm como ponto de conexão um procedimento, o discursivo. A questão então é se deveríamos pressupor dois níveis: o da praxis discursiva e o da práxis moral ordinária (concreta, intuitiva, pouco reflexiva) dos agentes fora da esfera do discurso. A práxis argumentativa seria suficiente para formar os motivos, levar o agente a agir em conformidade a eles e a se responsabilizar pela ação? Ela não oneraria demasiadamente os agentes? A motivação seria transferível do primeiro para o segundo plano na ação dos agentes?

justificado depois da desvalorização de seu fundamento religioso de validade”.⁷ A motivação para a ação reside na cooperação que a partir das relações intersubjetivas almeja um bem ou visa o consenso em relação aos conteúdos. Por outro lado, ao adotar o referido procedimento, reside sobre os membros de uma comunidade de diálogo, uma espécie de compromisso (*Vereinbarung*) com o resultado obtido a partir das relações intersubjetivas.

Em relação as questões que envolvem a motivação para agir e a responsabilidade inerente as ações o projeto habermasiano necessita responder a algumas questões como: o que motiva os sujeitos a participar e a agir moralmente considerando as características da ética do discurso, de modo especial, o procedimentalismo? Quais os recursos que a ética do discurso dispõe para obrigar os participantes a assumirem as responsabilidades pelas consequências suas ações? Que tipo de motivação para o agir e que tipo de imputabilidade moral são singulares à Ética do discurso? Para estas e outras questões o texto a seguir apresentará e analisará os argumentos apresentados por Habermas.

⁷ HABERMAS, CGM, pag. 84.

PARTE I – A GENEALOGIA DO TEOR MORAL NA ÉTICA DO DISCURSO

A concepção de uma ética do discurso emerge a partir de duas linhas que se entrecruzam em vários momentos, sentidos complementos e contradições: a) a primeira linha resgata o olhar voltado para a ética kantiana e as suas principais características (imperativo categórico, deontologismo, cognitivismo, universalismo, formalismo) até o limítrofe das objeções hegelianas e a corroboração ao projeto kantiano. O olhar habermasiano para esta seara é fundamental para alojar alguns elementos e projetar algumas questões estratégicas em relação ao projeto da ética discursiva com o intuito de superar a dicotomia Kant-Hegel (em relação ao teor das objeções); b) já a segunda linha é portadora de um teor propositivo que pretende, a partir da pragmática universal e das regras do discurso, chegar a um denominador importante (procedimentalismo) situado na ética discursiva (enquanto um procedimento para a verificação da validade das normas orientado por princípios).

O ponto de partida desta segunda linha é vital para o projeto habermasiano e para a construção da base do argumento sustentado neste texto em relação a motivação e a responsabilidade. O ponto de partida reside justamente na teoria da ação comunicativa e a reconstrução das condições fundamentais dos atos de fala e das pretensões de validade com o objetivo de resgatar as bases para o entendimento por meio dos pressupostos da argumentação. As regras do discurso e a racionalidade comunicativa também contribuem de forma decisiva para solidificar a base da ética do discurso. A apresentação dos princípios (D) e (U) representam a pedra de toque para a qual convergem todos os argumentos apresentados, mas sem diminuir a importância dos elementos que compõe o todo do projeto da ética do discurso.

Em relação a transição da primeira para a segunda parte do texto pretende-se ressaltar a motivação e a responsabilidade conectadas ao procedimentalismo e normativismo da ética do discurso a partir do papel desempenhado pela teoria da ação comunicativa e as bases do discurso.

2 O PROJETO DE UMA ÉTICA DO DISCURSO E A QUESTÃO DO PROCEDIMENTALISMO

O objetivo neste tópico consiste em identificar os principais elementos do procedimentalismo inerentes na ética do discurso a partir (i) de uma tentativa de esclarecimento do lugar/posição que a ética do discurso ocupa no mapa das diferentes concepções éticas e (ii) das intuições morais conceptualizadas no âmago da mesma enquanto fornecedora das compreensões ou inteleções sobre regras. Para um devido esclarecimento dos pontos mencionados é necessário adentrar ao teor das objeções de Hegel endereçadas a alguns aspectos da ética kantiana, pois seja para avaliar o impacto do teor das objeções ou para diferenciar a ética do discurso da ética kantiana (a fim de absolvê-la do teor das objeções), Habermas apresenta alguns elementos essenciais (como veremos a seguir) com o intuito de solidificar o argumento acerca da reciprocidade entre motivação e responsabilidade.

No ensaio filosófico intitulado *As objeções de Hegel a Kant também se aplicam à ética do discurso?* Habermas desenvolve a base deste argumento que reside justamente na identificação e no desmembramento dos elementos presentes nas objeções de Hegel à Kant e o constructo habermasiano na direção de uma superação das deficiências acerca de alguns aspectos “tendo em vista a questão da fundamentação de normas através de meios da teoria da comunicação”.⁸ Apesar da ética do discurso⁹ se aproximar em alguns aspectos da teoria moral kantiana é preciso evidenciar um ponto importante que a diferencia em relação a base de sustentação dos projetos morais, ou seja, enquanto que para Kant cada o sujeito determina *in foro íntimo* o que é ou não moral, para Habermas as questões morais devem ser determinadas dentro de uma comunidade de comunicação sob determinadas condições (regras).

A ética enquanto reflexão filosófica sobre a moral tem uma relação direta com as condições de aplicabilidade das normas morais por parte dos indivíduos em sua ação. A questão básica a ser respondida consiste em identificar a relação entre motivação e validade retratada a partir da seguinte questão: o que motiva o sujeito a seguir uma lei moral que já a reconhece como válida? O que está em jogo na ética do discurso não é exatamente esta questão, pois a mesma é uma ética procedimental que tem por objetivo principal oferecer

⁸ HABERMAS, OBJ, pag. 13.

⁹ Além de Habermas também há significativas contribuições de Karl O. Apel, Wellmer, D. Böhler, Kullmann entre outros (HABERMAS, OBJ, pag. 13).

regras com base nas quais é possível estabelecer a qualidade propriamente dita de uma norma de ação. Para discutir a motivação no nível da ética do discurso tem de ficar claro que não se refere à motivação no nível da implementabilidade¹⁰ de uma norma que já é reconhecida

¹⁰ No âmbito da ética do discurso é preciso considerar as duas correntes importantes em relação à conexão entre moralidade e motivação (seja para entrar e/ou participar do discurso – disposição para agir moralmente), a saber, o internalismo e o externalismo moral, ambos oriundos dos debates metaéticos em psicologia moral (das reflexões filosóficas de segunda ordem que têm por objetivo investigar a natureza da moralidade e da própria ética e que envolve questões ontológicas, epistemológicas, semânticas e psicológicas). Segundo os critérios metaéticos, o internalismo moral pode ser concebido como a possibilidade de estabelecer uma relação necessária e interna entre os três elementos fundamentais, a saber: moralidade, razões e motivos. Já o externalismo moral caracteriza-se como, primeiramente, a negação da tese internalista, isto é, constitui-se como a possibilidade de estabelecer uma conexão contingente e externa entre os três elementos fundamentais, a saber: moralidade, razões e motivos. Conforme destaca AUDI “a idéia central do internalista é a de que o que justifica uma crença é interno ao agente no sentido de que o agente tem consciência ou pode vir a ter consciência disso por introspecção ou reflexão introspectiva [...]. Por contraste, uma posição externalista entende que o que justifica uma crença não é algo acessível introspectivamente e, nesse sentido, é externo ao sujeito” (AUDI, 1997, pag. 12). A questão que desafia a ética do discurso refere-se à possibilidade da moralidade prover de modo necessário razões para agir e/ou necessariamente motivar os agentes na esfera do discurso ou as razões para agir estão apenas relacionadas à moralidade de modo contingente, necessitando do incentivo de elementos externos às exigências morais para que elas ocorram. A outra questão refere-se à questão da autoridade (ou normatividade) da moralidade na esfera do discurso e o papel desempenhado pelos princípios (D) e (U). Ambas as questões perpassam pelo ponto central, ou seja, as considerações sobre essas questões é que elas dizem respeito às relações entre três elementos: a moralidade (ou as exigências morais), as razões para agir (as boas razões) e os motivos (ou a motivação, disposição para agir). Há dois caminhos para a ética do discurso seguir: a) o primeiro é a alternativa do internalismo que apresenta como resposta a necessidade de haver uma conexão interna e necessária entre moralidade, razões e/ou motivos. Assim, a moralidade possui uma autoridade sobre as vontades agentes porque nos oferece, necessariamente, razões para agir e, também, porque é inerentemente motivadora. b) A resposta externalista, enquanto uma negação da tese internalista, não equivale à negação da conexão entre moralidade, razões e/ou motivos. O externalismo refere-se à negação de uma conexão necessária entre esses elementos, pois a moralidade estaria relacionada apenas de modo contingente com as razões que temos para agir e com a motivação. Dessa forma, as razões para agir e os motivos podem ser classificados como externos às exigências morais (ou seja, não haveria garantidas, como sustenta o internalismo). Por um lado, internalistas como Kant defendem que “as exigências morais apresentam-se como imperativos categóricos” (DARWALL, 2013, p. 275), pois a moralidade oferece razões para agir que são universais e que independem de quaisquer fins específicos ou das inclinações sensíveis dos agentes. Por outro lado, o argumento externalista, conforme proposto por Mill, alega que a autoridade da moralidade precisa ser reforçada com sanções externas e, assim, ultrapassa o limite da sanção (interna) da consciência do indivíduo e lança uma perspectiva sobre as sanções de opinião pública (e até mesmo as sanções legais). Em relação à ética do discurso de Habermas, a identidade pessoal estrutura-se mediante a internalização das normas e das convenções coletivas. A ação regulada por normas se refere aos comportamentos dos membros de uma sociedade orientados por normas ou valores comuns (as normas representam a expressão de um acordo existente em relação ao direito de esperar, uns dos outros, que em determinadas situações se executem ou omitam, respectivamente, as ações obrigatórias ou proibidas). Conforme ressalta Habermas o conceito central de observância de uma norma significa o cumprimento de uma expectativa generalizada de comportamento (op. cit. TAC I, pag. 122-123) e, neste caso, a norma tem validade quando é reconhecida pelos destinatários como válida ou justificada. Nesta perspectiva, segundo Habermas, há duas condições para que uma norma seja válida: a) significa que merece o assentimento de todos os afetados (porque regula os problemas de ação em benefício de todos); e, b) para que uma norma prevaleça faticamente significa, entretanto, que a pretensão de validade com que se apresenta é reconhecida pelos afetados (reconhecimento intersubjetivo que funda a validade social (ou vigência) da norma). De acordo com Habermas (TAC I, pag. 129 ss) o modelo normativo de ação associa-se a um modelo de

como válida diante de um determinado contexto, mas Habermas refere-se à motivação no patamar da possibilidade de participar de um discurso, ou seja, enquanto membro de um discurso público. Se a motivação moral se circunscreve ao âmbito do discurso é oportuno mostrar qual é sua relação para com as normas fundamentadas dentro do discurso moral. Ou seja, de como desse processo/procedimento pode ser extraída a força para mobilizar o agir mediante normas fundamentadas racionalmente. A motivação então ficaria adstrita à esfera do discurso e teria um caráter cognitivo (seu papel seria apenas fornecer razões para o agir).

A preocupação não reside exclusivamente nas questões relativas à aplicabilidade das normas, mas o foco principal reside nas questões de justificação de normas. No entanto, é preciso destacar que a ética do discurso é delineada no sentido de uma teoria para subsidiar a construção de um sistema moral e ela não possui uma obrigação ou compromisso de fornecer um conteúdo específico para apreciação, ela é formal e procedimental em relação ao conteúdo e ao *modus operandi*. Há duas condições básicas a observar: a primeira remete a validade ou não de uma norma e a mesma é medida pela capacidade de obter ou não consenso entre os sujeitos participantes; já a segunda remete a possibilidade de almejar o assentimento de todos os concernidos no discurso prático e, diante desta condição, a norma que não obter o assentimento de todos não é aceita como válida, portanto não pode ser universalizada.

Uma vez que a ética do discurso se apresenta também como um projeto de reconstrução da teoria moral kantiana, ao menos em alguns de seus aspectos fundamentais, a mesma atrai a obrigação de responder as objeções hegelianas endereçadas à moral kantiana a fim de demonstrar a sua validade. Diante desta finalidade, torna-se necessário retomar alguns pontos considerados fundamentais para o processo de fundamentação na ética do discurso. A referida tarefa será desenvolvida em dois momentos: a) o primeiro visa contemplar (i) o

aprendizagem e, ambas as condições, operam para o processo de internalização de valores. A suposição recíproca da racionalidade ou de imputabilidade implica em reconhecer a capacidade para o entendimento e a coordenação social das ações, pois sem uma suposição de racionalidade recíproca, não encontraríamos nenhuma base do entendimento suficientemente geral. Por um lado, a imputabilidade confirma, perante os outros, o compromisso e a capacidade de um agente orientar sua própria ação e suas emissões linguísticas por exigências de validade e, ao mesmo tempo, ser capaz de justificá-las racionalmente. Por outro lado, aquele que não responder, perante os outros, por suas ações e afirmações, desperta a suspeita de não ter agido imputavelmente. Segundo Habermas é preciso considerar algumas condições básicas nos discursos racionais, ou seja: publicidade e inclusão; direitos comunicativos iguais; exclusão de enganos e de ilusões; e não-coação. Ambas devem ser consideradas como elementos essenciais que visam à preservação da igualdade universal de condições no processo de argumentação normativa e de estabelecimento consensual das normas e dos valores.

âmbito de significação da expressão ética do discurso mediante as características centrais da ética kantiana, e incumbe-se (ii) da tarefa relativa a qual compete a demonstração das verdades morais através do conceptualismo da ética do discurso (questões relativas a fundamentação); b) o segundo ponto concentra-se em responder, positiva ou negativamente, a pergunta acerca da possibilidade das objeções de Hegel à Kant se aplicarem também a ética do discurso, ao menos em relação a alguns dos seus aspectos.

Ao esboçar o processo de justificação de normas da ética do discurso é importante listar algumas das características fundamentais inerentes e essenciais para delinear as suas pretensões, a saber:

a) *Deontologismo*: a teoria moral possui como princípio básico a tarefa de explicar a validade moral dos juízos ou de normas de conduta do ser humano. Logo, é deste contexto que emerge o carácter deontológico que “compreende a correção das normas ou das obrigações em analogia com a verdade de uma proposição assertória”¹¹. Kant, por exemplo, serve-se de uma norma (imperativo categórico)¹² justificada a partir de juízos morais, que por sua vez, necessita ser reconhecida enquanto princípio de conduta. Para Habermas a pedra de toque em relação à pretensão de validade é a explicação acerca da “validade moral das normas de conduta” que ocorre em analogia com a verdade das proposições normativas e, desta forma, “os conflitos de conduta podem ser contornados com base num acordo de motivação racional”.¹³ A questão que paira acerca das éticas deontológicas é que elas procuram “justificar a conduta à luz de normas válidas ou a validade das normas à luz de princípios dignos de reconhecimento. O fenómeno fundamental que aguarda explicação por parte da teoria da moral é precisamente o da validade moral das obrigações ou das normas de conduta”¹⁴. É justamente nesta perspectiva que Habermas denomina o deontologismo da ética do discurso, pois a correção normativa ou das obrigações ocorre em analogia com a condição de verdade de uma proposição declarativa, ou seja, “é uma pretensão de validade análoga à pretensão de verdade”.¹⁵

¹¹ HABERMAS, OBJ, pag. 15.

¹² “Age apenas segundo de uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal” (KANT, 1986, pag. 59).

¹³ HABERMAS, OBJ, pag. 15.

¹⁴ HABERMAS, OBJ, pag. 15.

¹⁵ HABERMAS, OBJ, pag. 15.

b) *Cognitivismo*: decorre da tentativa de responder a questão acerca da possibilidade de fundamentação das afirmações normativas, ou melhor, dos juízos morais. Kant, em sua teoria moral, opta pela fórmula do imperativo categórico enquanto papel justificador e o mesmo “assinala como válidas as normas de conduta susceptíveis de generalização”¹⁶. Neste caso, todos os seres dotados de razão têm de ser capazes de desejar o que se encontra moralmente justificado. Especificamente em relação a uma fundamentação das afirmações normativas a ética do discurso opta pelo “método de argumentação moral”¹⁷ em substituição a função desempenhada pelo imperativo categórico na moral Kantiana, como veremos a seguir.

c) *Formalismo*: a ética do discurso propõe o “método de argumentação moral” em substituição ao imperativo categórico da ética kantiana, a partir do qual formula o princípio (D). Habermas anuncia o princípio do discurso (D) da seguinte forma: “São válidas as normas de ação às quais todos os possíveis atingidos poderiam dar o seu assentimento, na qualidade de participantes de discursos racionais”.¹⁸

Além disso, o imperativo categórico preenche simultaneamente duas condições (ou seja, regra moral e princípio de universalização), o que para a ética do discurso equivale ao princípio (U).¹⁹ Habermas é categórico ao afirmar que “as únicas normas que têm o direito a reclamar validade são aquelas que podem obter a anuência de todos os participantes envolvidos num discurso prático”,²⁰ ou seja, um claro indicativo do procedimento a ser adotado para os julgamentos morais²¹ e o caminho a percorrer para a validação das normas.

d) *Universalismo*: caracteriza-se por afirmar que o princípio moral não enfatiza apenas as intuições de uma cultura ou de uma época, mas acima de tudo, a validade geral de um princípio moral. A ética do discurso procura fundamentar o princípio moral evitando fazer

¹⁶ HABERMAS, OBJ, pag. 15.

¹⁷ HABERMAS, OBJ, pag. 16.

¹⁸ “só podem reclamar validade as normas que encontrem (ou possam encontrar) o assentimento de todos os concernidos enquanto participantes de um Discurso prático” (HABERMAS, CMAC, pag. 115). “D: Gültig sind genau die Handlungsnormen, denen alle möglicherweise Betroffenen als Teilnehmer an rationale Diskursen zustimmen könnten” (HABERMAS, FG, 1992, pag. 138; DD I, pag. 142).

¹⁹ “(U) Toda norma válida tem que preencher a condição de que as conseqüências e efeitos colaterais que previsivelmente resultem de sua observância *universal*, para a satisfação dos interesses de *todo* indivíduo, possam ser aceitas sem *coação* por *todos* os concernidos” (HABERMAS, CMAC, pag. 147).

²⁰ HABERMAS, OBJ, pag. 16.

²¹ “No caso das normas em vigor, os resultados e as conseqüências secundárias, provavelmente decorrentes do cumprimento geral dessas mesmas normas e a favor da satisfação dos interesses de cada um, terão de poder ser aceites voluntariamente por todos” (HABERMAS, OBJ, pag. 16).

referências a um *Faktum der Vernunft*²² conforme adotado por Kant. Porém, acima de tudo, “quem de um modo sério, empreende a tentativa de participar numa argumentação, admite implicitamente pressupostos gerais de teor normativo”.²³ Há possibilidades, segundo a ética do discurso, de abstrair o princípio moral a partir dos pressupostos argumentativos, desde que, as normas justificadas desfrutem da anuência dos indivíduos envolvidos.

e) Há necessidade também de apontar o método do discurso prático referido em (D), uma vez que, “ao ponto de vista que permite uma avaliação imparcial das questões morais chamamos ‘ponto de vista moral’ (*moral point of view*)”²⁴. Em função disto, as éticas formalistas, indicam geralmente uma regra (por exemplo, o imperativo categórico na ética kantiana)²⁵ para explicar como algo pode ser considerado do ponto de vista moral. Conforme os elementos apresentados acima o método utilizado pelo discurso prático apresenta algumas vantagens em relação aos citados, pois “quando argumentam, os intervenientes têm de partir do princípio de que, em regra, todos os indivíduos em questão tomam parte, enquanto sujeitos livres e iguais, numa busca cooperante da verdade, na qual apenas interessa a força do melhor argumento”.²⁶ O discurso prático desempenha um papel importante frente aos participantes de uma argumentação, dada a formação argumentativa da vontade, ou seja, o discurso prático como um processo de comunicação. A partir desta observação é possível afirmar que há uma transformação quanto a assunção dos papéis ideais. Pois, este processo que era efetuado de forma objetiva e particular por cada indivíduo, transforma-se “num acontecimento público em que todos intervêm de forma conjunta e intersubjetiva”.²⁷

Habermas designa como morais todas aquelas intuições, que direta ou indiretamente, informam-nos sobre as melhores formas de comportamento para assim reagir em situações vulneráveis. A referida vulnerabilidade instala-se nas formas de vida socioculturais dos indivíduos participantes de determinada sociedade e a moral funciona como um antídoto para os seres vivos susceptíveis a ela. Este processo ocorre, segundo a ética do discurso, a partir do momento em que “os sujeitos dotados da capacidade de linguagem de

²² Kant em seu rigorismo teórico afirma que o imperativo categórico se fundamentava em um fato da razão. Habermas, por sua vez, parte dos pressupostos da argumentação para fundamentar o princípio (U).

²³ HABERMAS, OBJ, pag. 16.

²⁴ HABERMAS, OBJ, pag. 17.

²⁵ No caso de J. Rawls, aparece a ideia de uma posição original na obra *Uma teoria da justiça*.

²⁶ HABERMAS, OBJ, pag. 17.

²⁷ HABERMAS, OBJ, pag. 18.

ação só se constituem, pelo contrário, como indivíduos, na medida em que, enquanto elementos de determinada comunidade linguística, crescem num universo partilhado intersubjetivamente”.²⁸

O discurso prático se estende aos interesses generalizáveis, ou seja, a linguagem exerce a função de uma interação socializante orientando os participantes para a comunicação. Para uma ética da compaixão, por exemplo, o problema fundamental reside no comportamento ou no respeito mútuo (disposição recíproca). No entanto, a ética do discurso entende que a integridade da pessoa individual, por si só, não consegue autodeterminar a soberania do indivíduo, por moldar o agir pelo viés da socialização. Portanto, é possível concluir que neste aspecto há uma demonstração de que a preocupação moral da ética do discurso está voltada a susceptibilidade do indivíduo, que por uma ação socializante reconhece-se como membro de uma comunidade. A este aspecto moral garantido pela intersubjetividade, vigoram os princípios da justiça (igualdade nas condições de tratamento) e o da benevolência (fomentar o bem-estar geral, fazer o bem).

Na ética do discurso a justiça e a solidariedade são dois aspectos complementares (duas faces de uma mesma moeda), pois “enquanto um postula respeito e direitos iguais para cada indivíduo, o outro reclama empatia e cuidado em relação ao bem-estar do próximo”²⁹. Para a justiça cabe a tarefa de garantir a liberdade dos indivíduos e para a solidariedade a pretensão do bem-estar dos mesmos numa ‘forma de vida partilhada intersubjetivamente’. As consideradas éticas da compaixão tornam íntima esta relação entre estes dois princípios morais, por outro lado, as éticas do dever especializam-se no princípio da justiça e as éticas axiológicas no da benevolência. Hegel reconhecerá que a unidade moral depende da união inquestionável entre estes dois princípios. Hegel opõe-se apenas ao universalismo abstrato do princípio da justiça, principalmente na ética kantiana e, de igual modo, a virtude da benevolência enunciado na ética (*pólis*) aristotélica. A ética do discurso institui como um desafio a si mesmo o de recuperar a intenção fundamental e assim redimir o procedimento da ética kantiana das objeções de Hegel, conforme destaca Habermas

esta tese torna-se menos surpreendente quando nos apercebemos de que os discursos, em que as pretensões problemáticas de validade são tratadas como

²⁸ HABERMAS, OBJ, pag. 18.

²⁹HABERMAS, OBJ, pag. 19.

hipóteses, traduzem uma espécie de ação comunicativa tornada reflexiva. O teor normativo dos pressupostos normativos deriva, assim, meramente das pressuposições da ação orientada para a comunicação, sobre as quais estão fundados, por assim dizer, os discursos.³⁰

A proposta apresentada pela ética do discurso transcorre no tocante a interpretação das pretensões problemáticas da validade, ou seja, enquanto hipóteses necessitam de uma ação comunicativa. No entanto, o teor normativo das proposições argumentativas deriva da ação com fins voltados para o bem e para a comunidade, por sua vez, fundamentado no discurso. Para Habermas

a igualdade de tratamento e a solidariedade fundam-se, de facto, no reconhecimento recíproco de sujeitos responsáveis, que orientam sua ação por pretensões de validade; porém, estas obrigações normativas não vão para além das fronteiras do universo concreto de uma família, cidade ou estado.³¹

A estratégia adotada pela ética do discurso em relação à universalização dos pressupostos gerais da argumentação é promissora devido ao fato do discurso proporcionar condições ideais para que uma forma de comunicação transcenda a uma forma concreta de vida. O aspecto mencionado acima é um solo fértil para a generalização dos pressupostos da ação e alargados a “uma comunidade ideal” na condição de todos os sujeitos dotados da capacidade de linguagem e de ação. A pretensão da ética do discurso está voltada para atender as expectativas contemporâneas de chegar ao tratamento igualitário devido à relação existente entre justiça e bem-estar geral. A formação da vontade na ética do discurso ocorre a partir das formas de vida, ou seja, a igualdade de direito de todos os indivíduos e o respeito pela sua dignidade pessoal enquanto elementos garantidos pela relação recíproca de reconhecimento. A qualidade da vida dos agentes intersubjetivos é medida pelo grau de solidariedade (ao nível do bem-estar). Ao estabelecer um paralelo com a ética kantiana é possível identificar que a ética do discurso estende o “conceito deontológico de justiça, incluindo aqueles aspectos *estruturais* do bem-viver que, do ponto de vista geral da socialização comunicativa, se destacam completamente da totalidade de formas de vida particulares”.³²

Há três diferenças fundamentais entre a ética do discurso e a ética kantiana e devem ser consideradas como essenciais para os propósitos deste texto, a saber: a) a primeira diz respeito ao abandono da teoria dos dois mundos. Na ética kantiana há uma diferença

³⁰ HABERMAS, OBJ, pag. 20.

³¹ HABERMAS, OBJ, pag. 21.

³² HABERMAS, OBJ, pag. 22-23.

categorial entre o mundo inteligível e o mundo fenomênico,³³ que por sua vez na ética do discurso a referida lacuna é preenchida por uma tensão no interior da prática cotidiana do mundo da vida;³⁴ b) em segundo lugar, a ética do discurso supera o ponto de partida kantiano meramente interior e monológico onde cada indivíduo empreende a avaliação das suas máximas de conduta. Para a ética do discurso a generalização de interesses ocorre enquanto resultado de um discurso público, porém organizado intersubjetivamente; c) em terceiro lugar, a ética do discurso pretende solucionar o problema da fundamentação uma vez que Kant recorre a um *Faktum der Vernunft*. A solução proposta, passa pela abstração de (U) a partir do método da argumentação (regras da argumentação). As alternativas apresentadas por Habermas na ética do discurso permitem ultrapassar a barreira das objeções como será pontuado a seguir em relação a cada uma das objeções.

2.1 O FORMALISMO DO PRINCÍPIO MORAL

Quanto ao teor da objeção:³⁵ “uma vez que o imperativo categórico exige a abstração de todo o conteúdo particular das máximas de conduta e dos deveres, a aplicação deste princípio moral terá de conduzir a juízos tautológicos”.³⁶

a) Acerca da referida objeção a ética kantiana e a ética do discurso permanecem imunes uma vez que não se expõem propriamente ao teor da objeção³⁷ de só permitirem afirmações tautológicas (ou vazias) em função da definição formal ou processual do princípio moral. Sob o ponto de vista semântico (ou lógico) a objeção referente aos juízos morais perde seu caráter normativo, uma vez que do ponto de vista moral “não se trata da forma gramatical de proposições universais normativas, mas sim da questão de todos nós podermos querer que uma norma controversa alcance caráter vinculativo (força de lei) sob determinadas circunstâncias”.³⁸ Aqui reside um aspecto central do problema da motivação em Habermas,

³³ Vide projeto arquitetônico de Kant da Crítica da razão teórica e Crítica da razão prática.

³⁴ Vide Habermas CMAC e TAC.

³⁵ Vide Hegel In.: *Fenomenologia do Espírito e Sobre las maneras de tratar cientificamente el derecho natural*.

³⁶ HABERMAS, OBJ, pag. 13-14.

³⁷ “[...] consiste aqui somente em dizer que se falou dele (DO FORMALISMO) nessa instância como de uma ‘algo’, [...] para o qual $A = A$, esse ‘algo’ no entanto, não existe” (HEGEL, 1980, pag. 12). Contudo, “essa aplicação exterior e vazia da fórmula é chamada construção” (HEGEL, 1980, pag. 28).

³⁸ HABERMAS, OBJ, pag. 24.

ou seja, trata-se, em linguagem kantiana, de um poder querer resultante de um procedimento discursivo. Deste ponto de vista, os conteúdos morais que necessitam passar pelo processo de avaliação moral, são oriundos do cotidiano da vida (mundo da vida) e não da argumentação filosófica (as máximas, que necessitam serem avaliadas moralmente, são oriundas da “prática comunicativa cotidiana”).

b) Por outro lado, o argumento de Hegel é relevante quando a objeção,³⁹ é analisada sob uma ótica deontológica, ou seja, a necessidade de se estabelecer uma distinção entre a estrutura e os conteúdos dos juízos morais.⁴⁰ A censura hegeliana a esta distinção fomenta a possibilidade de uma confusão, no plano argumentativo, entre as determinações conceptuais e as representações sensíveis dos juízos morais. Para Hegel a ‘determinidade’ da intuição torna-se uma aplicação exterior e vazia da fórmula, que por ora, pode ser determinada como uma construção qualquer da razão. As características formais dos juízos morais não diriam nada sobre a sua validade e a formalidade do imperativo categórico, por exemplo, funcionaria por que há certa propriedade (algo como conteúdo) na sociedade. Segundo Hegel há necessidade de se submeter as afirmações a uma separação entre: a) as afirmações normativas (sobre a conduta ou normas) supostamente justas, das b) afirmações valorativas sobre o âmbito do bem-viver. Contudo, há duas questões essenciais que emergem como pano de fundo ao pensamento hegeliano, a saber, a) a possibilidade de fomentar um conceito de justiça universal e b) formular um conceito de correção normativa sem vínculo com a dimensão do bem-viver perante formas de vida corretas. Neste sentido, admite-se a hipótesede que até o momento presente não há nenhum princípio moral que gere consenso quanto a este aspecto.

2.2 O UNIVERSALIMO ABSTRATO DOS JUÍZOS MORAIS

Quanto ao teor da objeção: “uma vez que o imperativo categórico exige a separação entre o geral e o particular, os juízos válidos segundo este princípio terão de

³⁹ “O que lhe confere a aparência de um conceito, sem, no entanto, exprimir o objeto principal, a saber, o conceito mesmo ou a significação da representação sensível” (HEGEL, 1980, pag. 28).

⁴⁰ “É a matéria (a cultura, o ‘espírito do povo’ de Hegel, o ‘mundo da vida’ de Habermas) que vai determinar o tipo de ação a ser efetivada, ou pelo menos servir de ponto de partida, e não só a forma” (WEBER, 1999, pag. 60).

permanecer insensíveis em relação à natureza particular e ao contexto do respectivo problema, carente de solução, e exteriores em relação ao caso específico”.⁴¹

a) sob o ponto de vista da interpretação hegeliana⁴² a generalização de normas (ou universalização de princípios) trilha um caminho que conduz a inobservância da diversidade nas condições de vida existentes. Portanto, nem a ética kantiana nem a ética do discurso se expõem a esta objeção, uma vez que, quanto mais os interesses particulares se diferenciam das orientações axiológicas eles provocam uma abrangência maior do campo das normas moralmente justificadas (que por sua vez regulam as ações dos indivíduos). No entanto, há uma exceção da qual Hegel se utiliza para dirigir-se ao rigorismo da ética kantiana principalmente ao caráter monológico e idealista. Contudo, estas objeções não fazem sentido para a ética do discurso pelo fato da mesma romper com estes princípios. Em relação à ética kantiana a objeção dirige-se ao fato de que o rigorismo é inflexível por que em seu sentido monológico ele é incapaz de contemplar os efeitos decorrentes (consequências ou resultados) do cumprimento geral das normas para o bem estar de cada um.

b) Por outro lado, a objeção⁴³ de Hegel é repleta de sentido quando se refere as “éticas do tipo kantiana”, as quais acabam por especializar-se em questões relativas a justificação e deixam em aberto as questões relacionadas a aplicação. A ética do discurso coloca-se sob o âmbito desta crítica pelo fato de que as normas a que se recorre no processo de fundamentação não podem ser compensadas no processo de aplicação. A preocupação fundamental reside em saber se em casos particulares de aplicação das regras não será necessário recorrer a pretensões universalistas da razão para proceder à fundamentação. A ética do discurso insiste na possibilidade de não recorrer à relação refletida por Kant entre a problemática de fundamentação e a de realização/aplicação do ponto de vista moral. O propósito da mesma é conseguir demonstrar que na própria aplicação de normas os princípios da razão prática já estariam presentes.

⁴¹ HABERMAS, OBJ, pag. 14.

⁴² “[...] deve-se reconhecer igualmente o processo de formação para a universalidade e determinidade da forma, na qual consiste em a sua perfeição, e que unicamente torna possível que essa universalidade seja usada de um modo superficial” (HEGEL, 1980, pag. 29).

⁴³ “A objeção principal de Hegel a Kant é, portanto, a de uma universalidade abstrata nos imperativos morais” (WEBER, 1999, pag. 60).

2.3 A IMPOTÊNCIA DO MERO DEVER (DEONTOLOGISMO)

Quanto ao teor da objeção: “uma vez que o imperativo categórico exige a separação rígida entre Dever e Ser, este princípio moral nunca será informador do modo como as perspectivas morais podem ser transpostas para a prática”.⁴⁴

a) O teor da objeção hegeliana⁴⁵ produz um efeito maior na própria ética kantiana uma vez que a ética do discurso não recorre à teoria dos dois mundos⁴⁶. Além do mais, na ética do discurso o “discurso prático exige a inclusão de todos os interesses em questão”.⁴⁷ Da mesma forma, a ética do discurso se expressa num ‘médium’, no caso a linguagem, que permite pensar os interesses enquanto gerais e abstratos.

b) Porém, sob outro ponto de vista, a objeção de Hegel é dotada de sentido inclusive no âmbito da ética do discurso, pois nos “discursos práticos dissociamos as condutas e as normas problemáticas em relação aos contextos práticos dos costumes substanciais, para as sujeitar a uma apreciação hipotética, sem contemplar os motivos ou as instituições existentes”⁴⁸. Aqui há outro aspecto chave em relação à problemática da motivação, a saber, a abstração dos motivos e instituições concretas. A motivação está associada a uma apreciação hipotética, ou seja, ao procedimento discursivo em oposição ao que foi indicando ao longo do texto, que a motivação em Habermas vincula-se a um procedimento racional, com forte teor cognitivista. A motivação abstrai tanto do contexto de origem dos conteúdos morais quanto em relação à aplicação deles. As consequências são antecipadas nesse procedimento como indica o princípio (U) habermasiano. A preocupação da ética do discurso reside em encontrar uma forma de evitar a apreciação hipotética que não contemple os motivos existentes nos contextos práticos dado que os pontos de vista morais permaneceriam, na prática, sem consequência alguma.

⁴⁴ HABERMAS, OBJ, pag. 14.

⁴⁵ “Para Hegel, a determinação do dever com ‘ausência de contradição’ implica uma ‘indeterminação abstrata’; uma universalidade vazia” (WEBER, 1999, pg. 87).

⁴⁶ “a ética do discurso abandona a teoria-dos-dois-mundos; abdica da diferenciação categorial entre o mundo do *Inteligível*, a que pertencem o dever e a vontade livre, e o mundo do *Fenomenal*, que compreende, entre outras coisas, as inclinações, os motivos meramente subjectivos e também as instituições do Estado e da sociedade” (HABERMAS, OBJ, pag. 23).

⁴⁷ HABERMAS, OBJ, pag. 27.

⁴⁸ HABERMAS, OBJ, pag. 27.

Neste sentido, os mesmos contam com uma força impulsionadora, ou seja, a validade social das instituições que lhes garantem a legitimidade na sociedade. Pois, conforme a interpretação hegeliana os contextos têm de ser transpostos para os deveres concretos do dia-a-dia. Para uma moral universalista há certa relação (harmonia), entre instituições práticas e sociais e isto permite pensar que certas concepções morais e jurídicas já estejam presentes. No entanto, para a ética do discurso a referida objeção repercute nas próprias concepções hegelianas uma vez que “a gradual incorporação dos princípios morais nas formas de vida concretas não poderia ser confiada, como Hegel o fez, ao espírito absoluto”.⁴⁹ Assim, a incorporação dos princípios morais dependeria dos esforços dos movimentos sociais e políticos.

2.4 ACERCA DA VIRTUDE E O CURSO DO MUNDO (COGNITIVISMO)

Quanto ao teor da objeção:

uma vez que o imperativo categórico separa os requisitos puros da razão prática do processo de formação do espírito e das suas concreções históricas, sugere ao mesmo tempo aos defensores da visão moral do mundo uma política que estabelece como seu objetivo a realização da razão e que, em prol de fins mais elevados, acaba por tolerar condutas amorais.⁵⁰

a) Nem a ética kantiana nem a ética do discurso se expõem a referida objeção. Da mesma forma, a máxima que postula que os fins justificam os meios é incompatível. Nesta perspectiva, encaixam-se todas aquelas máximas problemáticas, geralmente oriundas da Filosofia da História, em que incorrem a um erro conceptual, a saber, de emancipar a prática dos critérios morais. Neste nível, “a abordagem intersubjetivista da ética do discurso rompe com as premissas da filosofia da consciência”.⁵¹

b) O que Hegel⁵² pretende é “estabelecer a diferença correta entre o agir sob as leis morais e uma prática que tem em vista a realização das leis morais”.⁵³ Como já foi

⁴⁹ HABERMAS, OBJ, pag. 28.

⁵⁰ HABERMAS, OBJ, pag. 14.

⁵¹ HABERMAS, OBJ, pag. 28.

⁵² “Como o Imperativo categórico não diz o que deve ser feito, mas somente *como*, não se constitui em princípio, para Hegel. Trata-se de uma pura abstração formal. Por isso, não pode haver contradição. Ou melhor, esta

ressaltado anteriormente a fundamentação discursiva das normas não pode assegurar a realização de pontos de vista morais, uma vez que “a partir do discurso em si não é possível cumprir as condições necessárias para que todos os indivíduos em causa fiquem preparados para uma correta participação em discursos práticos”.⁵⁴ Segundo Habermas falta exatamente o papel desempenhado pelas instituições com a incumbência de elencar as condições para proporcionar uma formação discursiva da vontade. No entanto, a dúvida reside em saber “como é que se pode justificar, do ponto de vista moral, uma ação reflexiva e moral, portanto, uma prática que tem em vista a realização de condições necessárias a uma existência humana digna, assim como a organização de discursos?”⁵⁵

A partir dos elementos pontuados acima é possível afirmar que as objeções de Hegel não se aplicam propriamente as tentativas (ética do discurso) de reformulação da ética kantiana, mas a alguns problemas pontuais conforme foi demonstrado e que por sua vez não são de fácil solução inclusive para a própria ética do discurso. Para as propostas éticas que apresentam características deontológicas, cognitivistas, formalistas, universalistas e procedimentalismo o conceito de moral é moldado a partir da dificuldade de abordar as questões de justiça isoladas dos contextos particulares do bem-viver. Para Habermas há uma questão fundamental em relação a “determinar se a razão prática, pelo menos no momento da aplicação de normas justificadas a casos específicos, não terá de se demitir em benefício da faculdade da prudência fortemente ligada ao seu contexto.”⁵⁶ A partir deste âmbito é necessário verificar se as intuições de uma moral universalista causam efeitos na intuição prática, pois

quando os participantes não podem mais confiar em um pré-entendimento transcendental sobre constelações de interesses e circunstâncias de vida mais ou menos homogêneas, o ponto de vista moral só pode ainda ser realizado sob as condições de comunicação que asseguram que cada um, também da perspectiva de

não pode ser apenas formal. Ela implica necessariamente algum conteúdo empírico. Como se pode perceber, a dificuldade levantada por Hegel diz respeito a aplicação do Imperativo Categórico Como proceder, por exemplo, no caso de costumes diferentes entre os povos e comunidades éticas? [...] O Imperativo Categórico segundo Hegel, poderá ser usado, tanto para justificar um caso quanto o outro. Portanto, pode ser usado, para justificar um ato moral como um ato imoral, sem cair em contradição, dependendo do princípio vigente” (WEBER, 1999, pag. 94-5).

⁵³ HABERMAS, OBJ, pag. 28.

⁵⁴ HABERMAS, OBJ, pag. 28.

⁵⁵ HABERMAS, OBJ, pag. 29.

⁵⁶ HABERMAS, OBJ, pag. 30.

sua própria autocompreensão e compreensão do mundo, examine a aceitabilidade de uma norma elevada a uma prática universal.⁵⁷

As questões problemáticas acima listadas são passíveis de solução, porém a dificuldade aumenta na proporção em que os focos da justificação moral direcionam-se para a política, a história, ao meio ambiente e outras problemáticas caras a sociedade. Em relação a justificação moral de uma ação política, só é possível responder de forma experimental, fugindo assim da dimensão do discurso que por sua vez não encontra condições sociais para produzir perspectivas morais o que conseqüentemente dificulta a sua efetivação em termos práticos. Da mesma forma que a ética do discurso não recorrerá a um teleologismo objetivo para suprir a força do argumento histórico, uma vez que clama pela anuência de todos os concernidos. Uma dificuldade ampla, pois envolve uma questão retrospectiva em relação a reparação da injustiça as quais as gerações anteriores foram vítimas e outra questão perspectiva de justificar-se a luz das expectativas futuras.

Contudo, a maior dificuldade reside na objeção de saber “como é que uma teoria que se circunscreve a um círculo de destinatários formado por sujeitos dotados da capacidade de linguagem e de ação, lida com a vulnerabilidade.”⁵⁸ Em virtude das dúvidas apontadas Habermas argumenta que a teoria moral fundamenta-se a partir do ponto de vista moral (com vistas a esclarecer as questões universais das nossas intuições morais), renunciando assim a certas especificidades. Pois, o filósofo da moral não dispõe de um acesso as verdades morais, pelo contrário, enfrenta as questões prático-morais de grande complexibilidade. Neste aspecto, as ciências sociais de cunho histórico e social contribuem de modo mais significativo se comparadas com as possíveis contribuições da filosofia moral acerca de problemas como a fome, o crescente desemprego, a má distribuição das riquezas.

Após realizar um diagnóstico dos principais elementos presentes nas objeções de Hegel endereçadas a ética kantiana, conforme apontados por Habermas no ensaio filosófico intitulado *As objeções de Hegel a Kant também se aplicam à ética do discurso?*, é possível apontar algumas questões fundamentais com o intuito de esclarecer a diferença entre os dois projetos (ética kantiana e ética do discurso), a saber: a) alguns elementos da herança kantiana permanecem inerentes no âmago da ética do discurso principalmente nas características

⁵⁷ HABERMAS, CGM, pag. 84.

⁵⁸ HABERMAS, OBJ, pag. 30-31

apontadas herdadas pela ética do discurso como o caráter deontológico, o cognitivismo, a universalidade e o formalismo; b) além destes elementos citados é fundamental destacar o caráter procedimental assinalado por Habermas enquanto uma proposta basilar para compreender as pretensões da ética do discurso e, a partir desta, a conexão com a teoria da ação comunicativa (da teoria dos atos de fala à racionalidade comunicativa); c) as bases deste empreendimento moral ainda possuem como sustentáculo o princípio (U) (enquanto princípio da moralidade e fundamento dos juízos morais em relação a sua validade universal), e o princípio (D) (fundamento para as condições de validade).

A característica central do conceito de responsabilidade na ética kantiana aponta para uma possível conexão interna entre a fundamentação das normas morais propriamente dita e a motivação inerente na vontade para uma ação responsável via imperativo categórico. Diante deste cenário, Habermas introduz alguns elementos para conferir uma identidade própria para a ética do discurso e, ao mesmo tempo, para superar e evitar que o teor das objeções de Hegel à Kant respingue no projeto em construção. É com este objetivo que à seguir analisaremos os principais elementos que contribuem com a edificação do projeto habermasiano de uma ética do discurso situada no contexto de uma teoria geral da argumentação.

3 TEORIA DA AÇÃO COMUNICATIVA: OS ATOS DE FALA E A RACIONALIDADE COMUNICATIVA

A preocupação de Habermas em relação à edificação do projeto de fundamentação racional da ética do discurso procura compatibilizar duas questões simultaneamente, a saber: a) evitar que o teor das objeções de Hegel à Kant possam corroer os alicerces do projeto e, para blindar em relação a este aspecto, será necessário ultrapassar o limite das próprias objeções; e, b) desenvolver uma teoria moral tomando como ponto de partida a possibilidade de realizar uma ação através de um enunciado linguístico (ação comunicativa e a execução da ação) a partir da tentativa de responder a seguinte questão: “como é possível a utilização da

linguagem orientada ao entendimento?”⁵⁹ O sustentáculo da referida relação reside no fato de que a “linguagem e entendimento são conceitos cooriginários, conceitos que se explicam mutuamente”.⁶⁰

Na obra *Teoria da ação comunicativa* Habermas desenvolve os fundamentos de uma teoria pragmática da comunicação e delega como incumbência para a pragmática universal a “tarefa de identificar e reconstruir condições universais do entendimento possível”.⁶¹ Habermas parte da concepção de ação comunicativa para assim identificar as suas condições de possibilidade, pois “mais que identificar e reconstruir tais condições entendemos que a tarefa da pragmática é mostrar a necessidade e universalidade de tais condições”.⁶²

3.1 OS ATOS DE FALA: LOCUCIONÁRIO, ILOCUCIONÁRIO E PERLOCUCIONÁRIO

A concepção de racionalidade comunicativa apresentada por Habermas parte dos considerados “pressupostos universais da ação comunicativa porque considero fundamental o tipo de ação orientada ao entendimento”⁶³ com o objetivo de promover uma solução discursiva das pretensões de validade. Habermas adota como estratégia a análise dos elementos performativos (a sentença enquanto um enunciado ou um ato) e para realizar a referida tarefa utiliza como ponto de partida a teoria dos atos de fala de Austin. Pois, se a tarefa consiste em explicitar o conceito de racionalidade comunicativa então a linguagem orientada ao entendimento é um modo de emprego da linguagem. Austin pontua duas distinções básicas, a saber, “a doutrina da distinção performativo/constatativo está para a doutrina dos locucionários e ilocucionários dentro dos atos de fala total”.⁶⁴ Os denominados enunciados performativos equivalem àqueles enunciados segundo os quais praticamos um ato

⁵⁹ “tratamos de dar respuesta a la pregunta de cómo es posible una utilización del lenguaje orientada al entendimiento” (HABERMAS, TACcep, pag. 417).

⁶⁰ “lenguaje y entendimiento son conceptos cooriginarios, conceptos que se explican mutuamente” (HABERMAS, TACcep, pag. 417).

⁶¹ “La pragmática universal tiene como tarea identificar y reconstruir las condiciones universales del entendimiento posible” (HABERMAS, PU, pag. 299).

⁶² DUTRA, 2005, pag. 42.

⁶³ “presupuestos universales de la acción comunicativa porque considero fundamental el tipo de acción orientada al entendimiento” (HABERMAS, PU, pag. 299).

⁶⁴ AUSTIN, 1990, pag. 121

linguístico, por exemplo, quando prometo algo a alguém. O que está presente neste enunciado não é apenas uma descrição de um fato, mas um ato linguístico⁶⁵.

Para além da diferenciação entre enunciados constataivos e enunciados performativos, segundo Austin, há também uma diferença categorial e funcional entre os atos locucionários, atos ilocucionários e atos perlocucionários, conforme salienta Habermas:

chama *locucionário* ao conteúdo das orações enunciativas ('p') ou das orações enunciativas nominalizadas ('que p'). Com os *atos locucionários* o falante expressa estados de coisas: diz algo. Com os *atos ilocucionários* o agente realiza uma ação dizendo algo. O rol ilocucionário fixa o modo e como se emprega uma oração ('M p'): afirmação, promessa, mandato, confissão, etc. Em condições padrão o modo se expressa mediante um verbo realizativo empregado na primeira pessoa do presente do indicativo; [...]. Por último, com os *atos perlocucionários* o falante busca causar um efeito sobre o seu ouvinte. Mediante a execução de um ato de fala causa algo no mundo. Os três atos que Austin distingue podem, portanto, caracterizar-se da seguinte forma: dizer *algo*, fazer *dizendo* algo; causar algo *mediante o que se faz* dizendo algo.⁶⁶

É importante destacar algumas diferenças básicas em relação a referida classificação apontada por Austin. A começar pelos atos de fala locucionários que remetem a comunicação de um determinado conteúdo e, neste caso, é dotado de sentido e referência. No entanto, Habermas demonstra interesse (diante dos propósitos de uma ética do discurso) nos atos de fala que implicam em interações sociais decorrentes dos proferimentos dos sujeitos. Segundo a referida descrição é possível enquadrar os atos de fala ilocucionários e os atos de fala perlocucionários, que envolvem ações dos agentes, a partir das interlocuções orientadas para o entendimento. Especificamente os atos de fala ilocucionários que o agente ao proferir algo realiza uma ação. A força dos atos de fala perlocucionários reside no sentido do que o falante pretende dizer e na busca por fazer com que o ouvinte compreenda e contraia as obrigações inerentes aos mesmos. Os atos de fala ilocucionários estabelecem relações

⁶⁵ “o ato linguístico é literalmente um ato” (ROUANET, 1989, pag. 24).

⁶⁶ “Llama *locucionario* al contenido de las oraciones enunciativas ('p') o de las oraciones enunciativas nominalizadas ('que p'). Con los *actos locucionarios* el hablante expresa estados de cosas; dice algo. Con los *actos ilocucionarios* el agente realiza una acción diciendo algo. El rol ilocucionario fija el modo en que se emplea una oración ('M p'): afirmación, promesa, mandato, confesión, etc. En condiciones estándar el modo se expresa mediante un verbo realizativo empleado en primera persona del presente de indicativo; El sentido de acción se pone particularmente de manifiesto en que el componente ilocucionario del acto de habla permite la adición de *hiermit* (*hereby*, «por la presente»*); «(por la presente) te prometo (te ordeno, te confieso) que p». Por último, con los *actos perlocucionarios* el hablante busca causar un efecto sobre su oyente. Mediante la ejecución de un acto de habla causa algo en el mundo. Los tres actos que distingue Austin pueden, por tanto, caracterizarse de la siguiente forma; decir *algo*; hacer *diciendo* algo; causar algo *mediante lo que se hace* diciendo algo”. (HABERMAS, TAC I, pag. 334).

simétricas entre os indivíduos e as interações resultantes destes buscam um equilíbrio entre falante e ouvinte, neste caso, sempre orientado em prol do entendimento (inerente na própria linguagem). Segundo Habermas “conto, pois, como ação comunicativa aquelas interações mediadas linguisticamente em que todos os participantes perseguem com seus atos de fala fins ilocucionários e *só fins ilocucionários*.”⁶⁷

Há duas questões importantes para destacar em relação à teoria dos atos de fala: a) a primeira remete a uma confirmação de que o ato de fala é uma ação (enquanto proferimentos implicam em interações); e, b) a segunda é o destaque atribuído por Habermas a força ilocucionária (conforme assinalada na descrição dos atos de fala ilocucionários). Habermas canaliza a argumentação para demonstrar que na ação comunicativa os sujeitos agem orientados para o entendimento quando

traduz o conceito de força ilocucionária por pretensões de validade. Essas pretensões de validade exigem reconhecimento intersubjetivo e têm que estar fundadas em boas razões. Por isso, o significado de um ato de fala são duas condições de aceitabilidade. Entende um ato de fala quem entende suas condições de aceitabilidade. O entendimento, portanto, tem por base razões que no caso do conhecimento (verdade), da ética (retitude) e do direito são apresentadas nos discursos teórico, prático e jurídico, respectivamente. Por isso, a racionalidade comunicativa tem que ter por base a força do melhor argumento, “a coação sem coações” do melhor argumento, e não a coação da força ou do poder, por exemplo.⁶⁸

A força ilocucionária inerente aos atos de fala pode ser traduzida como uma capacidade de, neste caso, é possível delinear como a capacidade de estabelecer uma relação interpessoal dado que as pretensões de validade exigem reconhecimento intersubjetivo e, ao mesmo tempo, devem estar fundamentadas em boas razões. Habermas indica uma dupla estrutura para os atos de fala ou os proferimentos linguísticos, a saber: i) a parte ilocucionária que tem a função de fixar o sentido pragmático da pretensão de validade exigida permitindo que os agentes consigam chegar a um entendimento recíproco e a uma intersubjetividade em relação a uma fala; e ii) a parte que permite realizar uma determinada ação e, neste caso, pode ser denominada de conteúdo proposicional da referência.

⁶⁷ “Cuento, pues, como acción comunicativa aquellas interacciones mediadas linguisticamente en que todos los participantes persiguen con sus actos de habla fines ilocucionarios y *solo fines ilocucionarios*” (HABERMAS, TAC I, pag. 340).

⁶⁸ DUTRA, 2005, pag. 47.

Em todos os atos de fala os participantes de uma comunicação utilizam-se dos dois níveis supracitados, o ilocucionário e o conteúdo proposicional. O ato de fala ilocucionário enquanto uma pretensão de validade (que permite que o agente almeje, por exemplo, o sucesso) necessita também do assentimento racionalmente motivado de todos os envolvidos. É justamente a dupla estrutura dos atos de fala (ilocucionária e proposicional) que permite que as manifestações linguísticas ultrapassem o limite de um simples enunciado e adentrem para o campo da ação, nos termos postos por Habermas, como ação comunicativa. O enunciado, por exemplo, “prometo que irei até a sua casa amanhã” carrega consigo justamente a dupla estrutura referida (ilocucionária ou performativos e proposicional). Significa que dizemos algo e fazemos algo, pois ao emitir um ato de fala o falante diz simultaneamente (exige e faz) e, neste caso, está realizando algo, ou seja, realizou a ação de prometer algo para alguém.

Habermas aponta para uma distinção entre os dois usos da linguagem, “no *uso cognitivo da linguagem* tematizamos com a ajuda dos atos de fala constatativos o conteúdo proposicional de uma emissão; e no *uso interativa da linguagem* tematizamos com a ajuda dos atos de fala regulativos o tipo de relação interpessoal que estabelecemos”⁶⁹. Diante deste cenário o uso cognitivo da linguagem corresponde a ação estratégica vinculada a uma perspectiva de êxito, pois o objetivo do falante não reside necessariamente no entendimento e no consenso com o ouvinte, antes vincula a sua ação estratégica uma perspectiva de lograr êxito para os seus próprios atos de fala. O uso interativo da linguagem corresponde ao uso comunicativo e é claramente orientado para o entendimento em relação ao uso da linguagem.

Ao vincular a perspectiva do entendimento à utilização comunicativa de um saber proposicional os agentes objetivam o consenso obtido mediante a utilização e a força do melhor argumento dentro de um processo que faz um uso comunicativo da linguagem. Mas para melhor esclarecer o processo é necessário averiguar as pretensões de validade e a função que as mesmas desempenham.

⁶⁹ “en el *uso cognitivo del lenguaje* tematizamos con ayuda de actos de habla constatativos el cocontenido proposicional de una emisión; en el uso interactivo del lenguaje tematizamos con ayuda de actos de habla regulativos el tipo de relacion interpersonal que establecemos” (HABERMAS, PU, pag. 355).

3.2 AS PRETENSÕES DE VALIDADE

As relações linguísticas intersubjetivas entre sujeitos convergem para o denominador da ação comunicativa enquanto um processo interativo e linguisticamente mediado uma vez que através das quais os agentes podem organizar e viabilizar seus projetos de ação e projetos de vida. Mas a primeira condição elementar para a viabilidade das situações de fala diante dos processos comunicativos nos quais os agentes participam é a de observar as denominadas pretensões de validade inerentes aos enunciados linguísticos. As pretensões de validade dos enunciados pressupõe o que podemos denominar de um primeiro acordo entre falante e ouvinte no sentido de chegar a um denominador comum (entendimento)⁷⁰ sobre: i) a condição de verdade (pretensão de verdade) de um enunciado; ii) em relação a adequação normativa (pretensão de retitude/correção) dos enunciados; iii) acerca da veracidade (pretensão de veracidade) em relação a manifestação expressa na direção do ouvinte; iv) e a necessidade de que o enunciado seja compreensível/inteligível (pretensão de inteligibilidade) para falante e ouvinte.

No entanto, ambos os usos (cognitivo e interativo) da linguagem devem considerar as pretensões de validade no sentido de condição de possibilidade para a realização do ato de fala e também pelo fato das pretensões de validade ser algo inerente a própria estrutura da fala. Habermas menciona quatro⁷¹ pretensões de validade assim elencadas: i) pretensão de verdade (para o uso cognitivo e dos atos de fala constataivos, reside o nível do conteúdo proposicional); ii) pretensão de retitude (para o uso interativo e dos atos de fala regulativos, localiza-senas relações interpessoais ou para as normas que justificam as relações que pretendem estabelecer); iii) pretensão de veracidade (para o uso expressivo e dos atos de

⁷⁰ “El término “entendimiento” tiene el significado mínimo de que (a lo menos) dos sujetos lingüística e interactivamente competentes entienden idénticamente una expresión lingüística” (HABERMAS, TAC I, pag. 354).

⁷¹ Apesar de Habermas anunciar, em alguns momentos, nas suas obras a existência de três pretensões de validade e, em outros, a existência de quatro pretensões de validade e, assim, gerar alguma confusão em relação a interpretação da matéria. No entanto, é preciso deixar claro que ao anunciar as três pretensões de validade (pretensão de verdade, pretensão de retitude e pretensão de veracidade) Habermas deixa transparecer e subentendido que há uma quarta pretensão (pretensão de inteligibilidade) inerente nos atos de fala e, a mesma, opera como uma condição de possibilidade para que ocorra o entendimento. Atender as exigências de compreensão/inteligibilidade inerentes na pretensão de inteligibilidade é uma condição mínima para operar um entendimento entre falante e ouvinte e, ao mesmo tempo, viabilizar um acordo em relação às demais pretensões na condição de que falante e ouvinte necessitam no mínimo de um entendimento.

fala “representativos”, especificamente situada nas intenções dos falantes ou nas manifestações das intenções);⁷² iv) e a pretensão de inteligibilidade enquanto condição própria para a compreensão do ato de fala. Especificamente as três primeiras permanecem vinculadas aos diferentes domínios. As interações oriundas da ação comunicativa ou da ação estratégica acabam de alguma forma rumando para um denominador comum configurado a partir da mediação pela linguagem, seja pelas

regiões (natureza externa, sociedade, natureza interna, linguagem) estão “dadas” de uma determinada maneira, ou das quais se faz experiência de uma determinada maneira (objetividade, normatividade, subjetividade, intersubjetividade); o correspondente uso da linguagem sublinha tematicamente uma determinada pretensão de validade (verdade, retitude, adequação, inteligibilidade).⁷³

Segundo Habermas todo enunciado possui uma estrutura padrão, uma espécie de fórmula geral expressa como “Mp”: a parte performativa está designada em “M” e também encontramos nela o componente ilocucionário, e a outra parte do enunciado é composta pelo conteúdo proposicional denominado de “p”, ou seja,

o *ato de fala* resultante do componente ilocucionario e do componente proposicional (“Mp”) é concebido como um ato autosuficiente que o falante efetua sempre com intenção comunicativa, quer dizer, com o propósito de que um ouvinte entenda e aceite sua emissão ou manifestação.⁷⁴

A parte correspondente a “p” é contemplada pela linguística e a parte correspondente ao componente performativo é de responsabilidade da pragmática universal. Ao mesmo tempo, esta dupla estrutura, permite que um enunciado seja denominado de ato linguístico e também é necessário que o ouvinte confie nas pretensões de validade do falante para gerar uma espécie de acordo.⁷⁵ As pretensões de validade promovem um reconhecimento recíproco e, para isso, o mínimo que elas exigem é que se ofereçam justificativas a fim de chegar ao consenso motivado racionalmente, pois “as obrigações típicas dos atos de fala vão associadas

⁷² HABERMAS, PU, pag. 358.

⁷³ “regiones (naturaleza externa, sociedad, naturaleza interna, lenguaje) que están “dadas” de una determinada manera (objetividad, normatividad, subjetividad, intersubjetividad); el correspondiente uso del lenguaje subraya temáticamente una determinada pretensión de validez (verdad, rectitud/adecuación, veracidad, inteligibilidad). (HABERMAS, TACcep, pag. 180).

⁷⁴ “el *acto de habla* resultante del componente ilocucionario y el componente proposicional (“Mp”) es concebido como un acto autosuficiente que el hablante efectúa siempre con intención comunicativa, es decir, con el propósito de que un oyente entienda y acepte su emisión o manifestación” (HABERMAS, TAC I, pag. 334-335).

⁷⁵ “Si el oyente, en efecto, acepta la oferta que un acto de habla entraña se produce entre (a lo menos) dos sujetos' capaces de lenguaje y acción uq, *acuerdo*” (HABERMAS, TAC I, pag. 354).

com pretensões de validade suscetíveis de exame cognitivo, quer dizer, porque a vinculação recíproca tem um caráter racional”.⁷⁶ Aqui reside um aspecto importante, a saber: a motivação (discursiva) resulta de um consenso a que se chega com base em boas razões.

Há outra questão importante que ainda precisa ser detalhada em relação às pretensões de validade e remete a possibilidade de saber o que motiva um ouvinte a confiar nelas? Segundo Habermas “a força ilocucionária de um ato de fala aceitável consiste, portanto, em que pode mover um ouvinte a confiar nas obrigações típicas, para cada classe de atos de fala que contrata o falante”.⁷⁷ A resposta para a referida questão passa diretamente pela postura do posicionamento do ouvinte em relação às pretensões de validade do falante, mais especificamente a posição que o ouvinte adota perante as mesmas. Isso significa que é recomendável ao ouvinte adotar uma posição de reconhecimento, uma vez que ela é exigida pelas próprias pretensões de validade dos falantes que, por sua vez, devem estar em condições de oferecer uma fundamentação. Conforme destaca Habermas há obrigações típicas para cada ato de fala vinculado inclusive a uma motivação racional, pois

as obrigações típicas para cada ato de fala, a causa desta referência para as pretensões universais de validez, adotam um caráter de obrigações de fundamentação ou obrigações de credenciamento, pode o ouvinte ver-se motivado racionalmente, pela sinalização que o seu compromisso frente ao falante, a aceitar a oferta que o ato de fala comporta.⁷⁸

Um ponto aqui a discutir é que a motivação racional ao agir, oriunda de uma prática discursiva, é condição não suficiente para a passagem do juízo formulado e qualificado discursivamente à ação (em *Direito e Democracia: entre facticidade e validade* Habermas vai deslocar esse papel ao direito). É possível sintetizar a relação ouvinte e falante da seguinte forma: o ouvinte confia no falante em decorrência do compromisso que o falante assume ante o ouvinte e, a referida condição, deve ser cumprida para promover o

⁷⁶ “[...] las obligaciones típicas de los actos de habla van asociadas con pretensiones de validez susceptibles de examen cognitivo, es decir, porque la vinculación recíproca tiene un carácter racional” (HABERMAS, PU, pag. 363).

⁷⁷ “La fuerza ilocucionaria de un acto de habla aceptable consiste, por tanto, en que puede mover a un oyente a confiar en las obligaciones típicas para cada clase de actos de habla que contrae el hablante” (HABERMAS, PU, pag. 362).

⁷⁸ “[...] las obligaciones típicas para cada acto de habla, a causa de esta referencia a pretensiones universales de validez, adoptan el carácter de obligaciones de fundamentación u obligaciones de acreditación, puede el oyente verse racionalmente motivado, por la señalización que de su compromiso hace el hablante, a aceptar la oferta que el acto de habla comporta” (HABERMAS, PU, pag. 363).

(*Verständigung*)entendimento (nos enunciados dos atos ilocucionários). Para Habermas o compromisso (*Vereinbarung*) se concretiza a partir de um elemento que move o ouvinte a confiar no falante, a saber, as pretensões de validade exigem o reconhecimento e um acordo (*Einverständnis*) por parte do ouvinte, ou seja,

entendimento (*Verständigung*) significa a “obtenção de um acordo” (*Einigung*) entre os participantes na comunicação acerca da validade de um enunciado ou manifestação; e acordo (*Einverständnis*) significa o reconhecimento intersubjetivo da pretensão de validade que o falante vincula com ela⁷⁹.

A condição apresentada acima só é possível enquanto falante e ouvinte não apresentarem objeções em relação às pretensões de validade, ou seja, na possibilidade de os interlocutores garantirem e preencherem satisfatoriamente as condições fixadas nas pretensões de validade como condição para o entendimento. Neste cenário, as pretensões de validade não operam como objeções em relação às condições que estabelecem pois, aceitar as pretensões de validade inerentes nos atos de fala é uma condição para o êxito na interação comunicativa, dado que Habermas emite um alerta para

quem rejeita a oferta feita com um ato de fala inteligível, questiona pelo menos uma dessas pretensões de validade. Quando o falante rejeita um ato de fala por não considerá-lo normativamente correto, por não considerá-lo verdadeiro, ou por não considerá-lo veraz, o que está expressando com o seu “não” é que o enunciado não cumpre as funções de assegurar uma relação interpessoal, de servir para a exposição de um estado de coisas, ou de manifestar vivências subjetivas, e isto por não estar em concordância, bem seja com o *nosso* mundo de relações interpessoais legitimamente ordenadas, ou com o mundo do estado de coisas existentes, ou com o mundo das vivências subjetivas *próprias de cada um*.⁸⁰

Na hipótese de ocorrer a situação acima ilustrada por Habermas (a rejeição a um ato de fala) a base das pretensões de validade forjada a partir do entendimento passa a ser questionadas devido ao fato que a relação entre falante e ouvinte não é plenamente satisfeita segundo as condições estabelecidas nas pretensões. A situação relatada na hipótese acima

⁷⁹ “Entendimiento (*Verständigung*) significa la “obtención de un acuerdo” (*Einigung*) entre los participantes en la comunicación acerca de la validez de una emisión o manifestación; y acuerdo (*Einverständnis*) significa el reconocimiento intersubjetivo de la pretensión de validez que el hablante vincula con ella. (HABERMAS, TAC II, pag. 598).

⁸⁰ “Quien rechaza la oferta hecha con un acto de habla que ha entendido, cuestiona por lo menos una de estas pretensiones de validez. Cuando el hablante rechaza un acto de habla por no considerarlo normativamente correcto, por considerarlo no verdadero, o por considerarlo no veraz, lo que está expresando con su «no» es que la emisión no cumple las funciones de asegurar una relación interpersonal, de servir a la exposición de un estado de cosas, o de manifestar vivencias subjetivas, y ello por no estar en concordancia, bien sea con *nuestro* mundo de relaciones interpersonales legitimamente ordenadas, o con el mundo de estados de cosas existentes, o con el mundo de vivencias subjetivas *propio de cada uno*” (HABERMAS, TAC I, pag. 355).

representa um problema para as pretensões da ação comunicativa de gerar um entendimento. As intenções e os pressupostos argumentativos do falante não satisfazem e o ouvinte não aceitou as condições apresentadas nos enunciados (ao menos uma ou mais das pretensões de validade inerentes ao ato de fala).

A solução proposta por Habermas remete a possibilidade de retornar ao âmago das próprias pretensões de validade e o caminho para a realização desta tarefa é o próprio discurso argumentativo

chamo *argumentação* o tipo de fala em que os participantes tematizam as pretensões de validade que se tornou duvidosa e tratam de desempenhá-las ou de recusá-las por meio de argumentos. Uma *argumentação* contém razões que estão conectadas de forma sistemática com a *pretensão de validade* da manifestação ou emissão problematizadas. A força de uma argumentação se mede em um contexto dado pela pertinência das razões.[...] a argumentação é capaz de convencer os participantes de um discurso, isto é, em si é capaz de motivá-los a aceitação da pretensão de validade em litígio.⁸¹

É possível identificar com clareza⁸² que na afirmação habermasiana os atos de fala pretendem gerar o entendimento e, para isso, permanecem conectados com as pretensões de validade e com a força da argumentação motivada racionalmente. O entendimento (*Verständigung*) é a meta a ser perseguida pelos falantes e ouvintes sob a perspectiva das pretensões de validade inerente a *inteligibilidade* da emissão ou manifestação, *verdade* do componente proposicional, a *adequação normativa* dos enunciados e a *veracidade* das intenções manifestas pelos falantes e sua reciprocidade em relação aos ouvintes.

A questão posta desafia a concepção de mundo da vida desenvolvido comunicativamente como o lugar aonde se processam e se concretizam as pretensões de validade. Apesar do mundo da vida manter uma conexão com a linguagem e o entendimento enquanto elementos presentes na sua estrutura. No entanto, o mundo da vida desempenha um

⁸¹ Llamo *argumentación* al tipo de habla en que los participantes tematizan las pretensiones de validez que se han vuelto dudosas y tratan de desempeñarlas o de recusarlas por medio de argumentos. Una *argumentación* contiene razones que están conectadas de forma sistemática con la *pretensión de validez* de la manifestación o emisión problematizadas. La fuerza de una argumentación se mide en un contexto dado por la pertinencia de las razones. [...] la argumentación es capaz de convencer a los participantes em un discurso, esto es, en si es capaz de motivarlos a la aceptación de la pretensión de validez en litígio (HABERMAS, TAC I, pag. 42).

⁸² Há uma diferença entre motivação para o agir - decorrente da força intrínseca às pretensões de validade dos atos de fala - e a motivação moral para o agir. É preciso identificar em ambos os níveis se é possível considerar a força motivacional como fraca ou suficientemente capaz para motivar a agir e para gerar as obrigações e responsabilidades, ou seja, se trata da motivação moral. Observe-se que na leitura de Apel essa estrutura do discurso argumentativo já possui um teor moral (o próprio princípio D já o possui para Apel).

papel fundamental seja em relação à própria proposta habermasiana de uma ética do discurso ou em relação a problemática da motivação e da responsabilidade enquanto objeto de investigação deste texto.

3.2.1 Mundo da vida: linguagem e entendimento

O objetivo deste tópico não é o de recriar todo o histórico da concepção de mundo da vida (*Lebenswelt*) a fim de esclarecer desde os seus fundamentos e o seu legado na História da Filosofia⁸³, mas de esclarecer alguns elementos apontados por Habermas a partir da ideia de utilizá-lo como base e complemento para a ação comunicativa. Nesta linha de interpretação, Habermas desenvolve uma concepção de mundo da vida que, ao mesmo tempo, comporta a estrutura e os conteúdos, ou seja, o mundo da vida é organizado e estruturado linguisticamente.

A questão da argumentação motivada racionalmente remete a uma das bases da própria ética do discurso situadas no mundo da vida enquanto um âmbito de relações sociais caracterizadas pela ação comunicativa nos processos interativos, mediados pela linguagem, e tomados como referência para orientar os projetos de ação e organizar as relações recíprocas. A esfera do mundo da vida representa um espaço no qual o falante e ouvinte enquanto membros de um processo comunicativo observam as pretensões de validade dos atos de fala nas relações linguisticamente mediadas.

O mundo da vida é o espaço onde efetivamente acontece a racionalidade comunicativa e, por isso, desempenha uma função complementar a ação comunicativa uma vez que “o mundo da vida o introduz provisoriamente e, por certo, desde a perspectiva de uma investigação reconstrutiva. Assim como constitui-se em um conceito complementar ao de ação comunicativa. Esta análise do mundo da vida é levada a cabo em termos de uma pragmática formal”.⁸⁴ Mas é preciso advertir que o mundo da vida é constituído comunicativamente ao “considerar a ação comunicativa como o meio através do qual se

⁸³ Em referência as discussões filosóficas que remetem a Wittgenstein, Husserl e Heidegger, entre outros.

⁸⁴ “El concepto de mundo da la vida lo introduce provisoriamente, y, por cierto, desde la perspectiva de una investigación reconstrutiva. Constituye un concepto complementario del de acción comunicativa. Este análisis del mundo de la vida efectuado em términos de pragmática formal” (HABERMAS, TAC II, pag. 596).

reproduz o mundo vivido em conjunto”.⁸⁵ As relações que ocorrem no mundo vivido assumem a forma da própria ação comunicativa no sentido de se constituírem como processos interativos mediados pela linguagem e utilizados pelos agentes para orientar os seus projetos de ação.

Habermas adota a base linguística a partir da relação linguagem - mundo como sustentáculo para a concepção de mundo da vida. A consciência do sujeito é constituída intersubjetivamente enquanto uma função da linguagem e, segundo Habermas, foi Wittgenstein que “efetuiu, sem vacilação alguma, o passo da filosofia da consciência à teoria da linguagem. [...] na linguagem mesma se tocam intenção e cumprimento da intenção”.⁸⁶ Neste âmbito é importante salientar que a estruturação do mundo da vida porta duas características fundamentais complementares, a saber: i) a primeira característica é a intersubjetividade (processo interativo das relações linguísticas); e, ii) a outra característica é a ação comunicativa voltada ao entendimento (os participantes dos procedimentos comunicativos concordam com as pretensões de validade inerentes nos seus enunciados linguísticos). Assim, a linguagem voltada ao entendimento (considerando as pretensões de validade que comportam os atos de fala em seu uso comunicativo) é portadora de uma característica essencial qualificada como

uma racionalidade mínima que é normativa. Essa racionalidade universal que deve ser aceita encontra suas raízes num dos elementos antropológicos que constituem a espécie, a saber, a interação, a linguagem, a intersubjetividade. Por isto é possível estabelecer um padrão mínimo de racionalidade comum às várias formas de vida, tarefa que cumpre a sua pragmática universal.⁸⁷

A condição essencial resume-se ao fato de que a intersubjetividade não pode ser pensada a partir da perspectiva individual devido ao fato de envolver um processo de comunicação. No sentido comparativo equivale a uma analogia com o que Wittgenstein denomina de “seguir uma regra”, a saber:

como no conceito de “seguir uma regra” não podemos partir da perspectiva de um sujeito individual, porque um tal conceito é necessariamente vinculado a, no mínimo, dois sujeitos capazes de linguagem e ação, isto é, capazes de compreender a regra e vinculá-la à ação do outro, assim também, em Habermas, a intersubjetividade

⁸⁵ HABERMAS, DFM, pag. 356.

⁸⁶ “efectuó, sin vacilación alguna el paso desde la filosofía de la conciencia a la teoría del lenguaje. [...] em el lenguaje mismo se tocan intención y cumplimiento de la intención” (HABERMAS, TACcep, pag. 64).

⁸⁷ DUTRA, 2005, pag. 80.

não pode ser pensada a partir da perspectiva da consciência, mas só a partir da comunicação, que também não pode ser pensada, para ele, a partir de uma consciência monológica⁸⁸.

O conceito de linguagem é inerente ao mundo da vida e este enquanto âmbito das relações sociais (evidências culturais e linguísticas) é fundamental para a racionalidade comunicativa devido ao fato do entendimento sobre as pretensões de validade gerar o *consenso de fundo*, ou seja, “o agir comunicativo está embutido num mundo da vida, responsável pela absorção dos riscos e pela proteção da retaguarda de um consenso de fundo”.⁸⁹ O consenso de fundo pressupõe o reconhecimento recíproco das quatro pretensões de validade conforme salienta Habermas:

descansa no reconhecimento recíproco de pelo menos as quatro pretensões de validade que os falantes competentes estabelecem uns frentes aos outros com cada um de seus atos de fala. Pretende-se a *inteligibilidade* da emissão ou manifestação, a *verdade* de seu componente proposicional, a *rectitude* de seu componente realizativo e a *veracidade* da intenção que o falante manifesta.⁹⁰

Conforme Habermas assinala (*vide anexo C*) a linguagem, a cultura e a comunicação constituem os elementos básicos do mundo da vida enquanto o “lugar transcendental em que falante e ouvinte saem ao encontro”.⁹¹ Neste sentido, o mundo da vida é na sua essência intersubjetivo e Habermas pretende atribuir um suporte ao mesmo via a teoria da ação comunicativa. Esta é uma das características peculiares atribuídas pela concepção habermasiana de mundo da vida, pois além de descrever os jogos de linguagem ele pretende, via o processo comunicativo com vistas ao entendimento, construir os jogos de linguagem.

O mundo da vida sempre será o horizonte dos acordos estabelecidos sobre as pretensões de validade e havendo uma posição negativa frente a uma das pretensões de validade será necessário ativar o discurso para tematizar algo sobre o mundo. Além do mundo da vida fazer parte do contexto dos processos de entendimento e dos saberes partilhados intersubjetivamente é também o espaço para a apresentação destas razões. De qualquer modo

⁸⁸ DUTRA, 2005, pag. 73.

⁸⁹ HABERMAS, PPM, pag. 86.

⁹⁰ Segundo Habermas, o *consenso de fundo* “descansa en el reconocimiento recíproco de por lo menos cuatro pretensiones de validez que los hablantes competentes entablan unos frente a otros con cada uno de sus actos de habla. Se pretende la *inteligibilidad* de la emisión o manifestación, la *verdad* de su componente proposicional, la *rectitud* de su componente realizativo y la *veracidad* de la intención que el hablante manifiesta”. (HABERMAS, TACcep, pag. 98).

⁹¹ “el lugar transcendental em que hablante e oyente se salen al encuentro” (HABERMAS, TAC II, pag. 604).

o mundo da vida desempenha um papel de complementaridade ao de ação comunicativa, mas interligado com as condições formais do discurso e da argumentação enquanto pressupostos para a racionalidade comunicativa.

3.3 RACIONALIDADE COMUNICATIVA: DISCURSO E ARGUMENTAÇÃO

O discurso argumentativo sob a ótica de um produto pode ser delineado também como um produto que tem por objetivo a produção de argumentos por meio das propriedades inerentes e necessárias para a construção e as relações entre si. A questão que suscita é a de saber quais seriam estas propriedades intrínsecas a um argumento. A resposta apontada para a questão perpassa pelo exemplo citado pelo Habermas em relação ao catálogo dos pressupostos argumentativos como “as regras de uma lógica mínima”,⁹² ou seja, não-contradição e a identidade, por exemplo.

O discurso argumentativo a partir da ótica de um procedimento objetiva uma interação que, ao mesmo tempo, está submetida a uma regulação denominada de concorrência pelo melhor argumento, pois

a partir de pontos de vista *procedurais*, as argumentações aparecem, em seguida, como processos de entendimento mútuo que são regulados de tal maneira que proponentes e oponentes possam, numa atitude hipotética e liberados da pressão da ação e da experiência, examinar as pretensões de validade que se tornaram problemáticas. [...] pressupostos pragmáticos de uma forma especial da interação, a saber, tudo o que é necessário para uma busca cooperativa da verdade, organizada como uma competição, assim como, por exemplo, o reconhecimento da imputabilidade e da sinceridade de todos os participantes.⁹³

O discurso argumentativo na ótica de um processo é aquele que visa satisfazer as ditas “condições ideais” para a comunicação. A intenção habermasiana perpassa pela “situação de fala ideal” uma vez que no discurso argumentativo encontramos uma situação de fala que se “aproxima das condições ideais”⁹⁴ imune a repressão e a desigualdade, mas com a finalidade de prevalecer o melhor argumento.

⁹² HABERMAS, CMAC, pag. 109.

⁹³ HABERMAS, CMAC, pag. 110.

⁹⁴ HABERMAS, CMAC, pag. 111.

É importante salientar que nenhum desses três planos (a - *plano lógico-semântico*, b - *plano dialético dos procedimentos* e c - *plano retórico dos processos*) em sua execução separadamente consegue desenvolver as condições suficientemente para a análise do discurso argumentativo.⁹⁵ Para a construção de uma lógica da argumentação Habermas propõe uma possível distinção a partir de uma perspectiva externa (diferenciações institucionais, ex. Toulmin) e interna as quais se diferem segundo as pretensões de validade (internamente conectadas com razões). Seguindo a referida diferenciação Habermas chega a uma classificação dos discursos (“*formas de argumentação*”),⁹⁶ a saber, (Conforme figura, *vide* Anexo A):

- a) O discurso teórico: com pretensão à verdade ou eficácia das ações. Nesta seara é possível classificar como racional o discurso que profere opiniões fundamentadas e age com eficácia.
- b) O discurso prático: com pretensão à correção/retitude das normas de ação. Neste sentido é possível denominar de racional todo aquele discurso que justifica suas ações e julga com imparcialidade.
- c) Crítica estética: não dimensiona nenhuma pretensão específica. Desta forma, o discurso racional equivale a uma interpretação à luz dos valores *standards*.
- d) Crítica terapêutica: com pretensões voltadas à veracidade. Assim, racional é aquele discurso que consegue se libertar das ilusões.
- e) O discurso explicativo: com pretensões direcionadas à compreensibilidade. Neste sentido, pode ser denominado de racional aquele discurso dotado de inteligibilidade ou correção construtiva, ou seja, visa uma formação adequada das construções simbólicas e preza pela explicação o significado de suas expressões.

Ao analisar os discursos a partir dos critérios fixados por Habermas é possível confirmar como verdadeiros discursos (associados às pretensões universais de validade) os acima elencados nas linhas *a*, *b*, e *e*. A justificativa repousa no argumento de que somente as pretensões de verdade, de correção (retitude) e de inteligibilidade (compreensibilidade)

⁹⁵ Habermas absorve criticamente as propostas de Toulmin (2006).

⁹⁶ Cf. HABERMAS, TAC I, pag. 48.

podem ser consideradas universais⁹⁷ por exigir dos participantes, como ponto de partida, a condição de que a situação ideal de fala ocorre de modo aproximativo, pois “a situação ideal de fala não é nem um fenômeno empírico nem uma simples construção, senão uma suposição inevitável que reciprocamente nos fazemos nos discursos”.⁹⁸

As pretensões de validez diferem das pretensões de poder (neste caso uma posição de afirmação ou negação diante de um proferimento é uma manifestação do arbítrio e não necessariamente fundamentada, uma vez que a mesma se utiliza do potencial de sanção). Já em relação as pretensões de validez o sim ou o não é um indicativo de apoio ou não as razões de uma pretensão, ou seja, uma relação interna com razões. Desta forma, Habermas pretende estabelecer uma relação entre as pretensões de validez e a lógica da argumentação, pois “o sentido das correspondentes pretensões de validez diferenciadas pode então se explicitar especificando em termos de lógica da argumentação as condições sob as quais se pode fazer em cada caso semelhante demonstração”.⁹⁹

Na obra *Teoria da ação comunicativa*, Habermas vincula a questão da racionalidade à necessidade do desenvolvimento de uma teoria da argumentação que recebe uma significativa parcela de autonomia. A unidade destes diferentes momentos é auferida pelo procedimento enquanto prática argumentativa válida para os diferentes tipos de discurso. O procedimento se caracteriza por preservar duas condições essenciais: a força do melhor argumento e a motivação racional. O papel desempenhado pela situação ideal de fala é o de assegurar a simetria na possibilidade de participação nas atividades de comunicação.

No entanto, Habermas emite uma advertência em relação aos discursos e, diante das condições mencionadas acima, cabe observar que

os Discursos estão submetidos às limitações do espaço e do tempo e têm lugar em contextos sociais; visto que os participantes de argumentação não são caracteres inteligíveis e também não são motivados por outros motivos além do único aceitável, que é o da busca cooperativa da verdade; visto que os temas e as contribuições têm que ser ordenados, as relevâncias asseguradas, as competências avaliadas.¹⁰⁰

⁹⁷ Segundo Habermas é impossível encontrar uma espécie de “unidade da argumentação em geral”, ou seja, “não há um meta-discurso ao qual pudéssemos recuar para fundamentar a escolha entre formas diversas de argumentação” (HABERMAS, PEM, pag. 303).

⁹⁸ “la situación ideal de habla no es ni un fenómeno empírico ni una simple construcción, sino una suposición inevitable que reciprocamente nos hacemos em los discursos” (HABERMAS, TV, pag. 155).

⁹⁹ “El sentido de las correspondientes pretensiones de validez diferenciadas puede entonces explicitarse especificando em términos de la lógica de la argumentación las condiciones bajo las que puede hacerse em cada caso semejante demostración” (HABERMAS, TAC, pag. 67).

¹⁰⁰ HABERMAS, CMAC, pag. 114.

Diante deste cenário é preciso recorrer aos denominados *dispositivos institucionais* e a sua respectiva função atribuída de “neutralizar as limitações empíricas inevitáveis e as influências externas e internas evitáveis, de tal sorte que as condições idealizadas, já sempre pressupostas pelos participantes da argumentação possam ser preenchidas pelo menos numa aproximação suficiente”¹⁰¹. A necessidade de institucionalização do Discurso segue a linha da representação normativa, por exemplo, “os Discursos teóricos foram institucionalizados nas atividades científicas e os Discursos práticos, por exemplo, na atividade parlamentar”.¹⁰²

As condições postas servem como uma advertência para todos aqueles que ingressam em uma argumentação, ou seja, partir da pressuposição de que todo o conteúdo apresentado deve ser orientado pelas regras do discurso.¹⁰³ Para Habermas as regras do discurso atendem aos critérios dispostos conforme os três planos.

3.3.1 Os três planos de pressupostos do discurso

Segundo Habermas é necessário distinguir os três planos de pressupostos dos discursos argumentativos, a saber: a) os pressupostos no *plano lógico-semântico* dos produtos; b) os pressupostos do *plano dialético dos procedimentos* e c) os pressupostos do plano do *plano retórico dos processos*. Nesta seara Habermas recorre ao catálogo de pressupostos argumentativos elencados originariamente por R. Alexy,¹⁰⁴ e elencados conforme segue:

a) *Plano lógico-semântico (condições de sentido).*

“(1.1) A nenhum falante é lícito contradizer-se.

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

¹⁰¹ HABERMAS, CMAC, pag. 114.

¹⁰² HABERMAS, CMAC, pag. 115.

¹⁰³ Especificamente as elencadas em (3.1) e (3.2), pois significa que os participantes da argumentação necessitam preencher de forma suficiente, para fins de argumentação, as condições mencionadas.

¹⁰⁴ Cf. ALEXY. *Eine theorie des praktischen Diskurses* (1978), (apud HABERMAS, CMAC, pag.110).

(1.3) Não é lícito aos diferentes falantes usar a mesma expressão em sentidos diferentes”.¹⁰⁵

b) *Plano dialético dos procedimentos (condições de sinceridade).*

“(2.1) A todo falante só é lícito afirmar aquilo em que ele próprio acredita.

(2.2) Quem atacar um enunciado ou norma que não for objeto da discussão tem que indicar uma razão para isso.”¹⁰⁶

c) *Plano retórico dos processos (regras formais do discurso).*

“(3.1) É lícito a todo sujeito capaz de falar e agir participar de Discursos.

(3.2) a. É lícito a qualquer um problematizar qualquer asserção.

b. É lícito a qualquer um manifestar suas atitudes, desejos e necessidades.

(3.3) Não é lícito impedir falante algum, por uma coerção exercida dentro ou fora do Discurso, de valer-se de seus direitos estabelecidos em (3.1) e (3.2).”¹⁰⁷

Conforme o quadro apresentado acima por Habermas é possível identificar a incumbência atribuída para as regras estabelecidas no *plano lógico-semântico* de regular as *condições de sentido* das argumentações. Para as regras apresentadas no *plano dialético dos procedimentos* é reservada a função de regular as *condições de sinceridade* dos argumentos. No entanto, diante da referida estrutura estes dois planos mencionados acima não cumprem com a função de fornecer um ponto de *start* para uma possível fundamentação. A exigência básica estabelecida para as referidas *condições de sentido* e para as *condições de sinceridade* é a de atender a sua satisfação enquanto uma condição *sine qua non* em relação a finalidade de atribuir validade para uma argumentação. Na hipótese de não atender/satisfazer a uma destas condições inevitavelmente afeta a possibilidade de caracterizar a argumentação como um discurso ou até mesmo a argumentação em relação a sua pretensão de validade.

O *plano retórico dos processos* cumpre um papel específico em relação a possibilidade de fundamentação do princípio (U), pois neste nível é possível identificar as

¹⁰⁵ HABERMAS, CMAC, pag. 109.

¹⁰⁶ HABERMAS, CMAC, pag. 110.

¹⁰⁷ HABERMAS, CMAC, pag. 111.

regras formais do discurso que operam como condições essenciais para delinear a participação dos falantes no discurso prático. Aqui reside um ponto importante da proposta habermasiana, a saber, as regras fixadas no *plano retórico dos processos* visam assegurar para todos os sujeitos portadores da capacidade argumentativa as seguintes condições:

- a- o direito de acesso universal ao Discurso expresso em (3.1) mediante a condição de dispor da capacidade de participar, pois “a regra (3.1) determina o círculo dos participantes potenciais no sentido de uma inclusão de todos os sujeitos, sem exceção, que disponham da capacidade de participar em argumentações”;¹⁰⁸
- b- o direito de igualdade de chances referido em (3.2) de participar e contribuir para a argumentação, pois “a regra (3.2) assegura a todos os participantes chances iguais de contribuir para a argumentação e de fazer valer seus próprios argumentos”;¹⁰⁹
- c- a exigência de condições de comunicação afixada em (3.3) que sejam suficientemente capazes de assegurar os direitos listados anteriormente, pois

a regra (3.3) exige condições de comunicação que tornem possível o prevailecimento tanto do direito a um acesso universal ao Discurso, quanto do direito a chances iguais de participar dele, sem qualquer repressão, por sutil e dissimulada que seja (e, por isso, de maneira igualitária).¹¹⁰

A partir destas condições estabelecidas é possível delinear as condições do princípio(U) e, a primeira condição apontada, remete a necessidade de atender aos pressupostos elencados nos dois primeiros planos (*plano lógico-semântico* e *plano dialético dos procedimentos*) enquanto uma condição mínima a ser atendida para que uma argumentação obtenha validade. O princípio (U) desempenha a função uma regra de argumentação em discursos práticos e, devido a esta condição, ele deve emergir como consequência do *plano retórico dos processos*. Este plano é um terreno fértil devido aos pressupostos argumentativos e, principalmente, procedimentais dado que “o objetivo, agora, não deve ser privilegiar definitivamente uma forma ideal da comunicação (o que, de fato, prejudicaria todo o resto), é preciso mostrar que, no caso das regras do Discurso, não se trata simplesmente de convenções, mas de pressupostos inevitáveis”.¹¹¹

¹⁰⁸ HABERMAS, CMAC, pag. 112.

¹⁰⁹ HABERMAS, CMAC, pag. 112.

¹¹⁰ HABERMAS, CMAC, pag. 112.

¹¹¹ HABERMAS, CMAC, pag. 112.

Após delinear as pressuposições argumentativas procedimentais Habermas encontra as condições favoráveis para estabelecer (U) devido ao fato de que

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); e se, além disso compreendemos as normas justificadas como regrando 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’. Pois, das mencionadas regras do Discurso resulta que uma norma controversa só pode encontrar assentimento entre os participantes de um Discurso prático, se ‘U’ é aceito.¹¹²

Todo participante, ao ingressar em um discurso e ao aceitar as regras/procedimentos para o mesmo, não poderá negar a validade de (U) sem imergir em uma contradição performativa, pois estaria negando os pressupostos básicos (argumentação, regras e procedimento) elencados no *plano retórico dos processos* e, assim, invalidaria inclusive a sua própria participação no discurso. Conforme Habermas ressalta os pressupostos elencados neste plano não são objetos do próprio desejo, mas pressupostos inevitáveis enquanto condições fixadas pelo próprio discurso. Por isso, não resultam “simplesmente de meras *convenções*, mas de pressuposições inevitáveis”.¹¹³ Ao aceitar participar de uma argumentação o sujeito já manifestou o seu aceite implícito em relação ao *plano retórico dos processos*, neste sentido, a recomendação é a de evitar a autocontradição performativa¹¹⁴ em procedimentos discursivos. A referida orientação está respaldada na tentativa de fundamentação do princípio (U) “por via da derivação pragmático-transcendental a partir de pressuposições argumentativas”.¹¹⁵

O projeto habermasiano de legitimação das normas morais perpassa pelo princípio (D) que não pertence a lógica do discurso prático propriamente dita e, pelo princípio (U) enquanto: a) uma regra da argumentação moral e, ao mesmo tempo, b) em um critério de validação intersubjetivo de normas morais. Em relação a última condição citada há necessidade do reconhecimento de todos os possíveis concernidos para que uma pretensão

¹¹² HABERMAS, CMAC, pag. 115.

¹¹³ HABERMAS, CMAC, pag. 112.

¹¹⁴ Segundo Habermas a forma da refutação performativa foi descrita por Apel como “aquilo que não posso contestar sem cometer uma autocontradição atual 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 da linguagem da argumentação deva conservar seu sentido” (APEL *apud* HABERMAS, CMAC, pag. 103).

¹¹⁵ HABERMAS, CMAC, pag. 115.

normativa obtenha validade enquanto norma moral. Mas cabe advertir também que para qualquer norma é necessário obter o assentimento de todos os concernidos somente se o discurso prático for guiado pelo princípio (U).

Portanto, os três planos de pressupostos dos discursos argumentativos (*plano lógico-semântico* dos produtos, *plano dialético dos procedimentos* e *plano do plano retórico dos processos*) fornecem as condições operacionais dos discursos em formas de regras com o intuito de auferir validade aos mesmos diante de uma comunidade de comunicação e das situações de fala.

3.4 RACIONALIDADE COMUNICATIVA: COMUNIDADE IDEAL DE COMUNICAÇÃO E A SITUAÇÃO IDEAL DE FALA

Na primeira página da Introdução da obra filosófica intitulada *Teoria da ação comunicativa (Theorie des Kommunikativen Handelns)* Habermas estabelece as condições para a racionalidade comunicativa quando especifica que

a racionalidade das opiniões e das ações é um tema e tradicionalmente tem sido tratado na 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.¹¹⁶

Habermas atribui para a concepção de racionalidade comunicativa a possibilidade do entendimento (busca de um acordo racional a partir do reconhecimento recíproco das pretensões de validade) sob a perspectiva dos sujeitos na condição de habilitados a utilizar a linguagem e a ação com o intuito de produzir os consensos via o melhor argumento. A referida tarefa é reservada a pragmática universal que recebe a incumbência de reconstruir as condições de possibilidade do entendimento.

¹¹⁶ “La racionalidad de las opiniones y de las acciones es un tema que tradicionalmente se há venido tratando en filosofía. Puede incluso decirse que el pensamiento filosófico nace del convertirse en reflexiva la razón encarnada em el conocimiento, em el habla y em las acciones. El tema fundamental de La filosofía és la razón” (HABERMAS, TAC I, pag. 23).

A questão que desafia a teoria da racionalidade comunicativa de Habermas remete a possibilidade de justificar a concepção de uma comunidade ideal de comunicação, pois não é possível aceitar um critério de verdade independente do discurso e, para dar conta desta tarefa, é necessária, portanto uma concepção normativa de comunidade ideal. O ponto de partida é o entendimento enquanto um *telos* da fala e para viabilizá-lo os participantes de um discurso necessitam admitir determinadas condições que regram a participação na argumentação. Estas condições operam como pressupostos e assumem uma situação ideal de fala uma vez que

se refere aqueles pressupostos da comunicação que cada um de nos intuitivamente tem de fazer, sempre que quiser participar seriamente em uma argumentação. A afirmação é que aqueles que se sentem a si mesmos como participantes em uma argumentação, [...] supõe em comum que a situação de fala efetiva cumpre determinadas condições, que, com efeito, são bem exigentes.¹¹⁷

É possível estabelecer um paralelo entre os acordos históricos e contingências e, por outro lado, ao emitir um ato de fala também tem de admitir determinadas condições implícitas na argumentação. Estas condições operam na condição de pressupostos para o entendimento e, pelo fato de possuir um sentido transcendental, almejam uma situação ideal. Portanto, na condição de fixar o entendimento como o *telos* do agir comunicativo, seja para discursos práticos e teóricos, a situação ilustrada em tela exige uma situação ideal de fala (na qual os participantes do discurso encontram-se em condições de igualdade).

3.4.1 A situação ideal de fala e suas condições

Habermas aponta dois aspectos importantes para a situação ideal de fala: i) o primeiro remete “a situação de fala em que as comunicações não só não vêm perturbadas por inflexos externos contingentes, como tampouco por coações que resultam da própria estrutura da comunicação”; e o outro aspecto ii) refere-se a questão de que “a estrutura da comunicação deixa de gerar coações só se para todos os participantes no discurso está dada uma

¹¹⁷ “se refiere a aquellos presupuestos de la comunicacion que cada uno de nosotros intuitivamente tiene que hacer, siempre que quiere participar seriamente en una argumentacion. La afirmacion es que aquellos que se entienden a si mismos com participantes en una argumentacion [...] suponen en común que la situacion de habla efectiva cumple determinadas condiciones, que con efecto, son bien exigentes” (HABERMAS, TACcep, pag. 442)

distribuição simétrica das oportunidades de eleger e executar atos de fala”.¹¹⁸ O objetivo de Habermas com a situação ideal de fala é excluir as distorções sistemáticas da comunicação em nome de uma simetria (em termos de condições sob o denominador de regras válidas para os participantes) enquanto condição de possibilidade para alcançar o consenso.

A tese apresentada por Habermas considera que o consenso discursivo é motivado racionalmente e “*a antecipação de uma situação ideal de fala é o que garante que podemos associar a um consenso alcançado faticamente a pretensão de ser um consenso racional*”.¹¹⁹ A situação ideal de fala não é um conceito existente, um princípio com uma função regulativa, por exemplo, mas algo inerente aos discursos, ou seja, na situação ideal de fala “a ‘força do melhor argumento’ não é de natureza lógica, nem empírica, mas motivacional”.¹²⁰ Para evitar o consenso inválido (obtido a partir da não observância a situação ideal de fala) Habermas propõe algumas condições para uma simetria universal na situação ideal de fala.

As referidas condições seguem um critério de divisão entre: a) “triviais”¹²¹ (1 e 2) e b) “não triviais”¹²² (3 e 4):

- 1) Todos os participantes potenciais de um discurso devem ter as mesmas oportunidades de praticar atos de fala comunicativos, a fim de poder iniciar, em cada momento, um discurso e perpetuá-lo por meio de intervenções, réplicas, perguntas e respostas;
- 2) Todos os participantes do discurso devem ter as mesmas oportunidades de apresentar interpretações, afirmações, recomendações, explicações e justificativas e de questionar, justificar ou refutar suas pretensões de validade, de maneira que nenhuma opinião prévia possa, a longo prazo, subtrair-se à tematização e à crítica;

¹¹⁸ “una situación de habla en que las comunicaciones no solamente no vienen impedidas por influjos externos contingentes, sino tampoco por las coacciones que se siguen de la propia estructura de la comunicacion” [...] La estructura de la comunicacion deja de generar coacciones solo si para todos los participantes en el discurso está dada una distribucion simétrica de las oportunidades de elgir y ejecutar actos de habla” (HABERMAS, TV, pag. 153).

¹¹⁹ “La anticipacion de una situacion ideal de habla es lo que garantiza que podemos asociar a un consenso alcanzado fácticamente la pretension de ser um consenso racional” (HABERMAS, TACcep, pag. 105).

¹²⁰ PINZANI, 2009, pag. 93.

¹²¹ Segundo Habermas o objetivo da situação ideal de fala é o de excluir as distorções sistemáticas da comunicação ao propor para os participantes do discurso uma distribuição simétrica das oportunidades de eleger e executar os atos de fala a fim de gerar coações a partir da estrutura da comunicação. A partir desta exigência de simetria é possível exigir uma distribuição equitativa das oportunidades de eleger e executar os atos de fala, motivo pelo qual as situações ideais de fala tem de cumprir as condições triviais.

¹²² Segundo Habermas equivale àquelas condições para as quais as situações ideais de fala tem de cumprir para garantir que os indivíduos participem de um discurso e, não apenas imaginem desenvolver um discurso, sob as coações de uma ação. A situação ideal de fala exige determinações que referem aos discursos e que também afetam os contextos de ação, pois a liberação do discurso a respeito das coações das ação só é possível no contexto da ação comunicativa.

3) Para o discurso só se permite falantes que como agentes, quer dizer, nos contextos de ação, tenham iguais oportunidades de empregar atos de fala representativos, isto é, de expressar suas atitudes, sentimentos e desejos [...];

4) Para o discurso somente se permite falantes que como agentes tenham a mesma oportunidade de empregar atos de fala regulativos, quer dizer, de mandar e opor-se, de permitir e proibir, de fazer e retirar promessas, de dar razões e exigir-las. [...] ¹²³

No geral as condições mencionadas de 1 à 4 compõem os pressupostos da situação ideal de fala que devem ser cumpridos para obter lugar no discurso. Especificamente em relação ao postulado na condição 2 equivale ao igual direito de fala e descreve a propriedade formal que todos os discursos devem possuir para desenvolver a força de uma motivação racional. Por sua vez, o postulado na condição 3 remete a veracidade e também equivale a uma propriedade formal da ação comunicativa, mas a veracidade é exigida dos participantes do discurso prático para fins de desenvolver a força de uma motivação racional. Por isso, todo consenso gerado argumentativamente (diante das condições de uma situação ideal de fala) pode ser considerado um critério de desempenho da pretensão de validade. Assim um consenso racional, isto é, um consenso alcançado/obtido argumentativamente é, ao mesmo tempo, garantia de verdade.

Há uma dificuldade no que tange a possibilidade de delimitar quando as referidas condições realmente podem ser consideradas satisfeitas. A recomendação de Habermas é a de que em cada argumentação/discurso devemos submeter a uma situação ideal de fala (com valor normativo) para garantir que o melhor argumento prevaleça diante das condições estabelecidas. Nesta situação, o discurso pressupõe a simetria em relação a participação de todos os concernidos em uma argumentação com o objetivo de chegar ao consenso via o melhor argumento. A situação ideal de fala pressupõe que as pretensões de validade que compõem os atos de fala, sejam operacionalizadas por meio do discurso com garantias para a

¹²³ “1) Todos los participantes potenciales en un discurso tienen que tener la misma oportunidad de emplear actos de habla comunicativos, de suerte que en todo momento tengan la oportunidad tanto de abrir un discurso como de perpetuarlo mediante intervenciones y réplicas, preguntas y respuestas. 2) Todos los participantes en el discurso tienen que tener igual oportunidad de hacer interpretaciones, afirmaciones, recomendaciones, dar explicaciones y justificaciones y de problematizar, razonar o refutar las pretensiones de validez de ellas, de suerte que a la larga ningún prejuicio quede sustraído a la tematización y a la crítica. 3) Para el discurso sólo se permiten hablantes que como agentes, es decir, en los contextos de acción, tengan iguales oportunidades de emplear actos de habla representativos, eso es, de expresar sus actitudes, sentimientos y deseos. [...]. 4) Para el discurso solo se permiten hablantes que como agentes tengan la misma oportunidad de emplear actos de habla regulativos, es decir, de mandar y oponerse, de permitir y prohibir, de hacer y retirar promesas, de dar razón y exigirle.” (HABERMAS, TV, pag. 153-154).

participação em condições simétricas e isentas de qualquer coação (conforme observado acima).

A situação ideal de fala produz como critério de verdade o consenso racional e a edificação de uma comunidade ideal de fala só seria possível via a institucionalização das normas que garantem a simetria nas oportunidades dos atos de fala, ou seja, “os participantes da discussão não só se imaginam estar desenvolvendo uma discussão, quando na realidade estão se tornando prisioneiros de uma comunicação efetuada abaixo da coação da ação”.¹²⁴ É importante destacar que, neste caso em tela, é um exercício hipotético dado que na comunidade ideal de comunicação haveria apenas participantes que se orientariam nos discursos exclusivamente pelo melhor argumento e o consenso obtido seria o critério de verdade.

A situação ideal de fala permite o uso irrestrito dos atos de fala, mas é preciso considerar que o desempenho discursivo ocorre em relação à pretensão de verdade e em relação à pretensão de correção normativa, especificamente. Segundo Habermas a fundamentação ou a refutação da pretensão de verdade ocorre via discurso teórico nos diferentes níveis, a saber:

a) o primeiro nível remete a entrada no discurso – a ação orientada por uma pretensão de validade não questionada, isto é “consiste no trânsito desde o mandato/proibição problematizados, que representam eles mesmos as ações, a recomendações ou advertências, cuja controvertida pretensão de validade se converte em objeto do discurso”,¹²⁵

b) o segundo nível refere-se a fundamentação teórica para as problematizações do primeiro nível (discurso teórico), isto é “a justificação teórica dos mandatos/proibições problematizados, quer dizer, dar ao menos um argumento dentro de um sistema de linguagem exigido”,¹²⁶

¹²⁴ “los participantes en la discusión no solo se imaginen estar desarrollando una discusión, cuando en realidad están quedando prisioneros de una comunicación efectuada bajo las coacciones e la acción” (HABERMAS, TACcep, pag. 106).

¹²⁵ “consiste em el tránsito desde el mandato/prohibición problematizados, que representan ellos mismos acciones, a recomendaciones o advertencias, cuya a controvertida pretensión de validez se convierte en objeto del discurso” (HABERMAS, TV, pag. 151).

¹²⁶ “La justificación teórica de los mandatos/prohibiciones problematizados, es decir, en dar a lo menos un argumento dentro de un sistema de lenguaje elegido” (HABERMAS, TV, pag. 151).

c) o terceiro nível refere-se a possibilidade de revisão da fundamentação teórica do segundo nível, isto é “uma modificação no sistema de linguagem inicialmente eleito ou a uma ponderação da adequação de sistemas de linguagem alternativos”.¹²⁷

Com a situação ideal de fala Habermas pretende excluir as distorções da comunicação e orientar o ato de fala para o entendimento através da pretensão de validade. É justamente neste cenário dos atos de fala que Habermas desenvolve uma teoria discursiva da verdade e a possibilidade de uma fundamentação racional das normas na ética do discurso. E, também, a partir da condição de um acordo em relação às duas pretensões de validade: verdade e correção/retitude, como veremos a seguir.

3.4.2 A teoria da verdade e a pretensões de validade

No ensaio filosófico intitulado *Teorias da verdade (Wahrheitstheorien)* Habermas apresenta alguns elementos da teoria discursiva da verdade¹²⁸ e, apesar de não ser o objeto principal de estudo neste texto, será necessário resgatá-los em prol de uma concepção de verdade que se manifesta via argumentos. No início do ensaio Habermas lança a seguinte questão: “do que podemos dizer que é verdadeiro e falso?”¹²⁹ Os primeiros “candidatos” para responder à questão postada por Habermas apresentam-se como: “as orações (*Sätze*), as emissões (*Äusserungen*) e os enunciados (*Aussagen*)”.¹³⁰ Mas o encaminhamento proposto por Habermas para os primeiros candidatos acolhe uma sugestão advinda de Austin a respeito, ou

¹²⁷ “una modificación del sistema de lenguaje inicialmente elegido o a una ponderación de la adecuación de sistemas de lenguaje alternativos” (HABERMAS, TV, pag. 152).

¹²⁸ “A teoria discursiva da verdade não parte de orações básicas, mas elege como casos paradigmáticos aqueles enunciados hipoteticamente universais e modais que à primeira vista necessitam de fundamentação, aqueles enunciados contrafáticos e negativos aos quais o espírito humano deve seu progresso cognoscitivo”. “La teoría discursiva de la verdad no parte de oraciones básicas, sino que elige como casos paradigmáticos aquellos enunciados hipotéticamente universales y modales que ya a primera vista necesitan fundamentación, aquellos enunciados contrafcticos y negativos a los que el espíritu humano debe sus preogresos cognocitivos” (HABERMAS, TACcep, pag. 467).

¹²⁹ “de que podemos decir que es verdadero o falso?” (HABERMAS, TV, pag. 113).

¹³⁰ “las oraciones (*Sätze*), las emisiones (*Äusserungen*) y los enunciados (*Aussagen*)” (HABERMAS, TV, pag. 113).

seja, “não as orações, senão determinadas classes de emissões, a saber: as afirmações (*assertions, statements*) como aquilo que podemos chamar verdadeiro ou falso”.¹³¹

A segunda questão que Habermas pretende esclarecer é apontada pela teoria da verdade como redundância. Se em todas as proposições com a forma básica “*p é verdadeiro*”, a expressão “é verdadeiro” é logicamente supérflua, então não haveria necessidade de uma teoria da verdade. É neste contexto que Habermas distingue o âmbito do “agir” no qual “pressupomos as pretensões de validade implicadas nas emissões ou manifestações [...] para trocar informações”,¹³² do âmbito do “discurso” enquanto uma “forma de comunicação caracterizada pela argumentação, na qual se tornam tema as pretensões de validade que se tornaram problemáticas e se examina se são legítimas ou não”.¹³³ A motivação não suspensa é a da disponibilidade para o entendimento cooperativo.

A terceira questão apresentada refere-se a teoria da verdade como correspondência na qual “um fato é o que torna verdadeiro um enunciado, e assim dizemos que os enunciados refletem, descrevem, expressam, etc., fatos.”¹³⁴ A verdade como correspondência pressupõe que os enunciados verdadeiros devem corresponder a fatos. Neste sentido, os enunciados devem reproduzir os fatos preferencialmente no âmbito comunicativo do discurso no qual a verdade poderia equivaler a uma promessa de alcançar o consenso racional acerca do que é dito.

É importante destacar em relação as denominadas três “questões preliminares” apontadas por Habermas o que surge no horizonte, ou seja, uma concepção de consenso de fundo condicionada ao aceite das quatro pretensões de validez em relação “ao reconhecimento recíproco” que os falantes tem de aceitar mutuamente em cada um dos atos de fala, dado que “se pretende inteligibilidade para as emissões ou manifestações, verdade do conteúdo

¹³¹ “no las oraciones, sino determinadas clases de emisiones, a saber: las afirmaciones (*assertions, statements*) como aquello que podemos llamar verdadero o falso” (HABERMAS, TV, pag. 113).

¹³² “presuponemos las pretensiones de validez implicadas en las emisiones o manifestaciones [...] para intercambiar informaciones” (HABERMAS, TV, pag. 116).

¹³³ “forma de comunicación caracterizada por la argumentación, en la que se tornan tema las pretensiones de validez que se han vuelto problemáticas y se examina se son legítimas o no” (HABERMAS, PU, pag. 116).

¹³⁴ “um hecho es aquello que hace verdadero a um enunciado; de ahí que digamos que los enunciados reflejan, describen, expresan, etc, hechos” (HABERMAS, PU, pag. 117).

proposicional, a retitude (*Richtigkeit*)¹³⁵ de seu componente realizativo e a veracidade da intenção que o falante expressa”.¹³⁶

No entanto, é preciso considerar que nem todas as pretensões de validade podem ser fundamentadas discursivamente através dos argumentos conforme a hipótese apontada acima. Neste sentido, destaca-se que as *pretensões de veracidade*, por exemplo, “podem ser fundamentadas somente por meio das correspondentes ações (para demonstrar que a minha intenção é verídica devo agir de maneira consequente)”¹³⁷ e pressupõe as experiências interativas com as outras pessoas e seus enunciados ou manifestações. A intenção correspondente neste caso é crer em alguém. A *pretensão de inteligibilidade* por sua vez “pertence às condições da comunicação e, como tal, representa uma pretensão factualmente satisfeita desde o início (pressuponho que as minhas expressões linguísticas sejam compreensíveis para os ouvintes, já que eles falam o mesmo idioma)”.¹³⁸

Além das pretensões de validade já citadas (pretensão de veracidade e pretensão de inteligibilidade) há outras duas pretensões (pretensão de verdade e pretensão de retitude) e o desafio habermasiano reside em apresentar uma estruturação que seja suficientemente capaz de justificá-las. Um critério para justificar uma pretensão de validade, por exemplo, é o da possibilidade de comprovação intersubjetiva que automaticamente excluiria a certeza (por ser de caráter subjetivo e atrelado ao indivíduo). O caminho aponta para um fundamento na ordem dos argumentos (portanto no sentido oposto das experiências) uma vez que as expressões linguísticas podem ser classificadas como verdadeiras na medida em que em que é possível apresentar boas razões (*Gründe*) para a concepção de verdade.

A proposta consiste em justificar a pretensão de validade, no caso em tela a pretensão de verdade e a pretensão de retitude/correção normativa, mediante a possibilidade de oferecer boas razões (*Gründe*) e, com base nelas, alcançar um consenso. A questão que necessita de esclarecimentos é justamente a de o que se caracteriza como uma boa razão (*Gründe*) para a situação ilustrada? Diante deste desafio, Habermas recorre ao conceito de

¹³⁵ Algumas traduções equivalentes para o termo *Richtigkeit*: Retitude, normativo, legitimidade.

¹³⁶ “se pretende ineligibilidad para las emisiones o manifiestaciones, la verdad del contenido proposicional, la rectitud (*Richtigkeit*)de su componente realizativo y la veracidad de la intencion que el hablante expresa” (HABERMAS, PU, pag. 121-122).

¹³⁷ PINZANI, 2009, pag. 91.

¹³⁸ PINZANI, 2009, pag. 91. Pinzani utiliza o termo compreensibilidade.

racionalidade, pois é possível estabelecer uma analogia entre as denominadas boas razões (*Gründe*) como equivalentes as razões racionais (*vernünftige Gründe*) e, desse modo

a ideia de uma razão [*Vernunft*] universal é simplesmente introduzida em um outro nível em relação ao que acontece na tradicional filosofia da consciência: afinal, o que decide se uma razão [*Grund*] é digna de reconhecimento é a sua racionalidade, e não o mero consenso factual dos membros da comunidade linguística (como no caso da sociedade religiosa, na qual o apelo para a vontade divina é considerado razão aceitável). A razão [*Vernunft*], por conseguinte, parecer ser não somente uma instância intersubjetiva, mas também uma instância impessoal e supersubjetiva, que, afinal de contas, depende das particularidades dos idiomas particulares (e das sociedades particulares): o consenso fundamental do qual fala Habermas é aquele que pode ser alcançado sempre e em todo lugar, quando entramos em um discurso.¹³⁹

A questão fundamental decorrente deste procedimento remete a possibilidade de que o sujeito só poderá assegurar a validade das suas boas razões (*Gründe*) frente ao processo de entendimento intersubjetivo. E ao instituir o referido procedimento Habermas também indica o que constitui a força geradora de consenso nos argumentos. O ponto de partida é uma distinção entre objetividade e verdade. Pois a primeira é característica da experiência e aparece como adequação, mas não é idêntica a verdade proposicional; já a segunda – a verdade – se manifesta nas argumentações e se funda no consenso racional. A conclusão aponta para a hipótese de que a identidade de objetividade não é uma condição suficiente para esclarecer as condições de verdade e Habermas então parte em busca de uma teoria da verdade em função de que

se a verdade, porém, só se resolve no discurso, na linguagem, então o fim de uma teoria consensual da verdade é “esclarecer o que significa ‘desempenho’ ou resolução discursiva (*discursive Einlösung*) de pretensões de validade fundadas na experiência”. A lógica do discurso teórico visa a uma análise do desempenho de pretensões de validade visa alcançar um acordo mediante consenso.¹⁴⁰

Há uma questão de suma importância e que necessita de esclarecimentos, a saber, em que consiste a “força do argumento” capaz de proporcionar o consenso. Segundo Habermas a teoria consensual da verdade pretende explicar a coação exercida pelo melhor argumento via as propriedades formais do discurso (excluído o apelo às experiências) enquanto critério, dado que a própria “lógica do discurso é uma lógica pragmática. Investiga as propriedades formais da ordem da argumentação”.¹⁴¹ Entretanto, para demonstrar a força do argumento

¹³⁹ PINZANI, 2009, pag. 92.

¹⁴⁰ DUTRA, 2005, pag. 129.

¹⁴¹ “La lógica del discurso es una logica pragmática. Investiga las propiedades formales de los plexos de argumentacion” (HABERMAS, TV, pag. 140).

utilizaremos o exemplo ‘a bola é vermelha’, pois a verdade do conteúdo proposicional (a bola vermelha) remete ao apelo para a experiência (vejo a bola vermelha) e a discussão exclui o apelo à evidência para estabelecer como critério o melhor argumento para justificar a pretensão de verdade. Neste caso,

“o resultado de um discurso não pode ser decidido nem por coação lógica nem por coação empírica, senão pela “força do melhor argumento”. Esta força é o que chamamos *motivação racional*. Tem de ser esclarecida no marco de uma lógica do discurso”.¹⁴²

Compete a lógica do discurso¹⁴³ o estudo das regras formais pragmáticas da argumentação, pois os discursos seguem uma organização em que se apresentamos elementos na ordem da interpretação, afirmação, explicações e justificativas. E, neste caso, exigem razões (*Gründe*) para se chegar a uma convicção comum, uma vez que “um argumento é a razão que nos motiva a reconhecer a pretensão de validade de uma afirmação ou de uma norma/ou valoração”.¹⁴⁴ O argumento é justamente o próprio fundamento que motiva pela sua “força” a reconhecer o valor de validade de uma afirmação proposicional. É justamente a razão (*Gründe*) que direciona para um consenso de fundo devido à capacidade inerente aos argumentos de motivar racionalmente os sujeitos ao reconhecimento de uma pretensão de validade.

O processo formador do consenso segue uma sequência e como ideal regulador é *ad infinitum*, pois o que gera o mesmo é a cadeia dos atos de fala justificados. Já o acordo (*Einverständnis*) em si é um conceito normativo uma vez que a sua motivação racional é gerada pela força do melhor argumento e nunca a motivação na ordem da evidência empírica ou na ordem da necessidade lógica (conteúdo proposicional informativo). O consenso não é um procedimento para chegar a um resultado denominado verdade, mas é da própria natureza da pretensão de validade quando obtido sem coação, conforme assinalado acima. Assim “a

¹⁴² “el resultado de un discurso no puede decidirse ni por coaccion lógica ni por coaccion empírica, sino por la “fuerza del mejor argumento”. A esta fuerza es a lo que llamamos *motivacion racional*. Tiene que ser aclarada en el marco de una lógica del discurso” (HABERMAS, TV, pag. 140).

¹⁴³ “A lógica do discurso se distingue, assim da lógica de enunciados que define as regras para a construção e transformação de enunciados mantendo constantes seus valores de verdade, como da lógica transcendental que investiga os conceitos básicos (categorias) relevantes para a construção de objetos da experiência possível”. “La lógica del discurso se distingue, así de la lógica de enunciados que suministra las reglas para la construcción y transformación de enunciados manteniendo constantes sus valores de verdad, como de la lógica transcendental que investiga los conceptos de la experiencia posible”. (HABERMAS, TV, pag. 140).

¹⁴⁴ “un argumento es la razón que nos motiva a reconocer la pretension de validez de una afirmacion o de una norma /o valoracion” (HABERMAS, TV, pag. 141).

força geradora do de consenso é dada pelo princípio de universalização no âmbito das pretensões de normativas de validade e pelo princípio de indução no caso das pretensões de verdade”.¹⁴⁵

Os princípios da universalização e da indução permanecem conectados a “esquemas cognitivos” formados “pela interação entre subjetividade, mundo social e natureza”.¹⁴⁶ Os esquemas cognitivos não podem ser critério suficiente de verdade devido ao fato de que “nem os esquemas cognitivos nem os conceitos ou predicados podem ser verdadeiros ou falsos”,¹⁴⁷ pois eles podem ser adequados ou não. No entanto, não se pode confundir adequação (âmbito da cognição) com verdade (enquanto pretensão de validade exigida no enunciado em um ato de fala). A argumentação é possível em função de uma situação ideal de fala (Vide item 3.4.1 – *A situação ideal de fala e suas condições*) e, assim, é possível compatibilizar verdade e retitude/rectitude enquanto entendimento no nível do discurso (a pretensão de retitude é uma pretensão de validade possível de justificação) em decorrência de que “a teoria consensual da verdade está para mim em conexão com os fundamentos normativos de uma teoria crítica da sociedade e com os problemas de fundamentação da ética”.¹⁴⁸

Em relação a teoria consensual da verdade (que se estende também para a pretensão de retitude das normas) Habermas aponta quatro vantagens conforme elencadas a seguir:

- 1) “[...] de identificar a verdade e a retitude como pretensões de validade suscetíveis de desempenho discursivo”;¹⁴⁹
- 2) “[...] de distinguir entre sistemas nos quais fazemos experiências, transmitimos informações e executamos ações, e discursos nos quais podem esclarecer mediante argumentação pretensões de validade problematizadas”;¹⁵⁰

¹⁴⁵ DUTRA, 2005, pag. 131.

¹⁴⁶ DUTRA, 2005, pag. 131.

¹⁴⁷ “Ni los esquemas cognitivos ni los conceptos o predicados pueden ser verdaderos o falsos” (HABERMAS, TV, pag. 147).

¹⁴⁸ “La teoría consensual de la verdad está para mí en conexión con los fundamentos normativos de una teoría crítica de la sociedad y con los problemas de fundamentación de la ética” (HABERMAS, TV, pag. 119 – nota).

¹⁴⁹ “de identificar la verdad y la rectitud como pretensiones de validez susceptibles de desempeño discursivo” (HABERMAS, TV, pag. 131).

- 3) “[...] de distinguir entre pretensões intersubjetivas de validade e vivências de certeza, as quais só podem ser subjetivas”;¹⁵¹
- 4) “[...] de distinguir entre pretensões de validade suscetíveis de desempenho discursivo e não suscetíveis de desempenho discursivo”¹⁵².

As referidas “vantagens” citadas por Habermas consideram a distinção entre: i) consenso (*Einverständnis*) enquanto possibilidade de aceitação de uma pretensão de validade a partir de uma relação intersubjetiva com base nas boas razões (*Gründe*) e ii) entendimento (*Verständigung*) caracterizado pela aceitação de uma declaração adotando como referência as boas razões (*Gründe*) para o declarante. No entanto, em relação ao entendimento as razões consideradas boas razões (*Gründe*) pelo declarante levam em conta as suas próprias preferências e não sob o crivo de quem as aceita, neste caso o ouvinte. Há dois motivos para isso, ou seja: a) o primeiro motivo reside no fato de que o ouvinte não adota como suas as razões apresentadas pelo falante e, b) o segundo motivo reside em não aceitar as razões do falante para compartilhar.

Neste cenário, entram em cena as pretensões de validade (inteligibilidade, verdade, veracidade e retitude) presentes nos atos de fala. A possibilidade de uma assimetria entre as pretensões de validade (principalmente entre verdade e retitude) é visível no âmbito moral quando o dissenso normativo retratado nas diferentes concepções normativas resiste a possibilidade de um acordo intersubjetivo construído via discurso. O desafio reside em transformar o dissenso normativo (enquanto pluralismo moral e motivo de posições divergentes) em algo bom para todos. É desta forma que a retitude enquanto correção normativa pretende edificar, a partir da aceitabilidade das diferentes perspectivas, uma concepção moral sob a égide da justiça, ou seja, incluir de forma equânime todos os sujeitos. A justiça (na face da igualdade e da universalidade) abandona gradativamente a substancialidade para adotar o procedimentalismo sob a possibilidade de ser algo bom para

¹⁵⁰ “de distinguir entre sistemas em los que hacemos experiencias, transmitimos informaciones y ejecutamos acciones, y discursos en los que pueden aclararse mediante argumentacion pretensiones de validez problematizadas” (HABERMAS, TV, pag. 131).

¹⁵¹ “de distinguir entre pretensiones intersubjetivas de validez y vivencias de certeza, las cuales solo pueden ser subjetivas” (HABERMAS, TV, pag. 131).

¹⁵² “de distinguir entre pretensiones de validez susceptibles de desempeño discursivo y no susceptibles de desempeño discursivo”(HABERMAS, TV, pag. 131).

todos os afetados. É nesse sentido que a ética do discurso se apresenta como uma ética cognitivista, sustentando que é possível fundamentar os enunciados normativos.

O percurso para chegar até os princípios da ética discursiva pressupõe alguns elementos e algumas estratégias adotadas por Habermas. A ação orientada ao entendimento (via pragmática universal) segundo a qual os sujeitos orientam-se por pretensões de validade nos atos de fala é uma das bases. Para complementar, Habermas valendo-se dos recursos dos pressupostos comunicativos da ação comunicativa e as regras da argumentação na lógica do discurso como base, pretendem delimitar as condições para o consenso (*Einverständnis*) enquanto possibilidade de aceitação de uma pretensão de validade a partir de uma relação intersubjetiva com base nas boas razões (*Gründe*) e entendimento (*Verständigung*) caracterizado pela aceitação de uma declaração.

O trânsito para a fundamentação do princípio moral prevê algumas etapas segundo Habermas a começar pelo caráter deontológico atribuído a concepção moral e, em decorrência, esclarecer a pretensão de validade no âmbito normativo. Ao apresentar o princípio (U) enquanto regra de argumentação e como condição para a obtenção do consenso na esfera do discurso prático Habermas também propõe uma fundamentação para o princípio (U) a partir dos pressupostos da argumentação.

4 AS CONDIÇÕES FUNDAMENTAIS E OS PRESSUPOSTOS DO PRINCÍPIO (D) E (U)

Habermas assinala no ensaio filosófico *As objeções de Hegel a Kant também se aplicam à ética do discurso que* o projeto de uma ética do discurso perpassa inevitavelmente pela compreensão do caráter deontológico, cognitivista, formalista e universalista enquanto características fundamentais para compreender os seus dois momentos, ou seja, a) apresentar um princípio que permita resolver os conflitos de forma racional a partir de um procedimento; e, b) desenvolver uma proposta de fundamentação para esse princípio.

Às condições prévias para desenvolver o projeto impõem uma interpretação da ética do discurso dentro de determinados parâmetros como a analogia entre a fundamentação da legitimidade das normas e a verdade dos enunciados diante da possibilidade de justificar as

diferentes pretensões de validade por meio da argumentação. O cognitivismo da ética do discurso aparece quando na “justificação da pretensão de validade contida nas recomendações, já seja de normas de ação, ou de normas de valoração, é tão suscetível de exame discursivo como a justificação de pretensões de validade implicadas nas afirmações”.¹⁵³ A função dos argumentos reside justamente na possibilidade de convencer os participantes de um discurso, através da força exercida pelo melhor argumento, a reconhecer uma pretensão de validade ou a pretensão de retitude. Neste sentido, a justificação através do recurso da argumentação é um dos aspectos que caracteriza a ética do discurso enquanto uma ética cognitivista.¹⁵⁴

O outro aspecto deste projeto é a relação entre a fundamentação da ética do discurso e a pragmática universal a tal ponto de deduzir desta última as regras da própria ética do discurso, além da fundamentação das mesmas. Neste sentido, Habermas ratifica como base para a ética do discurso os pressupostos inerentes da fala de qualquer sujeito falante/participante e que devem ser cumpridos em uma argumentação voltada para o entendimento. A vontade racional se constitui argumentativamente pelo viés da força do melhor argumento (e nunca pela utilização da coação e/ou violência como meio) na qual os sujeitos cooperam em prol da verdade. A pretensão de validade normativa válida em uma argumentação adota como sustentáculo o consenso obtido por meio da argumentação. Dessa forma, as normas devem ser justificadas pelo discurso e, pelo simples fato de orientar-se por normas, transforma a própria ética do discurso em uma ética deontológica.

Em relação aos aspectos que devem ser destacados há outro que remete a possibilidade de as normas serem justificadas pelo discurso. O formalismo e o universalismo da ética do discurso não oferecem valores (uma espécie de decálogo para seguir) ou normas concretas, ou outros elementos preexistentes as vontades para orientá-las. A ética do discurso

¹⁵³ “justificación de la pretension de validez contenida en las recomendaciones, ya sea de normas de accion, o de normas de valoracion, es tan susceptible de examen discursivo con la justificacion de la pretension de validez implicada en las afirmaciones” (HABERMAS, TV, pag. 127).

¹⁵⁴ “Mediante o *sim* de todos os participantes da comunicação, há uma confirmação da expectativa particular e esta passa a ter validade intersubjetiva. Mediante o *não* de algum dos ouvintes, a expectativa pessoal do falante não alcança objetivação, ou seja, não consegue aprovação para passar da singularidade à universalidade, pois pelo menos um dos ouvintes não concorda com a expectativa do proponente. Se o oponente questiona a *pretensão de verdade* do autor do enunciado constatativo, recorre-se ao discurso teórico para tentar-se alcançar um acordo e restabelecer, assim, o entendimento que se encontra perturbado. Se a *pretensão de correção normativa* do autor de um enunciado regulativo é questionada, recorre-se ao *discurso prático* e tenta-se um acordo sobre a legitimidade da norma implícita naquele ato de fala”. (RAUBER, 1999, pag. 73).

fornecerá um critério para utilizá-lo como procedimento para todos poderem participar da criação ou da formação das normas válidas universalmente. Habermas estabelece uma regra enquanto procedimento discursivo para justificar uma pretensão de retitude e a observância da mesma garante que o acordo obtido pelos concernidos em um discurso seja racional, ou seja, “no círculo dos afetados se considera a pedra de toque o concernente a se uma norma pode contar com um assentimento fundado”.¹⁵⁵ O procedimento a que Habermas se refere é o discurso (a partir das regras incutidas no mesmo) e a sua função remete a possibilidade de chegar a um consenso. Desta forma, uma vontade tem de justificar utilizando como critério o princípio (U) às normas que segue e, pelo fato desta vontade delinear-se por meio da intersubjetividade da racionalidade comunicativa ela não poderá seguir outra norma a não ser a que carrega a condição de possibilidade de ser transformada em norma universalizada. A justificação de uma norma depende do processo de argumentação no qual

uma norma de ação só tem validade se todos os que podem ver-se afetados por ela (e pelos efeitos de sua aplicação) chegarem como participantes de um discurso prático, a um acordo (motivado racionalmente), acerca de se a norma há de entrar (ou seguir) em vigor, quer dizer, se tem de ortogar (ou há de seguir mantendo) validade social.¹⁵⁶

Há uma diferença categorial entre o discurso ideal e o discurso real e, é necessário considerar a referida diferença no sentido de que,

o discurso ideal é aquele no qual todos os concernidos podem participar, e que funciona por meio de regras específicas, as regras do discurso. Já que no caso de normas morais os concernidos são todos os seres humanos, a possibilidade de um discurso moral em condições ideais parece ficar excluído desde o início. Os discursos reais ocorrem sempre no horizonte do mundo da vida no qual as normas questionadas possuem vigência. A diferença entre discurso ideal e real não pode ser confundida, contudo, com a diferença entre discurso moral e ético (ou político).¹⁵⁷

A prioridade para resolver as questões morais reside no procedimento de apresentar razões universais capazes de produzir um acordo, a validade permanece atrelada a aceitabilidade de todos (já que as questões morais envolvem também aspectos de justiça, de solidariedade, de vida boa...). No entanto, as questões relacionadas à vida boa remetem ao horizonte do mundo da vida, portanto ao âmbito da ética. Nos dois âmbitos do discurso (moral

¹⁵⁵ “en el círculo de los afectados se considerara piedra de toque en lo concerniente a si una norma puede contar con un asentimiento fundado” (HABERMAS, TACcep, pag. 445).

¹⁵⁶ “una norma de accion solo tiene validez si todos los que pueden verse afectados por ella (y por los efectos de su aplicacion) llegasen como participantes em um discurso práctico a un acuerdo (racionalmente motivado) acerca de si la norma ha de entrar (o seguir) em vigor, es decir, si se le ha de ortogar (o ha de se seguir manteniendo) validad social” (HABERMAS, TACcep, pag. 445).

¹⁵⁷ PINZANI, 2009, pag. 125-6.

e ético) é necessário que os participantes sigam as regras do discurso, mas com uma diferença circunstancial, ou seja, no discurso moral os participantes são todos os seres humanos em condições de se manifestar acerca da aceitabilidade da norma, enquanto no discurso ético todos os participantes são membros de uma determinada comunidade ética (semelhante a situação dos discursos políticos – reservada aos membros de uma determinada comunidade).

A teoria do discurso visa reconstruir o aspecto moral e apresentar uma resposta a questão de como normas justificadas podem ser aplicadas em determinadas situações (a justificação dá-se na roda do discurso e a aplicação fica a critério do agente), pois “o princípio moral é compreendido de tal maneira que exclui com inválidas as normas que não possam encontrar o assentimento qualificado de todos os concernidos possíveis”.¹⁵⁸ O discurso prático no âmbito moral deve ocorrer em condições próximas ou análogas as condições ideais, pois a legitimidade da norma é análoga a verdade dos enunciados (justificáveis por meio da argumentação) e exige o assentimento de todos os concernidos para “as normas fundamentadas discursivamente, fazem valer a um só tempo duas coisas: o conhecimento daquilo que a cada momento reside no interesse geral de todos e, também uma vontade geral que aprendeu em si mesma, sem repressão, a vontade de todos”.¹⁵⁹

Ao estabelecer o entendimento mútuo sobre pretensões de validade e utilizando-se do discurso argumentativo é possível chegar a universalização, pois “no discurso teórico, a ponte que serve para vencer a distância entre as observações singulares e as hipóteses universais é lançada por diversos cânones da indução. No discurso prático, é preciso um princípio-ponte correspondente.”¹⁶⁰ O desafio que reside nos discursos práticos é o de encontrar a conexão entre a expectativa normativa e a validade universal da norma que segundo Habermas deve ser exercida pelo que denomina de “princípio-ponte”, o princípio (U). A validade universal de uma norma só é possível em função do reconhecimento intersubjetivo da pretensão normativa diante das condições proporcionadas pelo discurso prático. Na situação em tela, Habermas se utiliza da analogia ao afirmar que “a propósito da lógica da argumentação moral conduzem imediatamente à necessidade de introduzir um princípio moral que, enquanto regra de argumentação, desempenha um papel equivalente ao do princípio da indução no Discurso da

¹⁵⁸ HABERMAS, CMAC, pag. 84.

¹⁵⁹ HABERMAS, PEM, pag. 15.

¹⁶⁰ HABERMAS, CMAC, pag. 83.

ciência empírica”.¹⁶¹ A solução apontada por Habermas mantém o foco da ética do discurso voltado para a universalidade.

A condição para a operacionalidade do discurso argumentativo é a da universalização¹⁶² que assegura “que somente sejam aceitas como válidas as normas que exprimem uma *vontade universal*”.¹⁶³ Neste quesito, Habermas se aproxima de Kant, ou seja, a universalidade é condição de validade para as normas morais mais especificamente o assentimento de todos os concernidos. É neste sentido que Habermas menciona o princípio-ponte como a forma de assegurar a condição de válidas para as normas que expressam uma vontade geral. O adendo que Habermas acrescenta e que ao mesmo tempo se diferencia da proposta kantiana é o fato de transferir o procedimento de validação de normas morais para a comunidade do discurso.¹⁶⁴ A perspectiva kantiana de um solipsismo (monológico e subjetivista) é substituída pela universalização como um processo dialógico do qual participam os sujeitos capazes de linguagem e ação.

A mudança de perspectiva é essencial em função de que

quando se tem presente a função coordenadora das ações que as pretensões de validez normativas desempenham na prática comunicativa cotidiana, percebe-se por que os problemas que devem ser resolvidos em argumentações morais não podem ser superados monologicamente, mas exigem um esforço de cooperação. Ao entrarem numa argumentação moral, os participantes prosseguem seu agir comunicativo numa atitude reflexiva com o objetivo de restaurar um consenso perturbado. As argumentações morais servem, pois, para dirimir consensualmente os conflitos de ação. Os conflitos no domínio das interações governadas por normas remontam imediatamente a um acordo normativo perturbado. A reparação só pode consistir, conseqüentemente, em assegurar o reconhecimento intersubjetivo para uma pretensão de validez inicialmente controversa e em seguida desproblematizada ou, então, para uma outra pretensão de validez que veio substituir a primeira.¹⁶⁵

No fragmento de texto transcrito acima fica claro que o objetivo de Habermas não reside em apresentar conteúdos específicos e, por isso, a proposta ética é classificada como formal. Este formalismo apresenta-se de maneira distinta do formalismo kantiano pelo fato de

¹⁶¹ HABERMAS, CMAC, pag. 83.

¹⁶² O sentido da universalidade remete a uma analogia utilizada pelo próprio Habermas na obra *Consciência moral e agir comunicativo* que remete a fórmula de uma “lei universal”, ou seja, “o imperativo categórico pode ser entendido como um princípio que exige a possibilidade de universalizar as *maneiras de agir* e as *máximas*, ou antes, os *interesses* que elas levam em conta” (HABERMAS, CMAC, pag. 84).

¹⁶³ HABERMAS, CMAC, pag. 84.

¹⁶⁴ “a racionalidade comunicativa é formada pela intersubjetividade linguisticamente mediada e é aí que se descobre o seu conteúdo normativo. Vontade racional é uma vontade cujo móvel de sua ação se encontra numa forma que poderia ser aceita por uma comunidade de comunicação com base em razões, portanto, por normas passíveis de universalização”. (DUTRA, 2005, pag. 158).

¹⁶⁵ HABERMAS, CMAC, pag. 87.

Habermas propor um procedimento alicerçado na racionalidade comunicativa como mecanismo para a resolução das pretensões normativas de validade. O procedimento dialógico de formação de juízo no discurso prático avalia a possibilidade de confirmar quais máximas podem adquirir validade universal mediante o assentimento de todos os possíveis concernidos.¹⁶⁶ O assentimento universal é a condição de validade de uma norma, pois

essa espécie de acordo dá expressão a uma *vontade comum*. Mas se as argumentações morais devem produzir um acordo desse gênero, não basta que o indivíduo reflita se poderia dar seu assentimento a uma norma. Não basta nem mesmo que todos os indivíduos, cada um por si, levem a cabo essa reflexão, para então registrar os seus votos. O que é preciso é, antes, uma argumentação “real” da qual participem cooperativamente os concernidos. Só um processo de entendimento mútuo intersubjetivo pode levar a um acordo que é de natureza reflexiva; só então os participantes podem saber que eles chegaram a uma convicção comum.¹⁶⁷

Habermas ressalta que ao ingressarem em uma argumentação moral os sujeitos tem também por objetivo restaurar os consensos perturbados, mas para levar adiante a referida tarefa é necessária uma atitude reflexiva na qual as argumentações morais convergem para a possibilidade de dirimir, por meio do consenso, os conflitos instaurados na ação. Eis um ponto nevrálgico da ética do discurso, a possibilidade de restabelecer o discurso em relação a uma norma controversa por meio de uma reflexão argumentativa. A referida condição só é viável na possibilidade de o consenso ser restabelecido a luz do princípio moral, ou seja, na condição do princípio (U) exercer o papel de uma regra da argumentação.

Ao introduzir o papel de regra de argumentação para o princípio (U) Habermas delimita duas situações, a saber: a) ao mesmo tempo em que o princípio (U) é uma condição de possibilidade necessária para uma argumentação que pretende validar normas morais, o mesmo princípio (U) trava a possibilidade das normas oriundas de interesses pessoais galgarem rumo a universalidade sem obter um acordo consensual a respeito; e, b) ao introduzir o princípio (U) Habermas também apresentará uma proposta de fundamentação para o mesmo apesar da sua dificuldade aparente. Apesar dos dois pontos mencionados

¹⁶⁶ “ao invés de prescrever a todos os demais como válida uma máxima que eu quero que seja uma lei universal, tenho que apresentar minha máxima a todos os demais para o exame discursivo de sua pretensão de universalidade. O peso desloca-se daquilo que cada (indivíduo) pode querer sem contradição como lei universal para aquilo que todos querem de comum acordo reconhecer como norma universal” (McCARTHY *apud* HABERMAS, CMAC, pag. 88).

¹⁶⁷ HABERMAS, CMAC, pag. 87 -88.

manterem uma conexão há uma necessidade de analisá-los separadamente conforme retratado nos itens a seguir.

4.1 O PRINCÍPIO MORAL E A PROPOSTA DE FUNDAMENTAÇÃO DO PRINCÍPIO (U)

O objetivo de Habermas na ética do discurso é o de apresentar um princípio que desempenhe a sua função de (i) orientar os sujeitos na argumentação em relação a apresentação das boas razões para justificar as suas pretensões de validade e (ii) almejar uma validade universal para o referido princípio¹⁶⁸a partir de um projeto de fundamentação.¹⁶⁹ No ensaio filosófico *Notas pragmáticas para a fundamentação de uma ética do discurso* Habermas apresenta de forma detalhada a proposta da ética do discurso e o ponto de partida reside na ênfase depositada em dois aspectos importantes, a saber: a) a diferenciação em relação a Apel no que tange a questão da fundamentação. Apel enfatiza a possibilidade e a necessidade de uma fundamentação última para a ética, enquanto Habermas ao apresentar detalhes da sua versão para a ética do discurso também sinaliza a preferência para uma fundamentação mais fraca;¹⁷⁰b) a ética do discurso, na versão proposta por Habermas, resgata sua ênfase no cognitivismo ao “destacar a validade deontológica das normas e as pretensões de validade que erguemos com os atos de fala ligados a normas (ou regulativos) como constituindo aqueles fenômenos que uma ética filosófica tem de poder explicar”.¹⁷¹

¹⁶⁸ Uma das questões fundamentais do projeto habermasiano da ética do discurso é a de saber “como o princípio da universalização, que é o único a possibilitar nas questões práticas um acordo argumentativo pode ser, ele próprio fundamentado” (HABERMAS, CMAC, pag. 63). A resposta a referida questão remete ao programa habermasiano de fundamentação e a extração dos pressupostos da ética do discurso a partir da teoria da ação comunicativa até chegar ao argumento pragmático-transcendental e a fundamentação de (U).

¹⁶⁹ Em relação a proposta apresentada por Habermas de uma ética do discurso é preciso considerar alguns aspectos importantes em relação a sua possibilidade de fundamentação, ou seja: “A fundamentação da ética do discurso se dá, portanto, em quatro passos: 1. Apresentação de (U) como regra de argumentação; 2. Identificação de pressuposições pragmáticas da argumentação que sejam inevitáveis e possuam conteúdo normativo; 3. Explicitação do conteúdo normativo dessas pressuposições na forma de regra do discurso; 4. Demonstração do fato de que entre esses três passos subsiste uma relação de implicação material (não simplesmente lógica), no que diz respeito à justificação de normas” (PINZANI, 2009, pag. 132).

¹⁷⁰ Acerca da situação paradoxal da necessidade de um modelo de fundamentação para a ética do discurso, ou seja, a opção por um modelo de fundamentação filosófica última conforme proposto por Apel ou um programa de fundamentação da ética do discurso conforme proposto por Habermas, conferir CENCI, 2011. A referida distinção dos projetos de fundamentação não será objeto de análise neste texto.

¹⁷¹ HABERMAS, CMAC, pag. 62.

O objetivo proposto por Habermas é claro no sentido de desenvolver uma análise das condições que possibilitam uma avaliação imparcial (unicamente com base nas boas razões) das questões práticas, ou seja, “os fenômenos morais descobrem-se [...] a uma investigação formal pragmática do agir comunicativo, no qual os atores se orientam por pretensões de validade”.¹⁷²

Considerando as condições supracitadas é possível afirmar que para Habermas quando uma norma é problematizada ela terá que apresentar as devidas razões, neste caso significa apresentar as boas razões (*Gründe*), com o intuito de justificar a pretensão de validade inerente. No entanto, a execução desta tarefa só pode ser cumprida por meio de um discurso prático dotado da intenção de justificar as normas de ação (e o mesmo discurso pressupõe contrafaticamente as condições de uma situação ideal de fala). É justamente nesta direção que Habermas pretende apresentar (e fundamentar) um princípio que oriente a argumentação. Diante deste cenário também fica clara que a pretensão habermasiana na ética do discurso não é a de apresentar um decálogo com um conjunto de normas, mas o de apresentar um procedimento de justificação de normas a partir de duas condições: 1ª) dos planos de vida organizados comunicativamente no horizonte de uma comunidade e 2ª) mediados pela racionalidade comunicativa.

Ainda neste sentido, Habermas destaca que

no agir orientado para o acordo, apresentam-se implicitamente, “desde sempre”, pretensões de validade. Essas pretensões universais (ou seja, pretensões de compreensibilidade da expressão simbólica, de verdade do conteúdo proposicional, de veracidade das manifestações externas intencionais e de justeza do ato linguístico em referência a normas e valores válidos). Nessas pretensões de validade, a teoria da comunicação pode buscar uma pretensão de razão que é leve, mas obstinada, jamais reduzida ao silêncio, ainda que raramente satisfeita, e que certamente deve ser *de fato* reconhecida em todos os casos e todas as vezes em que se queira agir consensualmente. Se isso é idealismo, então é preciso dizer que ele faz parte, de modo altamente naturalista, das condições de reprodução de um gênero que deve conservar a sua própria vida através do trabalho e da interação, e, portanto, também por força de proposições capazes de verdade e de normas carentes de justificação.¹⁷³

Para uma devida análise da proposta de uma ética do discurso de Habermas será necessário considerar primeiramente a possibilidade de haver fenômenos morais (I) e na sequência demonstrar que as proposições morais comportam uma pretensão de validade

¹⁷² HABERMAS, CMAC, pag. 62.

¹⁷³ HABERMAS, PRMH, pag. 13.

análoga à verdade (II). Após atender esta demanda inicial, o foco estará voltado para apresentar o princípio (U) como o procedimento para resolver racionalmente as questões morais (III) e, conseqüentemente, a possibilidade de uma fundamentação para o princípio (U) (IV).

O ponto de partida (I) adotado por Habermas para demonstrar que há fenômenos morais reside no estudo realizado por Peter Strawson em relação à fenomenologia linguística da consciência moral no ensaio intitulado “*Freedom and Resentment*” (Liberdade e ressentimento). Ao abordar a fenomenologia do fato moral Strawson conclui que assumimos posições morais na vida cotidiana e que o mundo dos fenômenos morais é acessível a partir da perspectiva dos participantes de uma interação e, além disso, complementa afirmando que tais sentimentos apontam para critérios suprapessoais de avaliação. Habermas retoma a referida questão apontando que na fenomenologia do fato moral Strawson chega aos seguintes resultados:

- que no mundo dos fenômenos morais só se descobre a partir da atitude performativa dos participantes em interações;
- que os ressentimentos e as reações afetivas em geral remetem a critérios suprapessoais para a avaliação de normas e mandamentos;
- e que a justificação prático-moral de um modo de agir visa um *outro* aspecto, diferente da avaliação afetivamente neutra de relações meio-fim, mesmo que esta possa ser derivada de pontos de vista do bem-estar social.¹⁷⁴

As questões relacionadas à justificação prática exigem que se ofertem no mínimo razões (neste caso boas razões, razões racionais) com a possibilidade de reconhecê-las (em uma relação intersubjetiva) como verdadeiras. Isso significa que para os enunciados normativos proferidos ofertamos pretensões de validade com o intuito de apresentar boas razões para justificá-las. Portanto, posicionar-se de forma afirmativa ou negativa mediante o sim ou não e, pretender que o posicionamento exija uma justificativa racional, é admitir que existam fenômenos morais.

Nesta seara o que confere um caráter moral a uma norma de ação é justamente os aspectos da universalidade, da imparcialidade e da impessoalidade. A legitimação das normas morais e a possibilidade de universalização da norma de ação, na situação retratada em tela, não dependeriam da análise de alguns indivíduos, mas do assentimento de todos os possíveis

¹⁷⁴ HABERMAS, CMAC, pag. 70.

concernidos. O assentimento universal e não de alguns ou de um grupo é o que outorga, além da universalidade, a imparcialidade e a impessoalidade para as manifestações morais.

Em relação a possibilidade das proposições morais comportarem uma pretensão de validade análoga à verdade (II) é necessário resgatar o histórico da analogia proposta por Habermas, uma vez que as discussões acerca das questões práticas envolvem também uma discussão acerca das razões (boas razões ou razões racionais) e a sua pretensão de validade universal.

Conforme já demonstrado anteriormente (*Vide item 3.4 - Racionalidade comunicativa: comunidade ideal de comunicação e a situação ideal de fala*), na análise da racionalidade comunicativa com vistas ao entendimento, Habermas ressalta que todo ato de fala comporta pretensões de validade uma vez que elas permanecem atreladas e inegáveis à ação comunicativa no âmbito do mundo da vida segundo a pragmática (assim como a distinção entre as diferentes pretensões de validade - pretensões de verdade, retitude e veracidade).

Diante deste cenário Habermas destaca que

na vida cotidiana, associamos aos enunciados normativos pretensões de validade [...]. Se, por outro lado, as proposições normativas não são passíveis de verdade em sentido estrito, por conseguinte não *no mesmo sentido* em que os enunciados descritivos podem ser verdadeiros ou falsos, temos que colocar o problema de explicar o sentido de “verdade moral” [...]. Temos que partir da suposição mais fraca de uma pretensão de verdade *análoga à verdade*.¹⁷⁵

A pretensão de verdade permanece atrelada as proposições e a pretensão de retitude das ações está voltada para as normas, apesar da existência de uma possível assimetria, conforme salienta Habermas: “essa assimetria explica-se pelo fato de que as pretensões de verdade residem *apenas* em atos de fala, enquanto as pretensões de validade normativas têm sua sede primeiro em normas e *só de maneira derivada* em atos de fala”.¹⁷⁶

As pretensões de verdade residem “apenas”, dada ênfase apontada por Habermas, nas proposições e as pretensões de retitude reside nas normas e de maneira derivada¹⁷⁷ nos atos de

¹⁷⁵ HABERMAS, CMAC, pag. 77.

¹⁷⁶ HABERMAS, CMAC, pag. 81.

¹⁷⁷ Segundo Habermas “poderíamos, em todo caso, colocar as teorias, enquanto sistemas de nível superior de enunciados, ao lado das normas. Mas a questão se coloca se as teorias podem ser verdadeiras ou falsas no mesmo sentido que as descrições, predições e explicações delas deriváveis, enquanto que as normas são tão corretas ou incorretas como as ações pelas quais são realizadas ou infringidas” (HABERMAS, CMAC, pag. 134, nota 30).

fala. Motivo pelo qual os atos de fala regulativos se dirigem para as normas. É neste sentido que Habermas ressalta que o “mundo das normas” possui uma espécie de autonomia/independência, de objetividade em relação aos atos de fala constataivos, pois

para empregar um modo de falar ontológico, podemos reduzir essa assimetria ao fato de que as ordenações da sociedade, diante das quais podemos adotar um comportamento conforme ou desviante, não são constituídas independentemente de toda validade, como as ordenações da natureza, em face das quais só adotamos uma atitude objetivamente. A realidade social, a qual nos referimos com atos de fala regulativos, já está desde o início numa relação interna com pretensões de validade normativas. Ao contrário, as pretensões de verdade não são de modo algum inerentes às entidades elas próprias, mas aos atos de fala com que nos referimos às entidades no discurso constataivo de fatos, a fim de representar estados de coisas. Por um lado, o mundo das normas, graças às pretensões de validade normativas nele insertas, tem, em face dos atos de fala regulativos, uma espécie singular de objetividade, de que não desfruta o mundo dos fatos em face aos atos de fala constataivos. [...] Pois, por outro lado, as entidades e fatos são independentes, num sentido inteiramente distinto, de tudo aquilo que atribuímos ao mundo social na atitude e conformidade às normas. Assim, por exemplo, as normas dependem de que as relações interpessoais ordenadas de maneira legítima não cessem de ser reproduzidas.¹⁷⁸

A verdade dos enunciados se estabelece a partir da relação com a existência de um estado de coisas, já a validade de uma norma de ação não necessariamente constitui-se em uma garantia de que a mesma norma seja moral, neste caso, digna de reconhecimento.¹⁷⁹

Após resgatar o argumento habermasiano que demonstra que a moral comporta uma pretensão de validade análoga/similar à verdade, o foco a seguir volta-se para apresentar o princípio (U) como um procedimento que pretende resolver racionalmente (pelo fato de apresentar uma solução discursiva) as questões morais (III).

Na proposta da ética do discurso Habermas adota uma posição cognitivista ao propor um princípio como meio para resolver as controvérsias morais com o objetivo de justificar a pretensão de retitude de enunciados morais e que também seja capaz de distinguir as razões boas (válidas x inválidas). Em relação à pretensão de validade dos enunciados normativos Habermas adverte que é necessário

¹⁷⁸ HABERMAS, CMAC, pag. 81-82.

¹⁷⁹ É por este motivo que no âmbito da moral a condição de validade dos juízos morais sugere a imediata passagem o discurso prático uma vez que “há uma certa relação interna entre a existência de estados-de-coisas e a verdade das correspondentes proposições assertóricas, mas não entre a existência de estados de coisas e a *expectativa* de um determinado círculo de pessoas que essas proposições possam ser fundamentadas. Essa circunstância pode explicar por que a questão quanto às condições de validade dos juízos morais sugere imediatamente a passagem para uma lógica dos discursos práticos, a o passo que a questão pelas condições e validade de juízos empíricos exige considerações gnoseológicas e epistemológicas que são num primeiro momento independentes de uma lógica dos discursos teóricos” (HABERMAS, CMAC, pag. 83).

lembrar o papel das pretensões de validade normativas na prática cotidiana, a fim de explicar em que a pretensão deontológica, associada aos mandamentos e normas, se distingue da pretensão de validade assertórica e a fim de fundamentar por que é recomendável abordar a teoria moral sob a forma de uma investigação de argumentações morais.¹⁸⁰

Para reconhecer determinadas normas como universalmente válidas, Habermas apresenta o princípio (U) que também o denomina como princípio-ponte, ou seja, “o princípio da universalização (U) como princípio-ponte que torna possível o acordo em argumentações morais, aliás numa versão que exclui a aplicação monológica desta regra de argumentação”.¹⁸¹ Ao apresentar de forma provisória o princípio (U) (pois irá fundamentá-lo posteriormente) Habermas também pretende fixar um critério segundo o qual só podem ser consideradas válidas as normas que possam ser aceitas por todos os concernidos, ou seja, toda norma válida deve satisfazer a seguinte condição:

que as consequências e efeitos colaterais, que (previsivelmente) resultarem para a satisfação dos interesses de cada um dos indivíduos do fato de ser ela *universalmente* seguida, possam ser aceitos por *todos* os concernidos (e preferidos a todas as consequências das possibilidades alternativas e conhecidas de regram).¹⁸²

Os concernidos devem aceitar na situação particular as consequências e os efeitos colaterais devido à condição de universalidade. No entanto, Habermas emite uma advertência no sentido de evitar uma possível confusão em relação ao princípio da universalização (U) “no qual já se exprime a ideia fundamental de uma ética do Discurso”.¹⁸³ Assim, distingue o princípio (U) do princípio de uma ética do discurso (D), na qual “uma norma só deve pretender validade quando todos os que possam ser concernidos por ela cheguem (ou possam chegar), enquanto *participantes de um Discurso prático*, a um acordo quanto à validade dessa norma”.¹⁸⁴ Habermas também apresenta outra redação para o princípio (D) nos seguintes termos: “só podem reclamar validade as normas que encontrarem (ou possam encontrar) o assentimento de todos os concernidos enquanto participantes de um discurso prático”.¹⁸⁵

O princípio (D) pressupõe o princípio (U) enquanto uma condição para justificar a escolha de uma determinada norma, portanto a tarefa de fundamentar¹⁸⁶ o princípio (U) é

¹⁸⁰ HABERMAS, CMAC, pag. 78.

¹⁸¹ HABERMAS, CMAC, pag. 78.

¹⁸² HABERMAS, CMAC, pag. 86.

¹⁸³ HABERMAS, CMAC, pag. 86.

¹⁸⁴ HABERMAS, CMAC, pag. 86.

¹⁸⁵ HABERMAS, CMAC, pag. 115.

¹⁸⁶ “ao qual voltarei a propósito da fundamentação do *princípio da universalização (U)*” (HABERMAS, CMAC, pag. 86).

primordial. Apesar desta necessidade, o princípio (U) desempenha um papel importante em relação: a) a impessoalidade (“não basta que alguns *individuos* examinem”¹⁸⁷ pois a força reside na possibilidade de colocar-se no lugar dos outros); e b) a universalidade no que tange a validade das normas e a necessidade de serem aceitas por retratarem uma vontade universal, uma vez que “as normas válidas tem de *merecer* o reconhecimento por parte de *todos* os concernidos”.¹⁸⁸

Diante deste cenário é importante ressaltar que o princípio (U) foi planejado por Habermas com o intuito de brevar a possibilidade de uma aplicação monológica uma vez que o acordo gerado é uma expressão da vontade do todos os concernidos, conforme frisa Habermas

dei a (U) uma versão que exclui uma aplicação monológica desse princípio; ele só regula as argumentações entre diversos participantes e contém até mesmo a perspectiva para argumentações a serem realmente levadas a cabo, as quais estão admitidos como participantes todos os concernidos.¹⁸⁹

Se por um lado não é possível uma decisão monológica, por outro lado a decisão que envolve todos os concernidos necessita de uma argumentação, dessa forma necessita utilizar o discurso como meio.

Neste sentido é importante destacar a ênfase no universalismo e na imparcialidade (contra a atuação monológica) depositada por Habermas no princípio (U) a partir de uma comparação com outros dois projetos morais: a) a diferença em relação ao imperativo categórico de Kant¹⁹⁰ na perspectiva de que a vontade autônoma (monológica e subjetivista) é constituída a partir de uma reflexão solitária (solipsista) e isenta do caráter intersubjetivista; e b) uma diferença também em relação ao experimento mental do véu de ignorância conforme proposto por Rawls¹⁹¹ no qual o sujeito julga moralmente ao colocar-se em um estado originário fictício excluindo os diferenciais. Em ambos os projetos fica clara a atuação monológica do indivíduo como capaz de fundamentar as normas morais. É justamente em relação a este aspecto que Habermas pretende operar uma reformulação no sentido de que a

¹⁸⁷ HABERMAS, CMAC, pag. 85.

¹⁸⁸ HABERMAS, CMAC, pag. 85.

¹⁸⁹ HABERMAS, CMAC, pag. 86-87.

¹⁹⁰ Kant e o imperativo categórico na Fundamentação da metafísica dos costumes.

¹⁹¹ Rawls e o véu de ignorância em Uma teoria da justiça.

fundamentação das normas morais é uma tarefa que deve ser executada cooperativamente, ou seja, “exige um esforço de cooperação”¹⁹² por parte dos concernidos.

Em relação ao esforço cooperativo é importante destacar dois aspectos: a) o primeiro remete ao fato de que os sujeitos tem de estar convencidos de que é a melhor proposta para todos os envolvidos, pois uma das funções da argumentação é a de servir como meio para obter os acordos em relação as normas/regras dado que “essa espécie de acordo dá expressão a uma *vontade comum*”¹⁹³ e a norma justificada conforme esse processo “é ‘igualmente boa’ para cada um dos concernidos”¹⁹⁴; b) o segundo refere-se a possibilidade de determinar o caráter moral de uma norma de ação a partir das razões que a fundamentam sob a possibilidade de serem reconhecidas por todos, ou seja, um agir através do qual os participantes (re)constroem o consenso. Neste nível, não é suficiente que “cada um por si, leve a cabo essa reflexão, para então registrar”¹⁹⁵ se concordam ou não com a norma enquanto indivíduos. Habermas frisa que “o que é preciso é, antes, uma argumentação ‘real’, da qual participem cooperativamente os concernidos”¹⁹⁶ na qual prevalece a força do melhor argumento como a única coação¹⁹⁷ possível e a busca pelo entendimento como motivação. O consenso só é obtido por meio de um processo de entendimento intersubjetivo e não pode concordar com as inclinações ou os interesses pessoais. A motivação é racional e não “porque um acordo sobre questões teóricas ou morais-práticas não pode ser imposto nem dedutivamente nem por evidências empíricas”.¹⁹⁸

No entanto, há uma questão problemática que envolve a relação entre a participação e o interesse, pois

por um lado, só uma efetiva participação de cada pessoa concernida pode prevenir a deformação de perspectiva na interpretação dos respectivos interesses próprios pelos demais. Nesse sentido pragmático, cada qual é ele próprio, a instância última para a avaliação daquilo que é realmente de seu próprio interesse. Por outro lado, porém, a descrição segundo a qual cada um percebe seus interesses deve também permanecer acessível à crítica pelos demais. As necessidades são interpretadas à luz de valores

¹⁹² HABERMAS, CMAC, pag. 87.

¹⁹³ HABERMAS, CMAC, pag. 87.

¹⁹⁴ HABERMAS, CMAC, pag. 89.

¹⁹⁵ HABERMAS, CMAC, pag. 87-88.

¹⁹⁶ HABERMAS, CMAC, pag. 88.

¹⁹⁷ Para Habermas “o que de fato se exprime na validade deontica é a autoridade de uma vontade *universal, partilhada* por todos os concernidos, vontade esta que se despiu de toda qualidade imperativa e assumiu uma qualidade moral porque apela a um interesse universal que se pode constatar *discursivamente*, e que, por conseguinte, pode ser apreendido cognitivamente e discernido na perspectiva do participante (HABERMAS, CMAC, pag. 95).

¹⁹⁸ HABERMAS, CMAC, pag. 83.

culturais; e como estes são sempre partes integrantes de uma tradição partilhada intersubjetivamente, a revisão dos valores que presidem à interpretação das necessidades não pode de modo algum ser um assunto do qual os indivíduos disponham monologicamente.¹⁹⁹

O primeiro aspecto a destacar envolve o fato de que cada indivíduo é ele próprio a instância de avaliação do seu próprio interesse, porém deve estar ciente que o seu interesse, dentro de um processo de argumentação cooperativo, permanece acessível a crítica dos demais participantes. Ora, é preciso compatibilizar as necessidades e os valores partilhados dada a possibilidade de revisão intersubjetiva, pois

é obrigado a recorrer à ideia de um interesse bem-entendido ou reflexivo. Nem todo interesse vale, portanto, mas somente interesses que superem um exame mais acurado: daí a importância do confronto concreto com os outros e com a crítica que estes outros podem levantar contra as nossas preferências ou a nossa visão do interesse geral.²⁰⁰

A universalidade inculcada no princípio (U) não pode permanecer refém das inclinações ou dos interesses pessoais e, por isso, Habermas recorre a uma interpretação partilhada intersubjetivamente que permite a revisão de valores, pois “ficará claro, então, que a ideia de imparcialidade está *arraigada* nas estruturas da *própria* argumentação e não precisa ser *inserida* nela como um conteúdo normativo adicional”.²⁰¹

Desta forma, Habermas apresenta o princípio (U) como um procedimento que pretende resolver racionalmente as questões morais, porém

uma ética do Discurso sustenta-se ou cai por terra, portanto, com as duas suposições seguintes: (a) que as pretensões de validade normativas tenham um sentido cognitivo e possam ser tratadas como pretensões de verdade; (b) que a fundamentação de normas e mandamentos exija a efetuação de um discurso real e não seja possível monologicamente, sob a forma de uma argumentação hipotética desenvolvida em pensamento.²⁰²

Em relação a alínea (a) indicada no fragmento de texto acima, Habermas reforça o argumento acerca da possibilidade das pretensões de validade normativas serem tratadas em analogia com as pretensões de verdade. Em relação a alínea (b) indicada no fragmento de texto acima, remete a possibilidade de fundamentação do princípio (U) como uma tarefa

¹⁹⁹ HABERMAS, CMAC, pag. 88.

²⁰⁰ PINZANI, 2009, pag. 129.

²⁰¹ HABERMAS, CMAC, pag. 97.

²⁰² HABERMAS, CMAC, pag. 88.

importante para a ética do discurso a fim de encontrar um fundamento seguro²⁰³ dado que “a exigência de uma fundamentação do princípio moral não parece descabida”²⁰⁴

O ponto de partida (IV) para uma fundamentação do princípio (U) remete ao argumento desenvolvido por Hans Albert na obra intitulada *Tratado da razão crítica* mediante o chamado *trilema de Münchhausen*. Albert procura mostrar que toda tentativa de fundamentação de princípios morais implica em incorrer no trilema, uma vez que “consiste em ter de escolher entre três alternativas igualmente inaceitáveis, a saber, ou admitir um regresso infinito, ou romper arbitrariamente a cadeia de derivação ou, finalmente, proceder em círculos.”²⁰⁵ Para Habermas o trilema só se aplicaria a um modelo “semântico de fundamentação”²⁰⁶ e não ao modelo pragmático, p. ex. Não é este o modelo adotado por Habermas (valendo-se também dos trabalhos e das contribuições de Apel em relação ao modelo de fundamentação), pois os princípios da indução e o princípio da universalização (mais especificamente em relação a ética do discurso) enquanto princípios-ponte do processo de argumentação não remetem a uma fundamentação dedutiva, ou seja, “não se deve esperar para esses princípios-ponte eles próprios uma fundamentação dedutiva, que é a única alternativa no trilema de Münchhausen”.²⁰⁷

O princípio (U) funciona como uma ponte de transição dos interesses particulares para os interesses universais. A alternativa reside no ponto de vista de Apel por invalidar a objeção do trilema, pois “cabe sobretudo a K. O. Apel o mérito de haver desobstruído a dimensão entrementes soterrada na fundamentação não-dedutiva das normas éticas básicas. Apel renova o modo de fundamentação transcendental com os meios fornecidos pela pragmática linguística”.²⁰⁸

Habermas faz uso da estratégia argumentativa²⁰⁹ utilizada por Apel contra o *trilema de Münchhausen* introduzido por Albert, na qual Apel “vale-se de um modelo de

²⁰³ Há um debate interessante entre Habermas (CMAC, pag. 90-97) e Tugendhat (Problemas de la ética, pag. 128 ss) a respeito desta questão.

²⁰⁴ HABERMAS, CMAC, pag. 99.

²⁰⁵ HABERMAS, CMAC, pag. 101.

²⁰⁶ HABERMAS, CMAC, pag. 101.

²⁰⁷ HABERMAS, CMAC, pag. 101.

²⁰⁸ HABERMAS, CMAC, pag. 101.

²⁰⁹ “O argumento de Apel é o seguinte: o proponente afirma a validade universal de (U). Seu oponente recorre ao trilema de Münchhausen e diz que qualquer tentativa de fundamentar a validade universal de (U) não faz sentido. Contudo, ao entrar nessa argumentação, o oponente tem de compartilhar determinadas pressuposições – p. ex., regras lógicas – que ele tem de reconhecer como válidas; desta maneira, ele é

fundamentação não dedutivo a respeito das normas éticas. A sua importância estaria em ter desenvolvido a contradição performativa como método de fundamentação”.²¹⁰ Habermas justifica a utilização do argumento de Apel enquanto estratégia argumentativa pelo fato de que

neste ponto são importantes os trabalhos de K. O. Apel, que se ocupam principalmente de dois problemas: do modo daquelas fundamentações que se apóiam em reconstruções racionais de pressupostos universais e inevitáveis do conhecimento, da ação e do entendimento linguístico, assim como dos conteúdos normativos da estrutura da fala racional. Disto se segue as teses centrais de que o princípio da universalização pode “deduzir-se”, no sentido de uma fundamentação “pragmático-transcendental”, a partir dos pressupostos da argumentação.²¹¹

Apel ao introduzir a fundamentação não dedutiva, mas transcendental-pragmática dos princípios morais, apoiada em pressuposições da pragmática linguística visa uma estratégia de demonstrar as condições que possibilitam a argumentação. A questão envolve o sujeito capaz de falar e agir que participa de uma argumentação e também o próprio discurso argumentativo, ou seja, “não restringe a análise pressuposicional a argumentações *morais*, sim, aplica-se às condições da possibilidade do discurso argumentativo *em geral*”.²¹² O sujeito ao participar de uma argumentação tem de aceitar as pressuposições com conteúdo normativo e, o aceite, implica consequentemente em reconhecer a validade de determinados princípios normativos. Inclusive o sujeito que deseja ingressar em uma argumentação moral para refutar os argumentos deve reconhecer os princípios normativos, por exemplo, dado que a sua negativa é apresentada em termos argumentativos. Dessa forma, “ao entrar em uma argumentação todo sujeito capaz de fala e ação tem de aceitar pressupostos com conteúdos

obrigado a renunciar à sua posição, se não quiser incorrer a uma contradição performativa, isto é, uma contradição que se cria entre a assunção de uma determinada posição teórica (neste caso, a do falibilismo crítico) e uma determinada ação linguística (neste caso, aquela ligada à participação em uma argumentação). O falibilismo crítico que negue a existência de princípios universalmente válidos faz isso com base em tais princípios. Quem participa de uma argumentação reconhece com isso determinadas regras que ficam imunes a qualquer crítica (falibilismo) por serem os pressupostos de toda argumentação” (PINZANI, 2009, pag. 130).

²¹⁰ CENCI, 2011, pag. 140.

²¹¹ “En este punto son importantes los trabajos de K. O. Apel, que se ocupan principalmente de los problemas: del modo de aquellas fundamentaciones que se apoyan en reconstrucciones racionales de presuposiciones universales e inevitables del conocimiento, de la acción y del entendimiento lingüístico, así como del contenido normativo de la estructura formal del habla racional. De ellos se siguen las tesis centrales de que el principio de universalización puede “deducirse”, en el sentido de una fundamentación “pragmático-transcendental”, a partir de los presupuestos de la argumentación” (HABERMAS, TACcep, pag. 444-445).

²¹² HABERMAS, CMAC, pag. 107.

normativos, os quais são inevitáveis. Ao estabelecer o método da contradição performativa à argumentação em geral, Apel obteria como resultado um ponto de referência”²¹³.

O argumento habermasiano para a fundamentação do princípio (U) parte primeiramente do fato de não compartilhar plenamente o argumento pragmático-transcendental de Apel para, na sequência, reformulá-lo e apresentar uma versão²¹⁴ para a fundamentação na qual o princípio (U) já está intrínseco na argumentação. Apesar do ponto de partida ainda estar conectado a ideia de uma contradição performativa a ser evitada, Habermas pretende estender a cobertura para além dos atos de fala e das argumentações isoladas quando vislumbra a possibilidade de aplicar ao discurso argumentativo de uma forma em geral.

A fundamentação do princípio (U) parte do pressuposto que o mesmo funcione como uma regra de argumentação nos discursos práticos, dado que o próprio Habermas pretende “comprovar *como o princípio da universalização, que funciona como uma regra de argumentação, é implicado por pressuposições da argumentação em geral*”.²¹⁵ A comprovação do princípio (U) a partir dos pressupostos da argumentação, ou seja, dos pressupostos pragmático-transcendentais do entendimento, pois aceitar ou rejeitar os referidos pressupostos implica em presumir a validade do princípio (U). A “exigência está satisfeita, caso se possa mostrar”²¹⁶. Assim, a comprovação depositada no argumento pragmático-transcendental deve atentar para as seguintes condições: a) presumir a validade do princípio (U), “todo aquele que aceita as pressuposições comunicacionais universais e necessárias do discurso argumentativo e que sabe o que quer dizer justificar uma norma de ação tem que presumir implicitamente a validade do princípio da universalização”;²¹⁷ b) reconhecer as condições procedimentais, “todos os que empreendem seriamente a tentativa de resgatar

²¹³ CENCI, 2011, pag. 140-141.

²¹⁴ Segundo Habermas “a fundamentação exigida do princípio moral proposto poderia, por conseguinte, assumir a forma de que toda argumentação, não importa o contexto em que ela é levada à cabo, se baseia em pressuposições pragmáticas, de cujo conteúdo proposicional pode-se derivar o princípio da universalização ‘U’. [...] Finalmente, quero mostrar que essa fundamentação da ética do Discurso não pode assumir o valor posicional de uma fundamentação última e também por que não é preciso reclamar para ela esse status” (HABERMAS, CMAC, pag. 104).

²¹⁵ HABERMAS, CMAC, pag. 109.

²¹⁶ HABERMAS, CMAC, pag. 109.

²¹⁷ HABERMAS, CMAC, pag. 109.

discursivamente pretensões de validade normativas aceitam intuitivamente condições de procedimento que equivalem a um reconhecimento implícito de ‘U’.²¹⁸

Para explicitar as regras que também operam como condições de possibilidade para o entendimento Habermas, seguindo o cânon aristotélico, recorre²¹⁹ ao catálogo de pressuposições de argumentação elaborado pelo jurista Robert Alexy²²⁰ dividido em três grandes grupos (conforme apresentado no item 3.3.1 -*Os três planos de pressupostos do discurso*).

Neste sentido, ao resgatar discursivamente as pretensões de validade normativas os participantes aceitam também as condições do procedimento, ou seja, reconhecem o princípio (U). A fundamentação parte da concepção de que o entendimento é algo inerente e assim

o princípio de universalização pode ser fundamentado mediante uma derivação pragmático-transcendental que toma como ponto de partida para tal determinadas pressuposições argumentativas. Por conseguinte, (U) como regra de argumentação tem de ser distinguido: a) do princípio e das normas morais conteudísticas; b) do conteúdo normativo próprio das pressuposições da argumentação; c) do princípio (D) enquanto princípio da ética do discurso, mas que não faz parte da lógica da argumentação.²²¹

Habermas segue uma rigorosa distinção²²² entre o princípio (U) e o princípio (D), das normas básicas conteudísticas e das pressuposições argumentativas, pois “o único princípio moral é o referido princípio da universalização, que vale como regra de argumentação e pertence à lógica do Discurso prático”.²²³ Habermas pretende fornecer, via a ética do discurso, um procedimento para garantir a imparcialidade, a impessoalidade e a universalidade na formação dos juízos no âmbito do discurso práticos e para atender a referida pretensão o princípio (U) funciona no sentido de uma regra que elimina, a título de conteúdos não passíveis de universalização, todas as orientações axiológicas concretas”.²²⁴ Diante deste cenário é possível apontar que a ética do discurso é portadora da identidade de uma ética procedimental com uma tendência forte para as questões de justificação e

²¹⁸ HABERMAS, CMAC, pag. 115.

²¹⁹ É preciso registrar uma ressalva acerca da utilização do catálogo proposto por Alexy em relação ao fato de todos os discursos reais ter de satisfazer a tais regras. Segundo Habermas as condições são bem exigentes, bem próximas a uma situação ideal.

²²⁰ ALEXY, R. Eine Theorie des Praktischen Diskurses, *apud* HABERMAS, CMAC, pag. 109.

²²¹ CENCI, 2011, pag. 156.

²²² Segundo HABERMAS, CMAC, pag. 116.

²²³ HABERMAS, CMAC, pag. 116.

²²⁴ HABERMAS, CMAC, pag. 148.

com a fundamentação de ‘U’, a ética do Discurso volta-se contra suposições básicas das *éticas materiais*, que se orientam pelas questões da felicidade e privilegiam ontologicamente um tipo determinado, em cada caso, da vida ética. Ao destacar a esfera da validade deontológica das normas de ação, a ética do Discurso demarca o domínio do moralmente válido em face do domínio dos conteúdos de valor culturais. É só a partir deste ponto de vista estritamente deontológico da correção normativa ou da justiça que se podem filtrar, na massa de questões práticas, as que são acessíveis a uma decisão racional.²²⁵

Para Habermas o entendimento é inerente a ação comunicativa do mundo da vida e a lógica do discurso prático não têm por objetivo fornecer conteúdos específicos para orientar os agentes, o único objetivo é de fornecer um procedimento razoável e justo para resolver as situações limítrofes (conflitos morais). Entretanto, os conteúdos dos discursos práticos para a devida valoração (apreciação) residem no horizonte do mundo da vida, nas formas de vida concreta.

Dessa forma, a tarefa da ética do discurso passa a se concentrar na busca do assentimento dos concernidos, enquanto participantes de um discurso prático, para atribuir validade a uma norma. Há dois pontos importantes nesta tarefa: por um lado (i) os conteúdos discursivos oriundos do mundo da vida chegam de forma pré-interpretada pelo que Habermas denomina de “provincianismo de um determinado horizonte histórico”²²⁶, ou seja, os pactos locais e o seu incontestável impacto e possíveis problemas que gera na aplicação. No entanto, Habermas assinala que

esse discernimento reflexivo do hermenauta não invalida, contudo, a pretensão do princípio do Discurso, pretensão essa que transcende todos os pactos locais: pois a este princípio o participante da argumentação não pode se furtar enquanto, numa atitude performativa, levar a sério o sentido da validade deontológica das normas e não objetivá-las como fatos sociais ou como uma simples ocorrência no mundo. A força transcendental de uma pretensão de validade *entendida formalmente* também é eficaz empiricamente e *não* pode ser *ultrapassada* pelo discernimento reflexivo do hermenauta.²²⁷

Apesar dos conteúdos serem fornecidos pelas formas de vida e dotados de pré-interpretações, segundo estes contextos históricos,²²⁸ é preciso ir além destes elementos rumo a um critério de resolução destes conflitos.

²²⁵ HABERMAS, CMAC, pag. 148.

²²⁶ HABERMAS, CMAC, pag. 127.

²²⁷ HABERMAS, CMAC, pag. 127.

²²⁸ Para os participantes do discurso prático o mundo vivido apresenta-se com suas objetividades e certezas, ou seja, “para o participante do Discurso que examina hipóteses, a atualidade de seu contexto de experiências no mundo da vida empalidece; a normatividade das instituições existentes aparece-lhe tão refrangida quanto a objetividade das coisas e acontecimentos. No Discurso, percebemos o mundo vivido da prática comunicativa cotidiana com que a partir de uma retrospectiva artificial; pois à luz das pretensões de validade examinamos

Por outro lado, (ii) a ética do discurso pretende garantir a imparcialidade na formação dos juízos, razão pelo qual “não dá nenhuma orientação contedúísticas, mas sim um *procedimento* rico de pressupostos que deve garantir a imparcialidade da formação do juízo”.²²⁹ As questões morais podem ser decididas racionalmente a partir da possibilidade de universalizar as decisões por meio do procedimento argumentativo para o qual “o discurso prático é um processo, não para a produção de normas justificadas, mas para o exame da validade de normas consideradas hipoteticamente”.²³⁰ Para Habermas não é possível vincular e nem submeter o princípio (D) apenas às certezas do mundo vivido,²³¹ apesar de ser difícil negar que a concretude das normas no mundo vivido gera uma força motivadora uma vez que “no horizonte do mundo da vida, os juízos práticos tiram tanto a sua concretude quanto a sua força motivadora da ação”.²³² Isso implica considerar não apenas as boas razões aventadas na prática discursiva, mas também a força dos juízos práticos oriundos do mundo da vida. Aqui haveria o reconhecimento de dois níveis no que tange à motivação moral: um discursivo, outro pré-discursivo. Por isso, para suprir esta lacuna em relação a desmotivação gerada pela abstração Habermas refere-se a sociedade racionalizada enquanto capaz de transformá-la em ação.

A partir dos trabalhos de Kohlberg na obra intitulada *Essays on Moral Development* (Ensaio sobre o Desenvolvimento Moral)²³³ Habermas utiliza-se do estágio pós-convencional (*Vide Anexo H*) para a moral, pois “neste estágio, o juízo moral desliga-se dos pactos locais e da coloração histórica de uma forma de vida particular; ele não pode mais apelar para a validade desse contexto do mundo da vida”.²³⁴ O mundo da vida não é um fundamento inquestionável em relação aos conteúdos e a motivação para o agir, principalmente por se

hipoteticamente, o mundo das relações ordenadas institucionalmente vê-se *moralizado* de maneira análoga à maneira pela qual o mundo dos estados de coisas existentes é *teorizado*— o que até então valera inquestionavelmente como um fato ou como uma norma pode, agora, ser ou não ser o caso, pode ser válido ou não”. (HABERMAS, CMAC, pag. 129).

²²⁹ HABERMAS, CMAC, pag. 148.

²³⁰ HABERMAS, CMAC, pag. 148-149.

²³¹ “Sob o olhar moralizante e sem indulgência do participante do Discurso, essa totalidade perdeu sua validade nativa, a força normativa do factual ficou tolhida — as instituições que nos são familiares podem se tornar outros tantos casos de justiça problematizada. Diante deste olhar, o legado de normas tradicionais desintegrou-se, dividindo-se no que pode ser justificado a partir de princípios e naquilo que só conserva uma validade factual. A fusão no mundo da vida entre validade e validade social dissolveu-se” (HABERMAS, CMAC, pag. 130).

²³² HABERMAS, CMAC, pag. 131.

²³³ L. KOHLBERG. *Essays on Moral Development* (Ensaio sobre o Desenvolvimento Moral). 1981

²³⁴ HABERMAS, CMAC, pag. 131.

localizar no campo da ética. Para a moralidade em relação aos conteúdos e a motivação para o agir, até é possível afirmar que a sua gênese reside no mundo da vida, mas será justificado²³⁵ no âmbito da moralidade a partir de um procedimento argumentativo no qual “as respostas morais conservam tão-somente a força de motivação racional dos discernimentos”.²³⁶ Isso significa estabelecer um critério que possa ser utilizado na resolução de conflitos dado que “as morais universalistas dependem de formas de vida que sejam, de sua parte, a tal ponto ‘racionalizadas’, que possibilitem a aplicação inteligente de discernimentos morais universais e propiciem motivações para a transformação dos discernimentos em agir moral”.²³⁷

O princípio (U) não é portador de um conteúdo específico,²³⁸ pois a sua função remete a um aspecto processual, pois

(U) não corresponde, então, a um princípio com conteúdo ético, assim como (D) não corresponde ao conteúdo normativo das pressuposições da argumentação [...]. Ele se limita a dizer quando uma norma é capaz de obter consenso; ele afirma, com isso, quais são as condições para tal consenso. (D), ao contrário, afirma que uma norma deve obter o consenso de todos os concernidos; ele possui, portanto, caráter normativo.²³⁹

Realmente as normas de conteúdo devem ser validadas nos processos dialógicos dentro do seio de cada comunidade, ou seja, “todos os conteúdos, mesmo que concirnam normas de ação as mais fundamentais, têm que ser colocados na dependência de discursos reais”.²⁴⁰ Mais especificamente na ética do discurso Habermas pretende fundamentar uma regra de argumentação com status normativo, isto é, o seu caráter de obrigatoriedade. Habermas salienta que é preciso concentrar-se no “modo de fundamentação das proposições normativas, quanto à *forma dos argumentos* que aduzimos pró ou contra normas e

²³⁵ “Para tal tarefa de fundamentação, Habermas faz uso dos argumentos pragmáticos-transcendentais. Tal fundamentação baseia-se nos pressupostos normativos do entendimento possível que não podem ser negados sem autocontradição performativa. (U) é fundamentado não sobre pressupostos hipotéticos, mas pressupostos necessários da racionalidade comunicativa”. (DUTRA, 2005, pag. 185).

²³⁶ HABERMAS, CMAC, pag. 131.

²³⁷ HABERMAS, CMAC, pag. 131.

²³⁸ Habermas é categórico em relação a esta questão, pois “o programa de fundamentação esboçado descreve a via que talvez se possa designar agora como a mais auspiciosa, a saber, a fundamentação pragmático-transcendental de uma regra de argumentação com conteúdo normativo. Esta é, certamente, seletiva, ainda que formal; ela não é compatível com todos os princípios morais e jurídicos conteudísticos, mas, enquanto regra de argumentação, não prejudica nenhuma regulamentação consteudística” (HABERMAS, CMAC, pag. 116).

²³⁹ PINZANI, 2009, pag. 132.

²⁴⁰ HABERMAS, CMAC, pag. 116.

mandamentos e quanto aos critérios das “boas razões” que nos motivam, graças ao discernimento, a reconhecer certas exigências como obrigações morais”.²⁴¹

A obrigatoriedade, na situação em tela, refere-se a uma condição de possibilidade para justificar as normas morais no âmbito das formas de vida socialmente compartilhada. As regras de argumentação traduzem pressupostos argumentativos vitais para a racionalidade e “as tentativas feitas até agora de fundamentar uma ética do discurso padecem do fato de que as regras de argumentação são curto-circuitadas com *conteúdos e pressupostos* da argumentação - e confundidas com ‘princípios morais’ enquanto princípios da ética filosófica”.²⁴² Converter os pressupostos da argumentação em conteúdos morais é algo realmente difícil, motivo pelo qual Habermas emite uma advertência no sentido de que

‘D’ serve para nos tornar conscientes de que ‘U’ exprime tão-somente o conteúdo normativo de um processo de formação discursiva da vontade e, por isso, deve ser cuidadosamente distinguido dos conteúdos de argumentação. Todos os conteúdos, mesmo os concernentes a normas de ação não importa quão fundamentais estas sejam, têm que ser colocados na dependência dos Discursos reais (ou empreendidos substitutivamente e conduzidos advocaticamente). O princípio da ética do Discurso proíbe que, em nome de uma autoridade filosófica, se privilegiem e se fixem de uma vez por todas numa teoria moral determinados conteúdos normativos (por exemplo, determinados princípios da justiça distributiva).²⁴³

O objetivo de Habermas é o de fornecer um procedimento fundamentado nas regras da argumentação (regras da argumentação como as propostas por Alexy, p. ex.) para resolver as pretensões normativas (conflitos de obrigatoriedade). Mas para decidir acerca da validade e a universalidade da norma é necessário estabelecer um diálogo voltado ao entendimento entre todos os concernidos (o que elimina a possibilidade de uma atuação monológica), ou seja, o processo argumentativo (discursivo) é o meio racional de justificação e, ao mesmo tempo, a argumentação é concebida como processo de entendimento. Neste cenário, não seria possível nem mesmo recorrer a “autoridade filosófica” para fixar uma determinada teoria moral com conteúdos obrigatórios dado que “a determinação procedural do que é moral já contém as suposições básicas, que acabamos de examinar, do cognitivismo, do universalismo e do formalismo e permite uma separação suficientemente precisa das estruturas cognitivas e dos conteúdos dos juízos morais”.²⁴⁴

²⁴¹ HABERMAS, CMAC, pag. 77.

²⁴² HABERMAS, CMAC, pag. 116.

²⁴³ HABERMAS, CMAC, pag. 149.

²⁴⁴ HABERMAS, CMAC, pag. 149.

O processo argumentativo (discursivo) contempla três características fundamentais, a saber: a - *reversibilidade* “dos pontos de vista a partir dos quais os participantes apresentam seus argumentos”; b- *universalidade* “no sentido de uma inclusão de todos os concernidos”; c – *reciprocidade* “do reconhecimento igual das pretensões de cada participante por todos os demais”.²⁴⁵ Contudo, na ética do discurso Habermas enfatiza como característica primordial o desenvolvimento de referências normativas com teor deôntico a fim de demarcar o domínio do moralmente válido em relação ao domínio dos conteúdos.

A força do elemento procedimental estabelece como critério a argumentação com vistas ao entendimento, ou seja, uma argumentação com o poder (na concepção de processo) comunicativo voltada ao consenso (entendimento) e motivado racionalmente para fazer frete as outras formas de coação, ou seja: “o desenvolvimento motivacional parece ser estritamente ligado à aquisição de uma competência interativa, ou seja, à capacidade de participação em interações (ações e discursos)”.²⁴⁶

Ao aceitar as regras relacionadas à situação ideal de fala é possível encontrar bons elementos para deduzir o princípio (U) e a condição para o consenso entre os concernidos em relação às normas controversas a partir da própria aceitação de (U), isto é “se as consequências e efeitos colaterais, que previsivelmente resultam de uma obediência *geral* da regra controversa para a satisfação dos interesses de *cada indivíduo*, podem ser aceitos *sem coação* por todos”.²⁴⁷ A partir desta afirmação habermasiana é possível apontar duas questões importantes, a saber: a) a primeira remete a tarefa já realizada acerca da demonstração de que “o princípio da universalização pode ser fundamentado por via da derivação pragmático-transcendental a partir das pressuposições argumentativas”;²⁴⁸ e, b) a segunda projeta a possibilidade da “*ética do Discurso ela própria* pode ser reduzida ao princípio parcimonioso ‘D’”.²⁴⁹ Há uma analogia possível entre (U) e (D); no sentido de que (U) não equivale a um princípio²⁵⁰ com a finalidade de fornecer conteúdos éticos e, (D) refere-se a um princípio que

²⁴⁵ HABERMAS, CMAC, pag. 149.

²⁴⁶ HABERMAS PRMH, pag. 53.

²⁴⁷ HABERMAS, CMAC, pag. 115.

²⁴⁸ HABERMAS, CMAC, pag. 115.

²⁴⁹ HABERMAS, CMAC, pag. 115.

²⁵⁰ Conforme adverte Habermas “a fundamentação esboçada da ética do Discurso evita confusões quanto ao uso da expressão ‘princípio moral’. O único princípio moral é o referido princípio da universalização, que vale como regra de argumentação e pertence a lógica do discurso prático, ‘U’ tem que ser cuidadosamente distinguido: - de quaisquer princípios ou normas básicas contedísticas, que só podem constituir o *objeto* de argumentações morais; - do conteúdo normativo das pressuposições da argumentação, que podem ser

não equivale ao conteúdo normativo das pressuposições argumentativas conforme sugeridas por Alexy em seu catálogo. Neste sentido, Habermas adverte que

nas minhas pesquisas sobre ética do discurso, publicadas até o momento, não há uma distinção satisfatória entre o princípio moral e princípio do discurso. o princípio do discurso explica apenas o ponto de vista sob o qual é possível *fundamentalmente* normas de ação, uma vez que eu parto da ideia de que o próprio princípio está fundado nas condições simétricas de reconhecimento de formas de vida estruturadas comunicativamente. A introdução de um princípio do discurso já pressupõe que estas questões práticas em geral podem ser julgadas imparcialmente e decididas racionalmente.²⁵¹

É preciso ponderar que Habermas não está se referido apenas uma pressuposição superficial, pois a tarefa da fundamentação é reservada a uma “teoria da argumentação” que por sua vez remete a diferentes tipos de discurso e de negociações no seio do procedimento (Habermas opera um deslocamento da ética do discurso para a teoria do discurso, trata-se de outro contexto teórico). Em relação a esta questão Habermas observa que:

é preciso mostrar quais são as regras que permitem uma resposta a problemas pragmáticos, éticos e morais. Estas regras de argumentação operacionalizam, por assim dizer, o princípio do discurso. Nos discursos de fundamentação moral, o princípio do discurso assume a forma de um princípio de universalização. Nesta medida, o princípio moral preenche o papel de uma regra de argumentação. Ele pode ser fundamentado, formal e pragmaticamente, a partir de pressupostos gerais da argumentação – como a forma de reflexão do agir comunicativo. [...] em discurso de aplicação, o princípio moral é complementado através de um princípio de adequação.²⁵²

Na obra *Direito e Democracia: entre facticidade e validade* Habermas aborda a questão da fundamentação do princípio (D) sob a ótica do “sentido das exigências de uma fundamentação pós-convencional”.²⁵³ De acordo com a observação, é necessário destacar que para a moral pós-convencional (*Vide* Anexo H) Habermas recorre ao modelo de Kohlberg (conforme já assinalado) e ratifica a concepção de que em relação a justificação das normas não é mais viável recorrer ao argumento da autoridade (sagrada, política, por exemplo) ou a coação (força, violência), mas as boas razões com possibilidade de aceitação entre os concernidos. E as boas razões devem ser apresentadas em processos argumentativos voltados a promover o entendimento.

explicitadas sob a forma de regras [...]; - de ‘D’, o princípio da ética do Discurso, que exprime a ideia fundamental de uma teoria moral, mas não pertence à lógica da argumentação.” (HABERMAS, CMAC, pag. 116).

²⁵¹ HABERMAS, DD I, pag. 143-144.

²⁵² HABERMAS, DDI, pag. 144.

²⁵³ HABERMAS, DD I, pag. 142.

4.2 A MOTIVAÇÃO PARA O AGIR E A RESPONSABILIDADE NAS OBRIGAÇÕES

Uma das características fundamentais da ética do discurso enquanto uma corrente da ética filosófica consiste em instituir um procedimento argumentativo (caracterizado pelo discurso) com a finalidade de encontrar as soluções mais adequadas para os problemas, dilemas ou conflitos morais que desafiam as teorias éticas. Além deste desafio é preciso registrar que na atual sociedade complexa, globalizada e multicultural as teorias éticas encontram o desafio de conciliar os espaços e os consensos com a bagagem identitária dos indivíduos. Para a ética do discurso o cenário não é diferente e (apesar de constituir-se como discursiva e com o foco voltado para atender as demandas) a vulnerabilidade dos indivíduos é inerente as relações e apresentam-se quando os mesmos se tornam sujeitos de si mesmos via a socialização e a comunicação. A fim de atender estas exigências a ética do discurso necessita conservar duas condições: (i) o respeito pela dignidade de cada um; e (ii) proteger as relações intersubjetivas, pois é através delas que os indivíduos se vinculam a uma comunidade. Habermas encara o desafio de depositar um novo olhar genealógico sobre a moral através da reconstrução crítica e hermenêutica principalmente do conteúdo deontológico intrínseco a valores, normas, procedimentos, mandamentos e intuições éticas vigentes em uma sociedade, como será exposta a seguir.

Na ética do discurso Habermas parte do pressuposto de que os sujeitos agentes, enquanto seres racionais e dotados de razoabilidade, não podem evocar a prerrogativa de renunciar as competências linguístico-dialógicas inerentes a própria comunicação e a ética do discurso, pois ao evocar a referida condição causariam um dano a própria dignidade e as relações intersubjetivas uma vez que renunciariam as bases constituintes da subjetividade enquanto sujeitos e enquanto membros de um discurso e de uma comunidade. No âmbito da ética do discurso a responsabilidade remete a possibilidade de considerar também para além dos membros de uma determinada comunidade, ou seja, no sentido da humanidade (de todos os seres humanos, da condição humana). A responsabilidade, no âmbito da ética do discurso, é delineada a partir três condições: (i) da ‘capacidade de’, (ii) ‘da disposição para’ e (iii) ‘do direito de questionar as razões dos outros’. Estas características permanecem atreladas a condição de apontar razões com a finalidade de fundamentar as ações e decisões perante aos demais.

A práxis argumentativa proporciona uma situação em que, além de considerar as questões de validade relacionadas a verdade, também pressupõe o reconhecimento da igualdade de direitos de todos os participantes do discurso e, ao mesmo tempo, como capazes de encontrar uma solução de forma discursiva para as situações. Neste sentido

a ética do discurso sustenta que os seres humanos, enquanto seres racionais e razoáveis, não podem renunciar a competência linguístico-dialógica sem lesionar a própria dignidade. No marco da teoria da correspondência solidária da ética do discurso, a ‘responsabilidade’ é entendida como ‘capacidade de ‘ e ‘disposição para’ apontar razões com a finalidade de fundamentar as minhas ações e decisões frente a todos os demais, e também como ‘direito a questionar as razões dos outros’. Em definitivo, se trata de uma compreensão radical da responsabilidade: todo ser humano possui não só responsabilidade para com os membros de sua própria comunidade senão também para com todos os seres humanos.²⁵⁴

A ética do discurso se vale de um modelo de intersubjetividade no qual a linguagem e o seu uso nos discursos se transformam também em um meio para as subjetividades, pois os participantes das interações coordenam os seus planos de ação entendendo-se sobre algo no mundo

Diante deste cenário é possível sustentar que na ética do discurso a convicção não é respaldada apenas pela consciência para a determinação de uma ação ou de uma decisão moralmente correta, mas é necessário recorrer ao exame comunicativo/intersubjetivo de validade universal diante de um procedimento discursivo/argumentativo orientado para o consenso/entendimento.

Ao verificar o possível teor cognitivo das manifestações morais e, conseqüentemente, o seu fundamento uma vez que esta investigação impacta diretamente na questão da motivação para o agir e a conseqüente responsabilidade inerente. A responsabilidade consiste basicamente na capacidade de um ator orientar as suas ações por meio das pretensões de validade, ou seja, neste caso presume-se uma pressuposição normativa a qual todo falante deve recorrer ao participar de um discurso moral. Os participantes de uma argumentação devem considerar os pressupostos de teor normativo (considerar-se mutuamente como

²⁵⁴ “La ética del discurso sostiene que los seres humanos, en cuanto seres racionales y razonables, no podemos renunciar a la competencia lingüístico-dialogica sin lesionar nuestra propia dignidad. En el marco de la teoría de la corresponsabilidad solidaria de la ética del discurso, la ‘responsabilidad’ es entendida como ‘capacidad de’ y ‘disposición para’ apuntar razones con el fin de fundamentar mis acciones y decisiones frente a todos los demás, y también como ‘derecho a cuestionar las razones de otros’. En definitiva, se trata de una comprensión radical de la responsabilidad: todo ser humano posee no sólo responsabilidad para con los miembros de su propia comunidad sino también para con todos los seres humanos” (MICHELINI, 2003, pag. 08).

sujeitos responsáveis, tratar-se como interlocutores iguais, conceder-se crédito recíproco e a cooperar mutuamente), assim a

responsabilidade racional das normas e suas consequências deriva o conceito de responsabilidade; dado que todo discurso moral exige a justificação da norma., os resultados da discussão permanecem determinados pela vontade geral que chega a esse acordo. O processo de intercambio discursivo expõe que as consequências da ação são conjuntas e, em princípio, o resultado da argumentação, a norma considerada válida, deve traduzir-se em uma ação responsável, isto é, em uma ação que todos os participantes do discurso podem realizar conforme a norma que foi sancionada como válida.²⁵⁵

Segundo Habermas há duas questões pontuadas como parâmetros para a referida investigação, ou seja: (i) “se proferimentos morais exprimem um saber em geral e, em caso afirmativo, como podem ser fundamentados”²⁵⁶; e (ii) “qual o teor cognitivo que os próprios participantes em tais conflitos vinculam a seus proferimentos morais”.²⁵⁷

A primeira questão pressupõe que nas práticas cotidianas do mundo da vida os sujeitos agentes formulam “proposições que têm o sentido de exigir dos demais um determinado comportamento”.²⁵⁸ A questão dos comportamentos remetem a obrigações, ou seja, de comprometer-se com uma obrigação no sentido de reconhecer os erros, de se desculpar ou de reparar. No primeiro nível, conforme Habermas adverte,

os proferimentos morais servem para coordenar, de modo obrigatório, ações de diferentes atores. A ‘obrigatoriedade’ pressupõe, é claro, o reconhecimento intersubjetivo de normas morais ou práticas habituais que definem, de *modo convincente*, quais são as obrigações dos atores e o que eles podem esperar uns dos outros em uma comunidade. ‘De modo convincente’ significa que, quando a coordenação falha no primeiro nível, os membros dessa comunidade moral sempre se reportam a essas normas para apresentá-las como ‘razões’ presumivelmente convincentes para pretensões e tomadas de posição críticas. Os proferimentos morais trazem consigo um potencial de razões que pode ser atualizado em disputas morais.²⁵⁹

Proferimento tem aqui o mesmo sentido que tinha a práxis discursiva na obra *Consciência moral a agir comunicativo*. Os proferimentos dizem respeito às práticas

²⁵⁵ “de la responsabilidad racional de las normas y sus consecuencias se deriva el concepto de responsabilidad; entanto que todo discurso moral exige la justificación de la norma, los resultados de la discusión quedan determinados por la voluntad general que llega a esse acuerdo. El proceso de intercambio discursivo expone que las consecuencias de la acción son conjuntas y, en principio, el resultado de la argumentacion, la norma considerada válida, debiera traducirse en una acción responsable, esto es, em una accion que todos los participantes del discurso han de poder realizar bajo la norma que se ha sancionado como válida” (LOBOS, 2013, pag. 68).

²⁵⁶ HABERMAS, IO, pag. 33

²⁵⁷ HABERMAS, IO, pag. 33

²⁵⁸ HABERMAS, IO, pag. 33

²⁵⁹ HABERMAS, IO, pag. 34.

cotidianas do mundo da vida, a um nível pré-discursivo de motivação moral. Para ilustrar a situação em tela relatamos como exemplo a exigência do cumprimento de uma obrigação (por exemplo, ajudar a alguém necessitado pelo fato de dispor de condições para prestar ajuda) ou de assumirmos uma obrigação (por exemplo, amanhã lhe visitarei na condição de uma promessa realizada a alguém). Neste nível as declarações morais portam uma espécie de obrigação que pressupõe “o reconhecimento intersubjetivo de normas morais ou práticas habituais”.²⁶⁰ Desta forma, são fixadas as obrigações e aquilo que uns podem esperar em relação aos outros, pois conforme adverte Habermas é preciso “levar um ouvinte a confiar nas obrigações típicas para cada classe de atos de fala que contrai o falante”²⁶¹, ou seja, em um nível pré-discursivo de motivação moral).

No entanto, neste mesmo nível também reside um impasse uma vez que os envolvidos não podem contar com o acordo prévio sobre situações de interesse e, com isso, o ponto de vista moral se localiza nas condições de comunicação que garantem a possibilidade de testar a aceitabilidade de uma norma dado que “quando se trata de atos de fala institucionalmente não ligados, a força ilocucionária não pode derivar diretamente do caráter vinculante do pano de fundo normativo”.²⁶² Há duas questões que emergem desta afirmação habermasiana: a) a de identificar o motivo pelo qual os atos de fala ilocucionários²⁶³ não podem derivar do caráter vinculante junto a força normativa? e b) se há outro recurso para vincular a força dos atos de fala que não seja o caráter normativo, ou seja, a política, por exemplo? Mas Habermas adverte que “os significados originalmente ilocucionários os apreendemos quando entramos no plano da intersubjetividade e estabelecemos uma relação interpessoal”.²⁶⁴ Neste caso é necessário recorrer ao segundo nível, conforme Habermas adverte,

uma moral não somente diz como os membros da comunidade devem se comportar; ela fornece, ao mesmo tempo, as razões para a resolução consensual dos respectivos conflitos de ação. O jogo de linguagem moral diz respeito a disputas que, do ponto de vista dos participantes, podem ser resolvidas convincentemente com a ajuda de um potencial de fundamentação igualmente acessível a todos. Sob o ponto de vista

²⁶⁰ HABERMAS, IO, pag. 34

²⁶¹ “mover a un oyente a confiar en las obligaciones típicas para cada clase de actos de habla que contrae el hablante” (HABERMAS, PU, pag. 362).

²⁶² “Pero quando se trata de actos de habla institucionalmente no ligados, la fuerza ilocucionaria no puede hacerse derivar directamente del carácter vinculante del transfondo normativo”. (HABERMAS, PU, pag. 362).

²⁶³ Segundo Austin (1962) um ato ilocucionário é um ato de fala completo, realizado em um enunciado típico, que consiste na entrega do conteúdo proposicional do enunciado e uma força ilocucionária particular, por meio do qual o orador afirma, sugere, exige ou promete algo.

²⁶⁴ “Los significados originalmente ilucucionarios los aprendemos cuando entramos en el plano de la intersubjetividad y establecemos una relación interpersonal”(HABERMAS, PU, pag. 348).

sociológico, em virtude dessa relação interna com a foga branda do convencimento das razões, as obrigações morais se oferecem como uma alternativa a outros tipos de solução de conflitos não orientados ao entendimento. Dito de outro modo, se à moral faltasse um teor cognitivo convincente, ela não seria superior às formas mais dispendiosas de coordenação da ação (como o uso direto da violência ou a influência por ameaça de sanções ou em vista de recompensas).²⁶⁵

Neste nível Habermas pretende demonstrar que frente à condição de tomadas de posição crítica se manifestam atitudes²⁶⁶ e, atreladas as atitudes, reside o conceito de obrigação, ou seja, “obrigação se refere não somente ao conteúdo dos mandamentos morais, mas também ao caráter peculiar da validade deontica que também se reflete no sentimento de estar obrigado”.²⁶⁷

É para ocupar este lugar que surge o princípio discursivo (D) e, segundo este princípio, só podem requerer validade normas que possam contar com a concordância de todos os envolvidos na condição de participantes do discurso. Ademais

os participantes da comunicação podem entender-se sobre algo no mundo e fazer-se mutuamente compreensíveis nas suas intenções. Porém, se o pleno acordo que compreende os quatro mencionados componentes seja o estado normal da comunicação lingüística, não seria preciso analisar o processo de entendimento sob o aspecto dinâmico da produção ou consecução de um acordo.²⁶⁸

Neste cenário emerge a questão acerca de se é possível justificar o teor de uma moral do respeito e da responsabilidade solidária por toda e qualquer pessoa sem a necessidade de recorrer ao fundamento religioso e/ou metafísico de sua validação. A ética do discurso necessita suprir esta lacuna e, por isso, ordena as diversas formas de argumentação a discursos de auto-entendimento e de fundamentação normativa a fim de fazer *jus* as questões da justiça e da solidariedade. Na prática isso significa que o “sim” ou “não”, que é insubstituível em

²⁶⁵ HABERMAS, IO, pag. 34-35.

²⁶⁶ Segundo Habermas ‘as atitudes sentimentais’ podem ser classificadas: “do ponto de vista da terceira pessoa, como repulsa, indignação e desprezo; do ponto de vista do concernido, relaciondo à segunda pessoa, como sentimento de ofensa ou como ressentimento; do ponto de vista da primeira pessoa, como sentimento de vergonha ou de culpa. A elas correspondem, na condição de reações sentimentais positivas, a admiração, a lealdade, a gratidão, e assim por diante. A esses sentimentos, que tomam a forma de atitudes, correspondem avaliações, pois neles se manifestam juízos implícitos. Nós julgamos as ações e as intenções como ‘boas’ ou ‘más’, ao passo que o vocabulário das virtudes se refere às qualidades das pessoas que agem. Também nesses sentimentos e avaliações morais se revela a pretensão de que os juízos morais podem ser fundamentados. Eles se distinguem de outros sentimentos e avaliações pelo fato de estarem entrelaçados com as obrigações que podem ser exigidas racionalmente”. (HABERMAS, IO, pag. 35).

²⁶⁷ HABERMAS, IO, pag. 35.

²⁶⁸ “los participantes en la comunicaci3n pueden entenderse sobre algo em el mundo y hacerse mutuamente comprensibles sus intenciones. Pero se el pleno acuerdo, que comprende los cuatro mencionados componentes, fuera el estado normal de la comunicaci3n lingüística, no seria menester analizar el proceso de entendimiento bajo el aspecto dinámico de producci3n o *consecuci3n* de um acuerdo” (HABERMAS, PU, pag. 301).

cada um dos indivíduos, são garantidos pelas qualidades pragmáticas do discurso que possibilita a formação da vontade com vistas a garantir o acordo mútuo na atividade intersubjetiva, ou seja, “a meta do entendimento é a produção de um *acordo* que termine na comunidade intersubjetiva da compreensão mútua, do saber compartilhado, da confiança recíproca e da concordância uns com os outros”.²⁶⁹

Habermas adverte que “o sentido construtivista da formação de um juízo moral pensado segundo o modelo de auto legislação não pode ser perdido, mas ele também não pode destruir o sentido epistêmico da fundamentação moral”.²⁷⁰ Na esteira deste desafio a ética discursiva necessita justificar o teor de uma moral do respeito e da responsabilidade solidária. É possível que não sejamos capazes de fornecer uma justificativa adequada para as nossas ações ou que não consigamos formular um argumento que justifique o comportamento? O assentimento em relação aos princípios fundamentais da justiça e a participação nos discursos políticos são suficientes para garantir a lealdade dos membros? Goodhart procura

destacar as dificuldades e limitações de interpretar a responsabilidade filosoficamente, como uma determinação baseada nos “fatos” morais e empíricos de um caso particular. Esses problemas são especialmente agudos em casos de injustiça sistêmica, em que a complexidade empírica, a ambigüidade ética e a incerteza epistemológica tornam difícil determinar o que os “fatos” são e exigem. Propus uma interpretação política alternativa de responsabilidade, que conceitua responsabilidade como um julgamento prático informado por valores e crenças, por interpretações dos “fatos” e por convenções sociais. Esses julgamentos podem ser alterados: a responsabilidade pode ser reformulada e redefinida por meio do engajamento comunicativo público coordenado - por meio de políticas persuasivas.²⁷¹

A referida suposição remete a situação em que o sujeito ao agir (intencionalmente) encontra-se em uma condição em que necessita apresentar um argumento minimamente plausível e capaz de explicar o motivo pelo qual agiu de uma ou outra maneira ou até mesmo deixou de agir, pois “‘descobrir’ significa algo diferente de simplesmente ‘entender’ os

²⁶⁹ “Meta del entendimiento es la producción de un *acuerdo*, que termine en la comunidad intersubjetiva de la comprensión mutua, del saber compartido, de la confianza recíproca y de la concordancia de unos con otros. (HABERMAS, PU, pag. 301).

²⁷⁰ HABERMAS, IO, pag. 92.

²⁷¹ “tried to highlight the difficulties and limitations of interpreting responsibility philosophically, as a determination based on the moral and empirical “facts” of a particular case. These problems are especially acute in cases of systemic injustice, where empirical complexity, ethical ambiguity, and epistemological uncertainty make it difficult to determine what the “facts” are and require. I’ve proposed an alternative political interpretation of responsibility, one that conceptualizes responsibility as a practical judgment informed by values and beliefs, by interpretations of the “facts,” and by social conventions. These judgments can be altered: responsibility can be reshaped and redefined through coordinated public communicative engagement—through persuasive politics” (GOODHART, 2017, pag. 194).

proferimentos. A compreensão reflexiva da prática de fundamentação no mundo da vida, na qual nós mesmos participamos como leigos, permite traduções reconstrutivas que promovem um entendimento crítico”.²⁷² Diante da hipótese retratada neste cenário “quem não é capaz de assumir a responsabilidade por suas exteriorizações e ações perante os outros levanta a suspeita de não ter agido ‘de modo responsável’”.²⁷³ Habermas apresenta de forma negativa aquilo que seria uma espécie de “regra” não formalizada da responsabilidade e, a partir da mesma, é possível aventar as seguintes hipóteses:

- a- Se Jürgen não assumir a responsabilidade “*levanta a suspeita*” de não ter agido de modo responsável.
- b- Se Jürgen assumir a responsabilidade “*levanta a suspeita*” de ter agido de modo responsável.

Seja no seu sentido negativo ou positivo não há garantias entre a ação (de assumir ou não a responsabilidade) com a respectiva consequência e, muito menos, com o caráter obrigatório/impositivo de “ter” de agir de modo responsável. No entanto, há um elemento que necessita de uma investigação mais detalhada, a saber, o que Habermas pretende dizer quando afirma “levanta a suspeita”. Nas relações interpessoais e intersubjetivas os sujeitos são “prendados” com a faculdade de falar e agir e cobram posicionamento uns dos outros. Como Habermas adverte “é possível que, contra todas as expectativas, o outro não seja capaz de fornecer uma justificativa adequada para suas exteriorizações e ações e que nós não consigamos enxergar nenhum argumento que justifique seu comportamento”.²⁷⁴ Conforme a situação em tela há duas possibilidades: (i) a primeira está situada no que tange a incapacidade de fornecer uma justificativa adequada e (ii) a segunda situa-se na incapacidade de enxergar/ver (*zu sehen*) um argumento que justifique o comportamento. Diante desse impasse é imprescindível destacar que, no contexto do agir orientado pelo entendimento, significa que

um sujeito, ao agir intencionalmente encontra-se em condições de apresentar um argumento mais ou menos plausível capaz de explicar, em circunstâncias favoráveis, por que ele (ou eles) agiu desta ou daquela maneira ou por que ele (ou eles) deixou de agir desta ou daquela maneira. Exteriorizações incompatíveis, curiosas e bizarras ou enigmáticas provocam interesses em informação porque elas contradizem

²⁷² HABERMAS, IO, pag. 36.

²⁷³ HABERMAS, ENR, pag. 46.

²⁷⁴ HABERMAS, ENR, pag. 46.

implicitamente uma suposição inevitável no agir comunicativo desencadeando, por isso, irritações.²⁷⁵

Há duas questões que necessitam ser esclarecidas: a) a primeira remete ao que seria um argumento mais ou menos plausível e b) a segunda é aquela referente ao que significa contradizer implicitamente uma suposição inevitável no agir comunicativo?

O que está em jogo no agir comunicativo é um espectro de argumentos²⁷⁶ mais amplo, seja na ordem epistêmica para discutir a verdade das afirmações, seja na ordem ética para avaliar a autenticidade das decisões, ou seja, na ordem dos indicadores para detectar a sinceridade das confissões. Esse espectro é justificado devido ao fato que “a capacidade de imputação não se mede apenas pelos padrões da moralidade e da racionalidade teleológica.”²⁷⁷ E, ainda, acrescenta-se a isso o fato de também não ser uma tarefa exclusiva da razão prática, antes está condicionada a “capacidade que o autor possui de orientar seu agir por pretensões de validade.”²⁷⁸ A consequência disso reflete no fato de que “a imputabilidade daquele que age comunicativamente não passa de uma suposição contrafática.”²⁷⁹

Porém, cabe advertir que a referida condição não é impedimento para aceitar e seguir uma norma reconhecida como válida em uma comunidade, uma vez que agimos por respeito à lei ou orientados pelo entendimento mútuo. Os sujeitos que agem comunicativamente²⁸⁰ assumem uma relação interpessoal e também assumem a mesma referência para orientar as suas ações, portanto compartilham as mesmas experiências intersubjetivas uns com os outros dado que Habermas define a capacidade de comunicação como “a capacidade de um falante disposto a entender-se para inserir uma oração bem formada em referência a realidade ou

²⁷⁵ HABERMAS, ENR, pag. 46.

²⁷⁶ Segundo Habermas “os próprios membros de sociedades pós-convencionais assumem de modo intuitivo quando, em face de normas morais fundamentais que se tornaram problemáticas, só podem recorrer a fundamentos racionais” (HABERMAS, IO, pag. 39).

²⁷⁷ HABERMAS, ENR, pag. 47.

²⁷⁸ HABERMAS, ENR, pag. 48; HABERMAS, DD I, pag. 21.

²⁷⁹ HABERMAS, ENR, pag. 49

²⁸⁰ “Chamo comunicativas as interações nas quais as pessoas envolvidas se põem de acordo para coordenar seus planos de ação, o acordo alcançado em cada caso medindo-se pelo reconhecimento intersubjetivo das pretensões de validade. No caso de processos de entendimento mutuo linguísticos, os atores erguem com seus atos de fala, aos se entenderem uns com os outros sobre algo, pretensões de validade, mais precisamente, pretensões de verdade, pretensões de correção e pretensões de sinceridade, conforme se refiram a algo no mundo objetivo (enquanto totalidade dos estados de coisas existentes), a algo no mundo social comum (enquanto totalidade das relações interpessoais legitimamente reguladas de um grupo social) ou a algo no mundo subjetivo próprio (enquanto totalidade das vivências a que tem acesso privilegiado)” (HABERMAS, CMC, pag. 78-79).

relações com a realidade”.²⁸¹ Quando um comportamento é conduzido por regras, às mesmas, possibilitam estabelecer uma alternativa entre a obediência e a infração da regra. Há de considerar que também existe uma diferença entre ser capaz e não ser capaz de dominar as regras de um jogo. Neste sentido, o fenômeno básico que a ética do discurso necessita explicar

é a validade dos mandatos ou normas de ação; os juízos morais servem para justificar ações a luz de normas válidas ou a validade das normas a luz de princípios. Os fenômenos básicos da experiência moral: a obrigatoriedade de uma norma, o sentimento de culpa associado a violação da lei, mostram que deixar de lado a dimensão deontológica da moral, ou tentar reduzi-la a meios para determinados fins, a uma questão de decisão subjetiva ou a expressão dos estados emocionais, conclui somente em uma visão inclinada da vida moral.²⁸²

Segundo Habermas quem fornece os temas e os conteúdos do discurso moral é o mundo da vida, pois “as questões práticas que dizem respeito à orientação da ação nascem de situações concretas de conduta – e estas estão sempre enraizadas no contexto, de cunho histórico, de um universo particular”.²⁸³ A pretensão do princípio U é a de transformar o resultado do discurso em algo universal, porém relativiza a validade das normas na esfera do mundo da vida, ou seja:

assim que avaliamos os modos de conduta ou as normas sob o ponto de vista de virem a encontrar anuência unânime por parte de todos os indivíduos potencialmente envolvidos, no caso da sua difusão ou observância gerais, não estamos mais a *abstrair* do seu contexto; mas as certezas de segundo plano referentes às formas e projetos de vida factualmente familiares, nos quais residem e se tornaram problemáticas as normas, não podem mais servir de *pressuposto* para um *contexto indiscutivelmente* válido.²⁸⁴

A relação entre argumentação e motivação para a ação gera uma problematização em relação as normas vigentes no próprio mundo da vida e, assim, o discurso moral perde a sua base motivacional dentro do horizonte do mundo da vida, pois “os juízos práticos vão buscar tanto o concretismo como a força impulsionadora de conduta à ligação interna com as ideias de bem viver, de validade indiscutível, em suma, à ligação com os costumes

²⁸¹ “la capacidad de um hablante dispuesto a entenderse, para insertar una oración bien formada em referências a la realidad o relaciones com la realidad” (HABERMAS, PU, pag. 328).

²⁸² “es la validez de los mandatos o normas de acción; los juicios morales sirven para justificar acciones a la luz de normas validas o la validez de las normas a la luz de principios. Los fenômenos básicos de la experiencia moral: la obrigatoriedad de una norma, el sentimiento de culpa asociado a la violación de la ley, muestran que dejar de lado la dimensión deontologica de la moral, intentar reducirla a medios para determinados fines, a una cuestión de decisión subjetiva o a la expresion de estados emocionales, concluye sólo en una vision sesgada de la vida moral” (LOBOS, 2010, pag. 63).

²⁸³ HABERMAS, CED, pag. 35.

²⁸⁴ HABERMAS, CED, pag. 35.

institucionalizados”.²⁸⁵Ora, se a força motivadora da ação nasce justamente a partir desta base de “costumes institucionalizados” na esfera do mundo da vida, então é possível identificar uma perda ou diminuição da sua força correspondente a partir da ótica das exigências inerentes ao discurso e assim “o juízo moral dissocia-se dos acordos locais e do colorido histórico de uma forma de vida particular”.²⁸⁶ Todavia, é possível desconsiderar essa força motivadora advindo do mundo da vida - de base pré-discursiva? Habermas parece pagar um preço muito alto aqui pelo seu cognitivismo moral exacerbado. Aqui reside a necessidade de reconhecer os dois níveis de motivação moral - discursivo e pré-discursivo - para amainar tal cognitivismo. Este é o efeito de não poder mais apelar para a validade de uma forma de vida inserida em um contexto constituído a partir do mundo da vida. É desta forma que “as respostas morais retêm agora mais a força das perspectivas de motivação racional; com as evidências incontestáveis de um contexto prático, perdem a força impulsionadora dos motivos de eficácia automática”.²⁸⁷

Por um lado, a força motivadora enraizada nos ‘costumes institucionalizados’ na esfera do mundo da vida e, por outro lado, uma norma de conteúdo universal aceita pelos participantes e, entre meio as duas situações, a questão acerca da força suficiente para motivar uma ação (responsável). Ou mais especificamente, é possível derivar outra questão em relação à possibilidade de saber se: a força do melhor argumento é suficientemente capaz de motivar a ação de acordo com a pretensão de validade da norma? Essa pergunta endossa a tese dos dois níveis da motivação moral. A relação entre argumentação e motivação para a ação segue uma observação tecida pelo próprio Habermas, quando assinala que

toda a moral universalista tem de compensar esta perda de costumes concretos, tolerada em prol do ganho cognitivo e como objetivo de se poder tornar eficaz do ponto de vista prático. As suas respostas desmotivadas a questões descontextualizadas só podem alcançar eficácia prática quando se solucionam *dois problemas subsequentes*: a abstração dos contextos de conduta, assim como a separação entre as perspectivas de motivação racional e as atitudes empíricas, têm de ser anuladas.²⁸⁸

A incorporação do elemento motivacional nos pontos de vista moralmente para a relação entre juízos morais, argumentação e ação moral. Em um universo moldado pela

²⁸⁵HABERMAS, CED, pag. 40.

²⁸⁶HABERMAS, CED, pag. 41.

²⁸⁷ HABERMAS, CED, pag. 41.

²⁸⁸ HABERMAS, CED, pag. 41.

estrutura pós-convencional Habermas adverte que, ao menos na ética do discurso, é preciso considerar algumas implicações sem relação ao problema da aplicação, pois

a moral universalista, que não deve ficar circunscrita ao ar rarefeito das boas opiniões, está dependente da correspondência do ambiente de atuação socializante. Conta com certos modelos de socialização e de processos de formação, que promovem o desenvolvimento da moral e da identidade dos indivíduos em crescimento e que conduzem os processos de individuação para lá das fronteiras de uma identidade tradicional e prisioneira de determinados papéis sociais.²⁸⁹

Para Habermas na ética do discurso as questões morais devem ser resolvidas racionalmente, pois a prática comunicativa cotidiana transcorre por meio de um processo racional. É justamente por meio da ação comunicativa, enquanto um processo racional, que os participantes coordenam as suas ações e apresentam as boas razões (com uma força de motivação moral pré-discursiva).

Para uma melhor elucidação é preciso classificar a motivação para o agir (no sentido de uma disposição para agir moralmente) no âmbito da ética discursiva habermasiana em diferentes dimensões, conforme segue:

- a- no primeiro nível a motivação está vinculada a questão de por quê as pessoas (os sujeitos agentes) desenvolvem a disposição para agir moralmente (nível da explicação);
- b- o segundo nível procura identificar a motivação do agente para participar de um discurso público;
- c- no terceiro nível verifica o por que agir por ou conforme o dever decorrente deste discurso público;
- d- no quarto nível equivale a verificar a motivação a partir do fato de que uma vez que participa do discurso público, por que o agente adotaria as regras do discurso.

Uma das questões que emerge a partir destas dimensões remete a disposição para os sujeitos agirem moralmente. Porém, os indivíduos já agem moralmente (socializando) no mundo da vida enquanto um espaço de razões constituído normativamente e, isso significa, que os indivíduos já agem no nível da ação comunicativa. Por outro lado, é preciso verificar o que motiva os indivíduos a participarem de um discurso público (nível reflexivo). O indivíduo é motivado a ingressar no discurso público por que sofre alguma injustiça, ou seja, vê uma

²⁸⁹ HABERMAS, CED, pag. 45.

norma ser violada e exige uma explicação pública para o fato (equivale a uma violação grave de uma consciência moral cotidiana).

Há outras duas questões importantes em relação à disposição para agir moralmente, a saber, a) os indivíduos adotam as práticas comunicativas na prática do discurso devido às regras do discurso, e b) a necessidade de institucionalizar os discursos (as práticas discursivas) é decorrente do fato de que não é possível basear-se apenas na boa vontade das pessoas. Em relação ao primeiro âmbito assinalado acima, ou seja, a disposição para agir moralmente, Habermas ressalta o papel da formação da consciência moral cotidiana. A motivação ocorre quando o sujeito entra em uma “disputa” discursiva (reflexiva). E a solução, neste caso, é a institucionalização das regras discursivas.

Em relação aos três primeiros estágios que envolvem a) disposição para agir moralmente, b) para participar de um discurso e c) para adotar as regras do discurso, Habermas refere-se a questão de agir por razões (boas razões morais, éticas ou pragmáticas). Já em relação ao quarto estágio, ou seja, depois de deliberar por qual motivo adotaria as regras, Habermas ressalta a relação entre a moral e o direito, pois o direito corrige o *déficit* motivacional, organizacional de efetividade e cognitivo. A fraqueza identificada na ética do discurso de Habermas é também a fraqueza de qualquer moral racional de sociedades racionalizadas, modernas e plurais e não apenas da própria ética do discurso. A fraqueza/*déficit* é em relação à força da moral, no sentido de uma disposição para agir moralmente. A disposição para agir moralmente é gerada a partir de uma situação em que o indivíduo se sente violado e entra em uma relação discursiva (experiência da justiça). Pois, há uma diferença entre seguir uma regra e agir por razões (neste patamar reside o *déficit* motivacional).

A questão retratada por Habermas remete a possibilidade de verificar a força da motivação para agir frente a capacidade dos falantes avaliarem a melhor escolha e a respectiva responsabilidade pelas consequências da mesma. Há um ponto determinante assinalado nesta questão que remete ao caráter intersubjetivo das interações e os efeitos que o mesmo produz nesta perspectiva. Mas para avaliar mais precisamente esta questão é necessário adentrar a proposta habermasiana e, principalmente, aos conceitos de liberdade comunicativa e poder comunicativo enquanto recursos da comunicação inseridos no contexto

da ética do discurso. A seguir analisar-se-á os fundamentos e o papel que estes dois conceitos cumprem diante da problemática da motivação e da responsabilidade na ética do discurso.

PARTE II – O PROCEDIMENTALISMO E O NORMATIVISMO NA ÉTICA DO DISCURSO

A recepção dos elementos que constituem a base da teoria da ação comunicativa é perceptível ao adentrarmos no projeto da ética do discurso e suas características basilares. O objetivo desta segunda parte é demonstrar a referida recepção a partir da tese da relação/co-originalidade entre as regras do discurso da teoria da ação comunicativa com as características fundamentais do procedimentalismo e normativismo da ética do discurso.

Esta esfera parte da liberdade comunicativa (*kommunikative Freiheit*) e do poder comunicativo (*kommunikative Macht*) como fontes basilares para apresentar um conteúdo consistente e vinculado ao procedimentalismo. Uma vez que desempenha um papel importante para a teoria moral cabe investigar o seu potencial normativo a partir da (i) descrição do papel que o mesmo desempenha na teoria moral e (ii) a leitura crítica do poder comunicativo (*kommunikative Macht*) em relação ao seu uso. A motivação para a ação reside na cooperação que a partir das relações intersubjetivas almeja um bem ou visa o consenso em relação aos conteúdos. Por outro lado, ao adotar o referido procedimento, reside sobre os membros de uma comunidade de diálogo, uma espécie de compromisso (*Vereinbarung*) com o resultado obtido a partir das relações intersubjetivas.

O ponto de partida reside no resgate do ponto de sustentáculo os níveis de relação entre motivação e vontade e, posteriormente, a conexão com a concepção de solidariedade e justiça inerentes ao procedimentalismo.

5 AS RESTRIÇÕES AOS DISCURSOS PRÁTICOS: DISCURSOS DE FUNDAMENTAÇÃO E DISCURSOS DE APLICAÇÃO

As possíveis restrições aos discursos práticos (conforme os três grupos propostos por Habermas) remetem a possibilidade de uma distinção entre o que seria a competência de um discurso de fundamentação em relação à competência de um discurso de aplicação. Para um devido esclarecimento da referida questão é preciso levar em consideração o próprio problema apontado por Habermas e a respectiva proposta de Günther como uma alternativa para as devidas restrições.

Habermas emite uma advertência no que tange os discursos práticos em relação ao fato de que “estão sujeitos a restrições”²⁹⁰ e o agrupamento das referidas limitações é apresentado em três grupos, conforme segue:

a- No primeiro grupo reside o fato de que os discursos práticos estariam ligados a formas menos rígidas de argumentação quando, em analogia, é comparada a forma de argumentação dos discursos teóricos, uma vez que

nos discursos práticos, nos quais se deve tratar também da adequação da interpretação de necessidades, conservam uma conexão interna com a crítica estética, por um lado, e com a crítica terapêutica, por outro lado; e essas duas formas da argumentação não estão sujeitas à premissa de Discursos rigorosos, segundo a qual sempre, *em princípio*, se deve poder atingir um acordo racionalmente motivado, sendo que, ‘em princípio’ significa a seguinte reserva idealizadora: desde que a argumentação possa ser conduzida de maneira suficientemente aberta e prolongada pelo tempo necessário. Mas, se as diferentes formas da argumentação podem formar, ao fim e ao cabo, um sistema e não podem ser isoladas uma da outra, uma vinculação com as formas menos rigorosas da argumentação vem gravar também a pretensão mais rigorosa do Discurso prático (bem como do Discurso teórico e do Discurso explicitador) com uma hipoteca que provém do situamento histórico-social da razão.²⁹¹

b- No segundo grupo é necessário ressaltar o aspecto de que os discursos práticos não podem ser “liberados” completamente ou na mesma proporção que os discursos teóricos da pressão exercida pelos conflitos sociais, dado que

os Discursos práticos não podem ser liberados, na mesma medida em que o Discurso teórico e o discurso explicitador, da pressão dos conflitos sociais. Eles são menos ‘liberados da ação’ porque, com as normas controvertíveis, fica afetado o equilíbrio das relações de reconhecimento. A controvérsia em torno das normas permanece

²⁹⁰ HABERMAS, CMAC, pag. 127.

²⁹¹ HABERMAS, CMAC, pag. 127-128.

arraigada, mesmo quando é conduzida com meios discursivos, na ‘luta pelo reconhecimento’.²⁹²

c- No terceiro grupo aloja-se a questão inerente ao problema do isolamento causado pelo “modelo de solução consensual de conflitos”²⁹³ adotado nos discursos práticos e, neste sentido,

os Discursos práticos assemelham-se, como todas argumentações, a ilhas ameaçadas de se verem submersas pelas ondas no oceano de uma prática onde o modelo da solução consensual dos conflitos da ação não cessam de se verem desalojados pelos instrumentos da violência. Por isso, o agir que se guia por princípios éticos tem que se arranjar com os imperativos resultantes de imposições estratégicas. O problema de uma ética da responsabilidade que leva em consideração a dimensão temporal é trivial no que concerne ao princípio, posto que é possível tomar à própria ética do Discurso os pontos de vista da ética da responsabilidade para uma avaliação das consequências futuras do agir coletivo. Por outro lado, desse problema resultam questões de uma ética política que se ocupa das aporias de uma práxis visando objetivos da emancipação e que tem de recolher aqueles temas, outrora, encontraram seu lugar na teoria marxista da revolução.²⁹⁴

Os discursos práticos²⁹⁵ que permanecem sujeitos as espécies de restrições acima relacionadas encaram uma dualidade entre o poder da história e as pretensões e interesses da razão. Além disso, Habermas também acrescenta alguns outros elementos na ordem das atitudes e capacidades dos indivíduos que acabam interferindo na fundamentação da norma: a) por um lado, o discurso teórico necessita de um “*princípio-ponte*”,²⁹⁶ neste caso a tarefa é dedicada ao princípio (U) devido a sua capacidade de unir o aspecto particular e o aspecto universal em um único denominador; b) por outro lado, o discurso prático necessita da introdução de um princípio moral adequado, neste caso, portador das seguintes condições: da impessoalidade e da garantia da universalidade do discurso. Em função disso, Habermas

²⁹² HABERMAS, CMAC, pag. 128.

²⁹³ HABERMAS, CMAC, pag. 128.

²⁹⁴ HABERMAS, CMAC, pag. 128.

²⁹⁵ Conforme adverte Pinzani nos discursos práticos há “uma tripla escassez”: “de saber (particularmente em relação ao futuro, isto é, às possíveis consequências da aplicação de uma norma – um elemento, este, que deveria desempenhar o papel decisivo de um discurso), de tempo (isso implica não somente que o discurso é sempre interrompido prematuramente, mas também que os temas são escolhidos sob a pressão da falta de tempo) e de disponibilidade a participar por parte dos concernidos” (PINZANI, 2009, pag. 134).

²⁹⁶ O “*princípio-ponte*” referido é justamente o princípio de universalização (U), que também é uma regra de argumentação que possibilita o acordo ou consenso em discursos práticos, ou seja “o *princípio-ponte* possibilitador do consenso deve, portanto, assegurar que somente sejam aceitas como válidas as normas que exprimem uma *vontade universal*” (HABERMAS, CMAC pag. 84).

indica que “as argumentações morais servem, pois, para dirimir consensualmente os conflitos da ação”²⁹⁷ e não, apenas, a função para servir de móbil para as ações.

Segundo Habermas

A fundamentação da ética do discurso exige, de acordo com o programa apresentado:

- (1) a indicação de um princípio de universalização que funcione como regra da argumentação;
 - (2) a identificação de pressupostos pragmáticos da argumentação que sejam inevitáveis e tenham um conteúdo normativo;
 - (3) a exposição explícita desse conteúdo normativo, por exemplo, sob a forma de regras do Discurso; e,
- intersubjetivamente aceitas por todos, algo que chamamos de (D);
- (4) a comprovação de que há uma relação de implicação material entre (3) e (1) em conexão com a ideia de justificação de normas.²⁹⁸

O item (1) remete ao denominado princípio (U) e o item (3) remete ao denominado princípio (D); dessa forma, para chegar a uma ética do discurso a estratégia remete para a necessária fundamentação do princípio (U). O princípio (U) não comporta conteúdo uma vez que é um princípio processual (formal). No entanto, qualquer norma portadora de conteúdo só poderá ser universalizada por meio de um processo/procedimento dialógico em uma determinada comunidade. Estas normas dotadas de conteúdo devem ser distintas do conteúdo normativo dos pressupostos de argumentação (por exemplo o decálogo de Alexy, não se caracterizam como normas éticas, pois portam os pressupostos da argumentação), ou seja, para Habermas não é pertinente incutir conteúdos de ordem ética nas regras de argumentação. Assim, como também não é possível converter as normas que portam os pressupostos da argumentação ou os próprios pressupostos em normas éticas (dado que as mesmas remetem a formas de vida, remetem a uma determinada comunidade). O objetivo é justamente o de fundamentar um princípio procedural como parâmetro para as decisões morais.²⁹⁹

O que Habermas pretende fundamentar é a regra de argumentação com poder normativo (caráter de obrigatoriedade), enquanto uma condição necessária para justificar as normas morais originárias de formas de vida compartilhadas e estruturadas comunicativamente. A situação em tela ilustra a impossibilidade de estabelecer uma norma

²⁹⁷ HABERMAS, CMAC, pag. 87.

²⁹⁸ HABERMAS, CMAC, pag. 119.

²⁹⁹ Segundo Dutra “o filósofo moral só pode fornecer um procedimento fundamentado de resolução de pretensões normativas, mas, para decidir sobre a validade, sobre a universalização concreta de uma norma, ele é apenas mais um dos concernidos no diálogo, eventualmente um perito no assunto; porém, ele não pode fazer isso por sua própria conta de forma monológica” (DUTRA, 2005, pag. 187).

moral qualquer com um determinado conteúdo como válida independentemente do procedimento argumentativo (conforme as regras do discurso já apresentadas). Ou melhor, há possibilidade, mas utilizando-se de outros meios para estabelecer a sua validade (p. ex. recorrer a uma entidade sagrada ou a outra entidade qualquer), ação claramente oposta a um processo racional de justificação que exige que as razões possam ser aceitas por todos os concernidos para se chegar a um acordo, pois

os processos de entendimento mútuo visam um acordo que depende do assentimento racionalmente motivado ao conteúdo de um proferimento. O acordo não pode ser imposto a outra parte, não pode ser extorquido ao adversário por meio de manipulações: o que *manifestamente* advém graças a uma intervenção externa não pode *ser tido na conta* de um acordo. Este se assenta sempre em convicções comuns. A formação de convicções pode ser analisada segundo o modelo das tomadas de posição em face de uma oferta de ato de fala. O ato de fala de um só terá êxito se o outro aceitar a oferta nele contida, tomando posição afirmativamente, nem que seja de maneira implícita, em face de uma pretensão de validez em princípio criticável.³⁰⁰

No entanto, atrelada a questão pautada acima reside um dilema pautado em uma dupla questão: i) por um lado o princípio moral exclui do discurso as inclinações, paixões, interesses particulares, práticas de vida determinadas pela cultura e máximas acerca da vida boa; ii) mas, por outro lado, os indivíduos permanecem inseridos em um determinado mundo da vida no qual os elementos de ordem ética e cultural fazem parte das práticas.

No entanto, se o agir comunicativo é um processo então em relação ao “pano de fundo” do mundo da vida

o ator é as duas coisas ao mesmo tempo: ele é o *iniciador*, que domina as situações por meio de ações imputáveis; ao mesmo tempo, ele é também *produto* das tradições nas quais se encontra, dos grupos solidários aos quais pertence e dos processos de socialização nos quais se cria. Enquanto que o segmento situacionalmente relevante do mundo da vida se impinge ao agente, por assim dizer, como um problema que ele tem que resolver por conta própria, ele se vê sustentado a tergo por um mundo da vida, que não somente forma o *contexto* para os processos de entendimento mútuo, mas também fornece os *recursos* para isso. O mundo da vida comum em cada caso oferece uma provisão de obviedades culturais donde os participantes da comunicação tiram seus esforços de interpretação os modelos de exegese consentidos. Essas suposições habitualizadas culturalmente e que formam como que um pano de fundo são apenas um dos componentes do mundo da vida; também as solidariedades dos grupos integrados por intermédio de valores e as competências dos indivíduos socializados servem, de maneira diferente das tradições culturais, como recursos para o agir orientado para o entendimento mútuo.³⁰¹

³⁰⁰ HABERMAS, CMAC, pag. 165.

³⁰¹ HABERMAS, CMAC, pag. 166-167.

O mundo da vida ao mesmo tempo constitui-se no contexto para as situações de ação e fornecedor dos recursos para os processos de interpretação, assim “um acordo na prática comunicativa da vida quotidiana pode se apoiar ao mesmo tempo num saber proposicional compartilhado intersubjetivamente, numa concordância normativa e numa confiança recíproca”.³⁰²

Diante deste desafio é preciso esclarecer que para fundamentar o princípio (U) Habermas se apropria dos resultados da pesquisa no campo de desenvolvimento da consciência moral de Lawrence Kohlberg, em especial, no ensaio intitulado *Ensaaios sobre o desenvolvimento Moral (Essays on Moral Development)*(i); e para superar as dificuldades elencadas acima Günther propôs uma distinção entre os discursos de fundamentação de normas e discursos de aplicação de normas no ensaio intitulado *Teoria da Argumentação no Direito e na Moral: justificação e aplicação (Der Sinn für Angemessenheit: Anwendungsdiskurse in Moral und Recht)* (ii).

(i) Habermas adverte que “a ética do Discurso também se apóia, como as outras ciências reconstrutivas, exclusivamente em reconstruções hipotéticas, para as quais temos que buscar confirmações plausíveis”.³⁰³ E na sequência complementa alegando que “pode-se interpretar a teoria do desenvolvimento da consciência moral desenvolvida por L. Kohlberg e seus colaboradores como oferecendo tal confirmação”.³⁰⁴ Habermas recorre ao modelo de evolução da consciência moral de Kohlberg³⁰⁵ devido ao modo como é abordado o desenvolvimento da capacidade de julgar moral e a referência normativa construída por uma moral guiada por princípios (ponto fulcral para a ética do discurso), dado que o mesmo “introduz as premissas tomadas de empréstimo a filosofia: a) cognitivismo, b) universalismo, c) formalismo”³⁰⁶ para explicar o conceito de moral. No entanto, a ética do Discurso requer o conceito considerado “a pedra de toque” para o desenvolvimento da consciência moral, a saber, o “aprendizado construtivo”.³⁰⁷

³⁰² HABERMAS, CMAC, pag. 167.

³⁰³ HABERMAS, CMAC, pag. 143.

³⁰⁴ HABERMAS, CMAC, pag. 144.

³⁰⁵ Segundo Habermas “a teoria do desenvolvimento moral de Kohlberg oferece a possibilidade de: a) reduzir a multiplicidade empírica das concepções morais encontradas em uma variação de *conteúdos* em face das *formas* universais do juízo moral e b) explicar as diferenças estruturais que ainda subsistam como diferenças dos estágios de desenvolvimento da capacidade de julgar moral” (HABERMAS, CMAC, pag. 144).

³⁰⁶ HABERMAS, CMAC, pag. 146.

³⁰⁷ HABERMAS, CMAC, pag. 147.

Habermas alega que “com ‘U’ e ‘D’, a ética do Discurso privilegia características de juízos morais válidos que possam servir como pontos de referência normativos da via de desenvolvimento da capacidade de juízo moral”³⁰⁸, ou seja, remete aos seis estágios do juízo moral apresentados por Kohlberg (*vide* Anexo D) e a ênfase no *aprendizado construtivo*³⁰⁹ na passagem de um estágio para o outro. A concepção *construtivista*³¹⁰ da aprendizagem se encaixa no projeto de uma ética do discurso que pretende compreender a própria formação discursiva da vontade e suas regras de argumentação além da própria argumentação como ressalta Habermas:

uma forma de reflexão do agir comunicativo e na medida em que exige, para a passagem do agir para o Discurso, uma *mudança de atitude* da qual a criança em crescimento e que se vê inibida na prática comunicacional cotidiana não pode ter um domínio nativo. Na argumentação, as pretensões de validade, pelas quais os agentes se orientam sem problemas na prática comunicacional cotidiana, são expressamente tematizadas e problematizadas. Assim, no Discurso prático, elas deixam em suspenso a validade de uma norma controversa – pois, é só na competição entre proponentes e oponentes que deve ficar claro se ela merece ser reconhecida ou não. A mudança de atitude na passagem do agir comunicativo para o Discurso, que ocorre com a tematização de questões de justiça, não é diversa da que tem lugar no caso das questões de verdade. [...] E, assim como os fatos se transformam em ‘estados de coisas’ que podem ser ou não o caso, assim também as normas habitualizadas socialmente transformam-se em possibilidades de regulação que podem ser aceitas como válidas ou ser recusadas como inválidas.³¹¹

É justamente nesta medida que emerge o que Kohlberg assinala como “um processo de aprendizagem construtivo”³¹² e integrado no movimento de passagem, que no caso da ética do discurso, remete a transição “do agir guiado por regras para o Discurso destinado ao exame das normas”.³¹³ Especificamente, o momento postulado no estágio 6 (*vide* Anexo D), que pertence a um estágio pós-convencional (*vide* anexo E) ou baseado em princípios no qual “as decisões morais são geradas a partir de direitos, valores ou princípios com que concordam (ou podem concordar) todos os indivíduos compondo ou criando uma sociedade a ter práticas

³⁰⁸ HABERMAS, CMAC, pag. 149.

³⁰⁹ Ou seja, “o desenvolvimento moral significa que a pessoa em crescimento transforma e diferencia de tal maneira, em cada caso, as estruturas cognitivas já disponíveis, o que a leva a resolver melhor que anteriormente a mesma espécie de problemas, a saber, a solução consensual de conflitos de ação moralmente relevantes. Ao fazer isso, a pessoa em crescimento compreende o seu próprio desenvolvimento moral como um processo de aprendizagem” HABERMAS, CMAC, pag. 155.

³¹⁰ HABERMAS, CMAC, pag. 155.

³¹¹ HABERMAS, CMAC, pag. 156.

³¹² HABERMAS, CMAC, pag. 157.

³¹³ HABERMAS, CMAC, pag. 157.

leais e benéficas”³¹⁴; não coaduna em termos práticos com a autoridade (sagrada ou jurídica) como critério legitimador das ações. No estágio 6 (*vide* Anexo D) da teoria de Kohlberg é apresentada uma concepção construtivista da aprendizagem na formação discursiva da vontade com a função de orientar por meio de princípios éticos universais e, acordo com essa perspectiva, o conceito de fundamentação está intimamente ligado ao de aprendizado.

O estágio 6 (*vide* Anexo D) presume uma orientação guiada pela perspectiva procedural (orientação em função da fundamentação da norma, *vide* anexo F) e pelos princípios éticos universais, ou seja:

1. No que diz respeito ao que é direito, o estágio 6 é guiado por princípios éticos universais. As leis ou acordos sociais particulares são, em geral, válidos porque se apóiam em tais princípios. Quando as leis violam esses princípios, a gente age de acordo com o princípio. Os princípios são princípios universais de justiça: a igualdade de direitos humanos e o respeito pela dignidade dos seres humanos enquanto indivíduos. Estes não são meramente valores reconhecidos, mas também são princípios usados para gerar decisões particulares.
2. A razão para fazer o que é direito é que a gente, enquanto pessoa racional, percebeu a validade dos princípios e comprometeu-se com eles.³¹⁵

A ética do discurso vem ao encontro desta concepção construtivista quando identifica nas pretensões de validade erguidas e no reconhecimento intersubjetivo a necessidade da prática comunicativa cotidiana. A ênfase reside justamente na questão central, isto é, nos elementos que sinalizam o agir orientado para o entendimento mútuo, porém há dois conceitos conexos, ou seja, o de mundo social e do agir regulado por normas que necessitam de uma harmonização, como veremos a seguir.

(ii) A alternativa para a ética do discurso de Habermas frente à objeção da “suposta inaplicabilidade do princípio da universalização na versão apresentada pela ética do discurso”³¹⁶ é recorrer a uma distinção³¹⁷ entre o discurso de fundamentação de normas (cuja

³¹⁴ HABERMAS, CMAC, pag. 154.

³¹⁵ HABERMAS, CMAC, pag. 155.

³¹⁶ HABERMAS, CED, pag. 136.

³¹⁷ Conforme ressalta Klaus Günther, separar os discursos é uma medida necessária, pois “A opção por uma perspectiva interna, que vise à reconstrução de fundamentações intersubjetivas de ações e as respectivas condições, deverá, na argumentação seguinte, ser ampliada pela suposição de que razões de ações contêm não apenas uma dimensão de validade, mas também uma dimensão de aplicação. Se as razões para a coordenação de ações forem relevantes, não basta, como alegação, a indicação da situação, tampouco a indicação de uma norma, cada uma tomada por si mesma. No primeiro caso, a ação seria explicada como simples reação de adaptação a uma situação, enquanto que as razões para a aplicação de uma norma seriam uma questão de mera retórica, no sentido pejorativo. No segundo caso, o argumento de que, na base da ação, repousaria uma norma passível de fundamentação não basta, porque não há norma que consiga regular todos os casos da sua aplicação. (...) Vista de uma perspectiva interna, a aplicação de normas aparece, por sua vez,

competência remete a possibilidade de decidir sobre a validade de normas) e o discurso de aplicação (cuja competência remete a possibilidade de decidir acerca da condição de serem ou não adequadas em relação a sua aplicabilidade ou em relação as outras normas consideradas alternativas).

O discurso de justificação parte do princípio (U) (no caso em tela, a ética do discurso) e a sua função reside na tarefa da justificação por meio da consideração de todos os interesses dos sujeitos envolvidos. Já o discurso de aplicação tem por objetivo considerar as particularidades da situação e, a partir desta tarefa, verificar qual norma é a mais adequada para o contexto ou a situação em voga. O teor da crítica³¹⁸ remete a base universalista do princípio (U), conforme adverte Habermas: “recorrendo diretamente ao caso particular, ‘como será correto agir sob dadas circunstâncias’ e que gostaríamos de responder a essa questão apelando à respectiva obrigação singular através de uma operação de generalização conduzida de modo discursivo”.³¹⁹ Portanto, seguindo esta linha de interpretação, se há um equívoco em relação ao discurso de justificação é o engano cometido no momento em que entende a validade de uma norma como contendo cada uma das suas possíveis situações de aplicação não previstas.

Ante a questão apresentada é preciso ressaltar que os discursos (seja de fundamentação ou de aplicação) se orientam pelos critérios de imparcialidade e adequabilidade. A imparcialidade³²⁰ nos discursos de fundamentação reside na importância de que as normas em questão devem encontrar o consenso de todos os concernidos via o entendimento com base no uso da argumentação.³²¹ Já a imparcialidade nos discursos de aplicação reside na observância da seguinte condição: para decidir se uma norma é adequada ou não, em relação a uma determinada situação ou até mesmo em relação às outras normas, os

como um processo cognitivo em que as razões desempenham igualmente um papel importante, mas são diferentes daquelas que se podem alegar para a validade de uma norma” (GÜNTHER, 2004, p. 21).

³¹⁸ WELLMER A. *Ethik und Dialog*. Frankfurt/Main, 1986.

³¹⁹ HABERMAS, CED, pag. 136.

³²⁰ “a ideia de imparcialidade que surge expressa no ponto de vista moral e que concede à pretensão de validade dos juízos morais o seu sentido específico exige, assim, a contemplação da aceitação racional da norma no círculo de todos os potenciais indivíduos envolvidos, atendendo a todas as situações apropriadas à mesma norma” (HABERMAS, CED, pag. 137).

³²¹ “Uma norma é válida e apropriada a cada caso quando as consequências e efeitos secundários decorrentes do seu cumprimento geral, no sentido de satisfação dos interesses de cada indivíduo em todas as situações particulares, possam ser aceitos por todos” (GÜNTHER *apud* HABERMAS, CED, pag. 137).

concernidos consideraram todas as características importantes assim com o verificaram todas as possíveis normas alternativas.

Diante deste cenário significa que os discursos de fundamentação se distinguem dos discursos de aplicação pelo fato de que os participantes do discurso de fundamentação detêm um conhecimento limitado em relação às possíveis situações de aplicação e pelo fato de que no decurso temporal há possibilidade de ocorrerem mudanças nos interesses dos concernidos. Já em relação a adequabilidade, é possível que o discurso de justificação desenvolva uma carência de adequabilidade pelo fato de não considerar as características distintivas em cada possível situação de aplicação. Na hipótese do discurso de justificação não conseguir identificar todas as possíveis situações de aplicação, resta a necessidade de algo para complementar, a saber, de um discurso de aplicação para complementar a própria tarefa do discurso de justificação. É via o discurso de justificação que a norma adquire validade que poderá ser inclusive *prima facie*, ou seja, normas válidas unicamente na condição de não modificar as circunstâncias (cláusula *rebus sic stantibus*)³²² mediante as quais elas foram fundamentadas. Neste sentido, o discurso de fundamentação necessita da consideração do discurso de aplicação para garantir sua adequabilidade à situação concreta. Assim, a adequabilidade da norma é garantida via o discurso de aplicação e exclusivamente em observância a condição de que todas as possíveis circunstâncias relevantes da situação devem ser consideradas.

Segundo Habermas o papel que o princípio (U) desempenha na lógica da argumentação

consiste unicamente em fundamentar expectativas comportamentais e de modos de conduta generalizados, ou seja, normas que subjazem a uma prática geral. ‘U’ encontra o seu lugar próprio em discursos de fundamentação, nos quais testamos a validade das obrigações universais (ou as suas negações simples ou duplas – proibições e autorizações).³²³

Além de indicar que o “lugar” do princípio (U) é nos discursos de fundamentação, Habermas adverte acerca das duas etapas argumentativas quanto aos discursos:

do ponto de vista analítico, não é possível decidir ‘o que é correto fazer em dadas circunstâncias’ através de um *único* ato de fundamentação – ou dentro das fronteiras

³²²Uma segurança representada pela cláusula *rebus sic stantibus*, levando em consideração as condições pactuadas. Ao mudarem as circunstâncias as normas podem perder até a sua validade em relação a nova situação criada, apesar de não perder a sua validade no âmbito geral.

³²³ HABERMAS, CED, pag. 136.

de um único tipo de argumentação -, sendo, sim, necessário apelar a uma sequência de duas etapas argumentativas, nomeadamente a fundamentação e a aplicação de normas.³²⁴

E, além das duas condições elencadas, Habermas também enfatiza que o princípio (U) deve conservar o seu sentido operacional enquanto regra de argumentação para as razões existentes ou informações disponíveis no momento da fundamentação, ou seja, “enquanto regra de argumentação, o princípio da universalização tem, porém, de conservar um sentido racional, e portanto operacional, para sujeitos finitos dotados da faculdade de juízo, que é dependente dos variados contextos”.³²⁵

A questão fundamental reside na possibilidade ou não do princípio (U), no momento da fundamentação de normas, exigir dos indivíduos um olhar para situações futuras ou completamente imprevisíveis. Assim

ele apenas pode exigir que, no momento da fundamentação de normas, sejam contempladas as consequências e os efeitos secundários que *presumivelmente* podem resultar do cumprimento geral de normas no interesse de cada indivíduo, tendo como base a informação disponível e as razões existentes na altura.³²⁶

Em relação à situação relatada, segundo Habermas, Günther apresenta uma versão fraca (*schwach*) de “U” nos seguintes termos: “uma norma é válida se as consequências e efeitos secundários decorrentes do seu cumprimento geral sob circunstâncias invariáveis, e no sentido dos interesses de cada indivíduo, poderem ser aceites por todos”.³²⁷ Há duas questões a destacar: a) o princípio (U) tem de ser formulado levando em conta a condição de não exigir algo impossível dos indivíduos e de dispensar os indivíduos de considerar logo na fundamentação de normas as situações futuras, ou seja, “tem de libertar o indivíduo que participa na argumentação da atitude de tomar em consideração, logo no momento da fundamentação de normas, o enorme número de situações futuras e completamente imprevisíveis”³²⁸; b) o possível conflito entre normas ocorre no nível de aplicação e, no nível da fundamentação, não é possível considerar o referido conflito, ou seja,

a colisão de normas não pode ser reconstruída como um conflito de pretensões de validade, porque as normas colidentes ou as variantes de significação concorrentes só entram em uma determinada relação mútua no âmbito de uma situação concreta. Um discurso de fundamentação tem que abstrair do problema da colisão, que

³²⁴ HABERMAS, CED, pag. 136.

³²⁵ HABERMAS, CED, pag. 137.

³²⁶ HABERMAS, CED, pag. 137.

³²⁷ GÜNTHER *apud* HABERMAS, CED, pag. 138.

³²⁸ HABERMAS, CED, pag. 138.

depende da situação... Para saber que outras normas ou variantes de significado são aplicáveis, é preciso entrar na respectiva situação.³²⁹

Habermas estabelece uma analogia para ilustrar a diferenciação entre discursos de fundamentação e de aplicação, pois “o papel que o princípio da universalização assume nos discursos de fundamentação é assumido pelo princípio da adequação nos discursos de aplicação”.³³⁰ Enquanto que no discurso de fundamentação somente a própria norma é relevante, inclusive quanto a sua independência em relação à aplicação a determinadas situações, uma vez que é do interesse de todos que a norma seja cumprida. No discurso de aplicação é justamente a situação particular que se torna relevante, independentemente do cumprimento ser do interesse de todos, pois o que interessa é se a regra deve ser cumprida em determinada situação.

A função desempenhada pelo princípio de adequação nos discursos de aplicação (que equivale analogamente a função desempenhada pelo princípio (U) nos discursos de fundamentação) exige que na avaliação das normas sejam levadas em consideração todas as possíveis características relevantes em relação a sua aplicação ou em relação às normas aplicáveis. Isso significa que a norma deve ser adequada diante das duas situações, a saber, da situação de aplicação e em relação às normas alternativas. Habermas observa que o ponto de vista moral, para a ética do discurso em relação à fundamentação das normas, reside no mesmo pressuposto de todas as éticas deontológicas, pois

as éticas deontológicas apenas pressupõem, em última análise, que o ponto de vista moral permanece idêntico; porém, nem a nossa interpretação desta intuição fundamental nem as interpretações que atribuímos às regras moralmente válidas quando da sua aplicação em casos imprevisíveis permanecem invariáveis.³³¹

Habermas pretende diminuir a tensão entre o discurso de fundamentação e de aplicação ao destacar que o problema não é fundamentar ou demonstrar um discurso de justificação/fundamentação com pretensão de universalização como a própria ética do discurso desenvolve. Por outro lado, a dificuldade reside em um ponto específico, a saber, de demonstrar que a aplicação (enquanto um tipo de discurso) possui um papel decisivo à adequação da norma. A estratégia das éticas universalistas é construir um princípio de fundamentação suficientemente estruturado (no sentido forte, em analogia ao sentido fraco

³²⁹ GÜNTHER apud HABERMAS, DD I, pag. 272

³³⁰ HABERMAS, CED, pag. 138.

³³¹ HABERMAS, CED, pag. 140.

apontado na adequação proposta por Günther) para atender todas as possíveis situações de sua aplicação (no processo de fundamentação de uma norma todas as situações possíveis de aplicação futura, inclusive as contingências, pudessem ser aprioristicamente previstas).

No entanto, a função de adequação é resultante do discurso de aplicação. As teorias éticas contemporâneas (lista-se a ética do discurso) buscam na linguagem o sustentáculo do entendimento, pois deste modo o melhor argumento é sinônimo de autoridade e, conseqüentemente, a autoridade argumentativa substitui qualquer forma de imposição de poder (político, econômico, religioso...). O princípio (U) da ética do discurso³³² é um princípio “forte” de fundamentação (pois prevê que deve ser utilizado igualmente em todas as situações de aplicação), pois junta fundamentação e aplicação. Dessa forma, Habermas incorpora a tese de Günther em relação ao fato de que nos discursos de fundamentação

não se pode levar em conta *ex ante* todas as possíveis constelações de casos singulares futuros, a aplicação da norma exige um esclarecimento argumentativo *sui generis*. Em tais discursos de aplicação, a imparcialidade do juízo não é garantida através de um novo princípio de universalização, e sim através de um princípio da adequação.³³³

Para atenuar a tensão em relação aos discursos de fundamentação e de aplicação é importante destacar uma observação habermasiana do ensaio intitulado *Acerca do uso pragmático, ético e moral da razão prática*, no qual salienta que “tal como nos discursos de fundamentação, os discursos de aplicação permanecem, sem dúvida, algo de puramente cognitivo, não proporcionando, por isso, qualquer compensação para a separação do juízo moral em relação aos motivos que estão por detrás da ação”.³³⁴ Assim, a validade das obrigações morais independem da capacidade do destinatário conseguir ou não reunir as forças necessárias para realizar também o que é considerado correto dado que “a pretensão de validade que associamos a proposições normativas tem certamente uma força vinculativa”.³³⁵

³³² Habermas adverte que “é possível que o *termo* ética do discurso tenha dado origem a um equívoco. A teoria do discurso relaciona-se de forma diferente com as questões morais, éticas e pragmáticas” (HABERMAS, PEM, pag. 102).

³³³ HABERMAS, DD I, pag. 203.

³³⁴ HABERMAS, PEM, pag. 114.

³³⁵ HABERMAS, PEM, pag. 114.

5.1 OPAPEL DA LIBERDADE COMUNICATIVA E DO PODER COMUNICATIVO NA ÉTICA DO DISCURSO

O conceito de liberdade comunicativa (*kommunikative Freiheit*) não é o objeto principal das análises filosóficas em relação à motivação e a responsabilidade nas obras habermasianas, mas apesar disso cumpre um papel importante, seja na obra *Direito e Democracia: entre facticidade e validade (Faktizität und Geltung)* ou nas obras *Entre naturalismo e religião (Zwischen Naturalismus und Religion)* e *O futuro da natureza humana (Zukunft der Menschlichen Natur)* como veremos a seguir. Uma das funções atribuídas por Habermas ao conceito de liberdade comunicativa é a de apresentar uma resposta ao problema da desobediência civil e das relações autônomas dos cidadãos nas comunidades políticas (seja com a autoria responsável dos indivíduos ou como uma ação ética ou moral). É sob esta ótica, a saber, da perspectiva moral da razão prática que a liberdade comunicativa se articula com o conceito de poder comunicativo. Na obra *Direito e democracia*, por exemplo, o poder comunicativo cumpre o papel de articulador da ação pública/política na perspectiva de assegurar os direitos civis. Já a liberdade comunicativa está conectada ao papel ético da razão prática no sentido de enaltecer um modo de vida enraizado na identidade. A liberdade comunicativa está diretamente vinculada com nossas interações comunicacionais e na medida em que ela se conecta às opções por estilos de vida que contribuem com a autorrealização ou pelo modo como interagimos. A questão fundamental que emerge é a de saber como a liberdade comunicativa se vincula ao elemento da responsabilidade no horizonte do mundo da vida.

A liberdade comunicativa (*kommunikative Freiheit*) ocupa uma posição de destaque na Teoria do Agir Comunicativo de Habermas no que tange ao posicionamento dos agentes em relação às pretensões de validade essencial para a compreensão e a conexão com o conceito de vontade livre, de autoria responsável (*Verantwortlicher Urheberschaft*) e de poder comunicativo (*kommunikative Macht*). Inicialmente é preciso tecer algumas considerações sobre a liberdade comunicativa na Teoria do Agir Comunicativo (1) para na sequência investigar a possível relação entre a liberdade comunicativa e a autoria responsável (2) e, paralelamente os condicionamentos da liberdade comunicativa (3), para assim tecer uma rede

de elementos para analisar a possibilidade de vincular a mesma a concepção de poder comunicativo.

5.1.1 A liberdade comunicativa e a autoria responsável

A liberdade comunicativa (*kommunikative Freiheit*) está diretamente vinculada à possibilidade de se posicionar discursivamente quanto às pretensões de validade, embora possam ser aceitas ou não devido ao fato de dependerem de reconhecimento (intersubjetivo), ou seja, “como a possibilidade – pressuposta no agir que se orienta pelo entendimento – de tomar posição frente aos proferimentos de um oponente e as pretensões de validade aí levantadas, que dependem de um reconhecimento intersubjetivo”.³³⁶ A liberdade comunicativa é inerente a possibilidade, por exemplo, de dizer “sim” ou “não” para as pretensões de validade acopladas nos atos de fala, conforme salienta Habermas “para alguém poder tomar uma posição, dizendo “sim” ou “não”, é preciso que o outro esteja disposto a fundamentar, caso se torne necessário, uma pretensão levantada através de atos de fala”.³³⁷

Além desta possibilidade de se posicionar criticamente mediante argumentos há também que se registrar que este posicionamento ocorre no “interior” de uma comunidade de comunicação, pois

sujeitos que agem comunicativamente se dispõem a ligar a coordenação de seus planos de ação a um consentimento apoiado nas tomadas de posição recíprocas em relação a pretensões de validade e no reconhecimento dessas pretensões, somente contam os argumentos que podem ser aceitos *em comum* pelos partidos participantes.³³⁸

Considerando os elementos supracitados é possível delinear “a liberdade comunicativa como uma faculdade ou competência que torna possíveis posicionamentos críticos quanto a argumentos ou pretensões da validade no interior de uma prática comunicativa cotidiana.”³³⁹ Neste sentido, convém destacar o cunho intersubjetivista³⁴⁰

³³⁶ HABERMAS, DD I, pag. 155.

³³⁷ HABERMAS, DD I, pag. 156.

³³⁸ HABERMAS, DD I, pag. 156.

³³⁹ SIEBENEICHLER, 2011, pag. 342.

³⁴⁰ A reflexão proposta por Habermas sobre a liberdade comunicativa perpassa a longa trajetória em que está envolta a construção da Teoria do Agir Comunicativo. Habermas se inspira em uma linha pragmática de cunho hermenêutico e analítico para superar as influências platônicas e kantianas da filosofia tradicional. A hipótese aventada por Habermas é a de que a filosofia do pós (Platonismo e Kantiana) tem de superar o paradigma subjetivista e monológico arraigado na filosofia por um paradigma de cunho intersubjetivista.

formado a partir das relações que se estabelecem pela comunicação entre sujeitos em determinados contextos.

No texto intitulado *O jogo de linguagem do agente responsável e o problema do livre-arbítrio: como pode o dualismo epistêmico ser conciliado com o monismo ontológico? (Das Sprachspiel verantwortlicher Urheberschaft und das Problem der Willensfreiheit?)*³⁴¹ Habermas lança a hipótese de que a liberdade comunicativa constitui-se em um fenômeno “indiscutível” e “necessário” e que o mesmo não poderia ser colocado em dúvida. A situação ilustrada em tela pressupõe a admissibilidade da tese da existência da liberdade comunicativa da vontade humana. A postura habermasiana diante desta situação passa pela questão de não adotar um nível de discussão que enfoque apenas a dualidade entre determinismo *versus* naturalismo, mas uma análise com base em diferentes níveis, interligados, a saber: 1- a formação da vontade via relações intersubjetivas estabelecidas por meio da comunicação entre sujeitos (que inclusive se socializam em determinados contextos); 2- a competência comunicativa (expressa pela linguagem compartilhada intersubjetivamente o transforma em uma pessoa que necessita de um espaço público repleto de relações voltadas ao entendimento; 3- a ação de fala realizada na linguagem cotidiana através de sujeitos que procuram entender-se sobre algo no mundo.

Neste sentido Habermas também destaca que

o interprete que trata de entender o sentido de uma emissão tem, em princípio, sua experiência como participante em uma comunicação sobre a base de uma relação intersubjetiva com outros indivíduos estabelecida mediante símbolos, ainda quando faticamente se encontra a sós com um livro, ou com um documento ou com uma obra de arte.³⁴²

Com base neste cenário Habermas aborda o problema da liberdade comunicativa e o relaciona com o jogo de linguagem (*Sprachspiel*) da autoria responsável (*Verantwortlicher*

Habermas trabalha com a hipótese de que o “espírito subjetivo” adquire conteúdo e estrutura a partir de um “espírito objetivo” que se forma através das relações intersubjetivas formadas a partir da comunicação entre sujeitos que se socializam em determinados contextos e que dependem desta para se compreenderem a si mesmos como seres autônomos e individuais (op. cit. SIEBENEICHLER, 2011, p. 343). No entanto, este sujeito necessita, para desenvolver sua competência comunicativa, de um espaço público de relações no qual a prática comunicativa orienta para o possível entendimento intersubjetivo.

³⁴¹ In.: *Kritik Vernunft. Philosophische Texte* (2009). Tradução nossa. Também publicado com o título de: *The Language Game of responsible Agency and the Problem of Free Will: How can epistemic dualism be reconciled with ontological monism?*In: Philosophical Explorations.

³⁴² “el intérprete que trata de entender el sentido de una emisión hace, em princípio, su experiencia como participante em una comunicación sobre la base de una relación intersubjetiva com otros individuos, estabelecida mediante símbolos, aun cuando fácticamente se las vea a solas com um livro, o com um documento, o com uma obra de arte” (HABERMAS, PU, pag. 307-308).

Urheberschaft) diante do desafio de responder à questão da auto-determinação de pessoas que agem no mundo. No texto intitulado *The Language Game of responsible Agency and the Problem of Free Will: How can epistemic dualism be reconciled with ontological monism?*

Habermas argumenta que

o conteúdo deste pressuposto só se revela aos participantes que, como orador ou ouvinte, assumir uma atitude performativa em relação a "segundas pessoas"; permanece inacessível para o observador, isto é, do ponto de vista da terceira pessoa não envolvida. O jogo de linguagem da agência responsável perpassa a vida cotidiana como um todo componente da ação comunicativa; enfatizando um aspecto particular da ação – o endossando e rejeitando as alegações de validade criticáveis – esse jogo de linguagem faz os atores conscientes de que eles estão sempre operando dentro de um espaço de razões obrigatórias e que eles deveriam deixar as razões influenciá-los e fazer exigências sobre eles. O idioma jogo torna explícito o implícito "deve" que está contido dentro do próprio modo de interligando interações através da comunicação e concordância.³⁴³

Há duas perspectivas em relação ao acesso ao mundo a serem verificadas: a primeira remete (i) ao ponto de vista de um observador e ela é de caráter impessoal e, a outra, (ii) diz respeito ao acesso performativo ou participativo e é de caráter intersubjetivo, pois reflete o que é compartilhado no mundo da vida. O ponto de partida para a ideia de liberdade da vontade é a de que pessoas se entendem a si mesmas como autoras (*Urheber*) de ações em um mundo com pretensões de validade alcançáveis via argumentos. É a partir deste cenário que os indivíduos têm consciência da autoria (*Urheberschaft*) e responsabilidade (*verantwortlicher*) de suas ações o que também exige que adotem uma atitude performativa e comunicativa no sentido de que “quando nós somos convidados a dar razões para as nossas ações, nos tornamos conscientes de algo que já era tacitamente assumido quando estávamos realizando a ação: poderíamos ter feito outra coisa e coube a nós agir dessa maneira e não daquilo”³⁴⁴.

³⁴³ “The content of this presupposition reveals itself only to participants who, as speaker or hearer, take up a performative attitude vis-a-vis ‘second persons’; it remains inaccessible for the observer, that is, from the viewpoint of the uninvolved third person. The language game of responsible agency runs through everyday life as an integral component of communicative action; by emphasizing one particular aspect of action—the endorsing and rejecting of criticizable validity claims—this language game makes actors aware that they are always already operating within a space of obligating reasons and that they should let reasons influence them and make demands on them. The language game renders explicit the implicit ‘ought’ that is contained within the very mode of linking interactions through communication and agreement” (HABERMAS, LGR, pag. 15, tradução nossa).

³⁴⁴ “When we are asked to give reasons for our actions, we become aware of something that was already tacitly assumed when we were carrying out the action: we could have done something else; and it was up to us to act in this way and not that.” (HABERMAS, LGR, pag. 15, tradução nossa)

A partir do momento em que as pessoas interagem entre si elas tomam consciência da liberdade, pois as ações (de viés prático, moral, cognitivo ou pragmático) são realizadas com base nas diferentes alternativas e na capacidade de iniciativa. Nesta mesma linha de interpretação há uma espécie de obrigatoriedade argumentativa em que o sujeito/falante ao asseverar sobre algo levanta uma pretensão de validade (em relação a sua declaração) e assume uma obrigação de apresentar argumentos que justifiquem ou comprovem a referida pretensão. No entanto, a obrigatoriedade argumentativa/ilocucionária decorrente do uso comunicativo da linguagem implica com condição de possibilidade a liberdade comunicativa³⁴⁵ (do falante/ouvinte). No contexto da ação é possível atribuir a ambos, autoria e responsabilidade (possibilidade de se posicionar na condição de ‘sim’ ou ‘não’ perante a pretensão de validade), pois

o agente não pode, ao mesmo tempo, perceber que seu desempenho é um evento causado causalmente. A estrutura normativa do processo deliberativo, juntamente com a falibilidade de seu resultado, torna conceitualmente necessário que os participantes assumam, em seu raciocínio prático, a disponibilidade de possibilidades alternativas. A motivação racional para um "sim" ou "não" é uma mistura da "atração" do chamado por boas razões e do "empurrão" que advém de estabelecer uma posição e, assim, comprometer-se. A liberdade de dizer "sim" ou "não" às reivindicações de validade, e especialmente a liberdade envolvida nos processos de formação racional da vontade, pode ser analisada como a capacidade de assumir compromissos exclusivamente com base no discernimento.³⁴⁶

Segundo Habermas as pessoas quando agem tem uma espécie de consciência da liberdade que pode ser despertada mediante o posicionamento de um interlocutor. A consciência da liberdade é acessível aos participantes de uma atividade comunicativa na condição de agentes e a liberdade de escolha pode ser afetada por vários tipos de argumentos, inclusive os argumentos de primeira ordem que referem que “é autora a pessoa determinada que nos tornamos ou o indivíduo insubstituível que é o modo como nos pensamos a nós mesmos. E por esta razão, os próprios desejos e preferências podem contar, eventualmente,

³⁴⁵ Além de a liberdade comunicativa constituir-se em uma condição de possibilidade do uso comunicativo da linguagem, na obra *Direito e Democracia* ela é apresentada como condição de possibilidade da ação comunicativa.

³⁴⁶ “The agent cannot, at the same time, perceive his performance to be an event that is brought about causally. The normative structure of the deliberative process, together with the fallibility of its outcome, make it conceptually necessary for participants to assume, in their practical reasoning, the availability of alternate possibilities. The rational motivation for a ‘yes’ or ‘no’ is a mix of the ‘pull’ of the call for good reasons and the ‘push’ that comes from staking out a position and thereby committing oneself. The freedom to say ‘yes’ or ‘no’ to validity claims, and especially the freedom involved in processes of rational will-formation, can be analyzed as the capacity to make commitments exclusively on the basis of insight” (HABERMAS, LGR, pag. 17, tradução nossa).

como bons argumentos.”³⁴⁷ No entanto, os argumentos de primeira ordem podem ser “suplantados” (substituídos) por argumentos que se referem a vida pessoal (na ordem ética ou moral), e “estes resultam, por seu turno, de obrigações que nos assumimos, enquanto pessoas, uns em relação aos outros.”³⁴⁸

A hipótese aventada por Habermas é a de abandonar a justificação racional da liberdade utilizando fundamentos metafísicos ou *a priori* devido a uma possível leitura de que há uma ligação entre a vontade livre e os argumentos. Para a realização da ação de forma consciente e livre o agente possui razões adequadas (argumentos), e por isso, pode ser analisado em relação a sua liberdade e, principalmente, em relação à responsabilidade de sua autoria. Neste espaço intersubjetivo de argumentos e contra-argumentos aonde as ações e pretensões de validade podem ser questionadas remete a uma liberdade na forma de autoria responsável³⁴⁹ devido ao fato de que “a partir do momento em que entram em jogo de argumentos, que falam a favor ou contra uma determinada ação, somos levados a supor que a tomada de posição, à qual pretendemos chegar mediante uma avaliação dos argumentos, não está determinada *a priori*.”³⁵⁰

Assim emerge uma vontade forjada entre os argumentos e a razão e que se configura como faculdade de argumentar a partir do momento em que o sujeito, por um lado, (i) toma uma iniciativa e, por outro, (ii) tem consciência da mesma. A liberdade comunicativa delineada por Habermas é condicionada³⁵¹ pelo mundo dos argumentos (e também pelas causas naturais que a interferem) e, neste quesito, é importante destacar que a censura ou a repressão moral, por exemplo, exige dos participantes a necessidade de justificar mediante argumentos. E neste espaço de argumentos independente da dualidade pró/contra que as

³⁴⁷ HABERMAS, ENR, pag. 180.

³⁴⁸ HABERMAS, ENR, pag. 180.

³⁴⁹ Na obra ENR Habermas apresenta o exemplo do “Asno de Buridanus” (de Johannes Buridanus) referindo-se a um asno que se encontra entre dois feixes de feno e que necessita escolher uma para saciar a fome. O fato de se sentir atraído pelos dois gera a indecisão em relação a qual escolher.

³⁵⁰ HABERMAS, ENR, pag. 174.

³⁵¹ Segundo SIEBENEICHLER há duas razões pelas quais é possível concluir que a liberdade comunicativa para Habermas é condicionada, a saber: “3.1. Existem forças naturais, pressões sociais, etc., que nos impedem de agir da forma como planejamos anteriormente. 3.2. Quando nos decidimos a agir nos encontramos frente a alternativas que precisam ser avaliadas a fim de que possamos chegar a um juízo prático que nos permita decidir o modo mais adequado de agir. Ora, para nos aproximarmos da melhor decisão possível temos de lançar mão de argumentos que podem ser formulados em três níveis, conforme vimos acima. E isso implica a necessidade de nos desdobrarmos, ou melhor, de submetermos nossa liberdade à ‘neutralidade’ do melhor argumento, o qual sempre é parte de um processo comunicativo, público e impessoal” (SIEBENEICHLER, 2011, pag. 351-352).

peças tomam consciência e submetem os seus juízos a uma avaliação mediada por argumentos, em uma espécie de exercício reflexivo da vontade. O exemplo aventado por Habermas referente a “como você poderia tê-la humilhado assim?”³⁵², é um exemplo de como uma censura moral exige justificativas apoiadas em razões e argumentos, que por sua vez, pressupõe uma ligação entre liberdade comunicativa e racionalidade comunicativa pois “a experiência sensorial se refere diretamente a fragmentos da realidade, a experiência comunicativa só mediadamente”³⁵³.

Para Habermas o sujeito tem de se compreender a si mesmo como livre, responsável e motivado por argumentos, mas sem desconsiderar o fato de que existe enquanto organismo e que estas condições é que viabilizam a autoria responsável. É neste espaço que se insere a liberdade comunicativa na sua perspectiva performativa a partir de um sujeito que participa do jogo da linguagem em um caminho que envolve as práticas sociais, culturais e os argumentos (direito, moral e ética). A ideia de liberdade comunicativa procura “por ênfase na possibilidade de tomar posição, afirmativa ou negativa, frente aos enunciados (e as pretensões de validade enfeitadas com elas) dos outros falantes”³⁵⁴. Isso presume que os falantes adotem uma perspectiva de participantes de um discurso moral e que sejam capazes de chegar a um acordo a respeito de uma norma (necessitam se posicionar a respeito das suas próprias pretensões normativas e também em relação a dos outros), ou seja, “o processo de argumentação, coletivamente realizado vincula a liberdade comunicativa de cada falante, com a implementação de uma norma em determinadas ações”³⁵⁵.

Este viés intersubjetivo da liberdade permite verificar a importância do conceito de liberdade comunicativa nas questões relacionadas ao âmbito da moral, do direito e política. Segundo Habermas a liberdade comunicativa deve ser considerada sob duas condições, a saber: a) em relação ao seu uso público e b) em relação às convicções produzidas através do discurso e compartilhadas intersubjetivamente, ou seja,

até agora consideramos o uso público da liberdade comunicativa somente sob o aspecto cognitivo da possibilidade de formação racional da opinião e da vontade: o fluxo livre de temas e contribuições, informações e argumentos, deve fundamentar a

³⁵² “How could you have humiliated her like that?” (HABERMAS, LGR, pag. 15, tradução nossa)

³⁵³ “La experiencia sensorial se refiere directamente a fragmentos de la realidad, la experiencia comunicativa solo mediadamente” (HABERMAS, PU, pag. 308, tradução nossa).

³⁵⁴ “pone énfasis en la posibilidad de tomar posición, afirmativa o negativa, frente a los enunciados (y las pretensiones de validez entabladas con ellos) de los otros hablantes” (LOBOS, 2013, pag. 64).

³⁵⁵ “el proceso de argumentación, colectivamente realizado, vincula a libertad comunicativa de cada hablante, con la implementación de una norma en acciones determinadas” (LOBOS, 2013, pag. 67).

suposição de racionalidade para resultados obtidos conforme o procedimento correto. Todavia, as convicções produzidas através do discurso e compartilhadas intersubjetivamente possuem também uma força *motivadora*. Mesmo que ela não seja mais do que a pequena força motivadora que está presente nos bons argumentos, pode-se afirmar que o uso público da liberdade comunicativa é, sob este aspecto, um gerador de potenciais de poder. Isto pode ser ilustrado através do modelo das tomadas de posição em termos de sim/não em relação à oferta de um simples ato de fala.³⁵⁶

A condição expressa na possibilidade de se posicionar mediante o “sim/não” inerente a liberdade comunicativa é concebida como um direito político fundamental de significativa relevância, pois pressupõe que as razões sejam reciprocamente aceitáveis. No entanto, quando falamos em liberdade subjetiva (autonomia privada) no âmbito da sociedade não pressupomos esta relevância devido ao fato de que a mesma é garantida pelo direito e não zela por saber se as razões são igualmente aceitáveis por todos. Esta liberdade negativa que garante o direito de retirar-se ou não do espaço público gera o que é possível denominar de problema da imunização, ou seja,

a *convicção comum* entre falante e ouvinte, que é produzida ou simplesmente reforçada através do reconhecimento intersubjetivo de uma pretensão de validade, significa aceitação tácita de obrigações relevantes para a ação; nesta medida, ela cria uma nova realidade social. A partir do momento que as liberdades comunicativas dos civis são mobilizadas para a produção do direito legítimo, tais obrigações ilocucionárias se cristalizam num potencial com o qual os detentores de posições do poder administrativo têm que contar.³⁵⁷

Apesar de Habermas ventilar a possibilidade da liberdade subjetiva imunizar a liberdade comunicativa, o que por sinal é uma possibilidade muito remota,³⁵⁸ devido ao fato de que a liberdade comunicativa depende do uso de uma linguagem orientada pelo entendimento (procedimentos discursivos e decisões fundamentadas em argumentos) que antecede a institucionalização jurídica da mesma, pois “essa característica peculiar da

³⁵⁶ HABERMAS, DD I, pag. 186.

³⁵⁷ HABERMAS, DD I, pag. 186-187.

³⁵⁸ Segundo SIEBENEICHLER as liberdades subjetivas não conseguem imunizar totalmente a liberdade comunicativa e há dois bons argumentos que colaboram com esta tese de Habermas, a saber: “primeiro argumento: a imunização não pode ser absoluta porque a liberdade comunicativa depende essencialmente de duas condições que são, de um lado, o uso da linguagem orientada por entendimento e, de outro lado, a correspondente obrigatoriedade ilocucionária. E essa dependência é anterior a qualquer ato de institucionalização jurídica. Segundo argumento: quando se trata de juridificar a liberdade comunicativa de pessoas portadoras de direitos é necessário proceder de modo simétrico já que tal juridificação acontece em um espaço público e numa esfera público política. E sendo assim, as garantias jurídicas capazes de assegurar a legitimidade dos resultados obtidos dependem, sempre, de formas de comunicação, de procedimentos discursivos, de decisões fundadas em argumentos, por conseguinte, do uso público da liberdade comunicativa” (SIEBENEICHLER, 2011, pag. 356).

liberdade comunicativa, que depende sempre de uma relação intersubjetiva, explica por que ela se liga a obrigações ilocucionárias”.³⁵⁹

O projeto habermasiano de uma democracia de autodeterminação de sujeitos imputáveis e cientes da autoria responsável é sustentada pela: (i) liberdade comunicativa devido ao fato de que “só existe entre atores que desejam entender-se entre si sobre algo num enfoque performativo e que contam com tomadas de posição perante pretensões de validade reciprocamente levantadas”³⁶⁰ e, (ii) pelo *médium* do direito no que tange “a ideia da autolegislação tem de adquirir por si mesma validade no *médium* do direito.”³⁶¹

A primazia da liberdade comunicativa no projeto político é um resgate discursivo das pretensões de validade e, ao mesmo tempo, a base da liberdade da vontade em contextos democráticos. No entanto, para juridicizar a liberdade comunicativa é necessário recorrer as fontes do poder e o direito pode incorrer em um fracasso se não dispor de fontes de legitimação do poder pelo fato de haver uma dificuldade de domesticar a liberdade comunicativa.

5.1.2 O poder comunicativo e o potencial normativo

O poder comunicativo (*kommunikative Macht*) desempenha um papel importante na ética do discurso e está vinculado a conceitos fundamentais apesar da imprecisão conceitual apresentada por Habermas. Uma vez que desempenha um papel importante para a teoria moral cabe investigar o seu potencial normativo a partir: (i) da descrição do papel que o mesmo desempenha na teoria moral e, (ii) a leitura crítica do poder comunicativo (*kommunikative Macht*) em relação ao seu uso.

A concepção de poder comunicativo (*kommunikative Macht*) conforme delineada por Habermas traduz alguns elementos que refletem o que Hannah Arendt enfatiza, entre eles, a noção de que esse poder é sempre algo exercido em de forma comum e que não está ligado a uma propriedade do indivíduo. É uma noção de poder que pressupõe a capacidade de agir em

³⁵⁹ HABERMAS, DD I, pag. 156.

³⁶⁰ HABERMAS, DD I, pag. 156.

³⁶¹ HABERMAS, DD I, pag. 163.

conjunto, ou seja, é uma propriedade que pertence a um grupo e permanece atrelada a existência deste grupo como afirma a própria Arendt: “o poder brota entre os homens quando eles agem juntos, e desaparece no instante em que eles se dispersam”.³⁶²

O objetivo deste item consiste em analisar a concepção de poder comunicativo (*kommunikative Macht*) apresentado por Habermas como um recurso normativo/motivacional da esfera pública (*Öffentlichkeit*), seu papel e suas limitações diante da institucionalização das liberdades comunicativas dos indivíduos que procuram entender-se almejando o consenso. Os indivíduos que participam da esfera da sociedade civil procuram entender-se por meio do consenso sobre os problemas em condições de igualdade e liberdade, dado que as “normas morais que regulam uma convivência racional entre sujeitos capazes de fala e de ação não são simplesmente “descobertas”, mas construídas”.³⁶³ Diante deste cenário é preciso identificar as ameaças que afetam o potencial emancipatório do poder comunicativo.

Os resultados ou efeitos da comunicação dentro da esfera pública incluem a geração de razões normativas, ou seja, está diretamente ligado a ideia de boas razões (*Gründe*) geradas a partir da deliberação dos indivíduos (cidadãos) em condições igualitárias e de forma aberta (pública) no processo.

A produção destas boas razões (*Gründe*), ou seja, razões racionais (*vernünftige Gründe*) é essencial dado que a qualidade da opinião depende diretamente do grau das propostas e do fluxo das informações e das razões em relação à forma como são racionalmente tratados. Para Habermas

o poder comunicativo de convicções comuns só pode surgir de estruturas da intersubjetividade intacta. E esse cruzamento entre *normatização discursiva do direito e formação comunicativa do poder* é possível, em última instância, porque no agir comunicativo os argumentos também formam motivos.³⁶⁴

Há duas questões que necessitam de esclarecimentos no tocante as condições em que elas ocorrem: 1) como ocorre este “cruzamento” entre *normatização discursiva do direito e formação comunicativa do poder* e, em decorrência disso, 2) se argumentos são bons motivos ou são motivações fracas.³⁶⁵ Conforme adverte Günther

³⁶² ARENDT, 2013, pag. 250.

³⁶³ HABERMAS, DD I, pag. 196-197.

³⁶⁴ HABERMAS, DD I, pag. 191.

³⁶⁵ Argumentos tem força suficiente para servir de base para a motivação dos agentes no âmbito moral? Dutra salienta que Habermas “titubeia entre uma posição que aceita que o uso da razão prática possa engendrar

o poder comunicativo depende de razões, mas é independente do tipo específico de razões; apenas vincula-se às propriedades do procedimento que gera esses motivos. Essas propriedades permitem que os participantes avancem e questionem razões e contra-razões para o conjunto de reivindicações de validade que está sempre conectado a questões políticas. Somente sob essa condição, a aceitação factual de uma reivindicação de validade pode adquirir força motivacional.³⁶⁶

Um dos pontos polêmicos que paira sobre a ética do discurso refere-se justamente a questão do agir (motivação e responsabilidade) diante de uma obrigação e o envolvimento do indivíduo/agente no sistema de obrigações. Para perseguir os seus fins o indivíduo age em sociedade e é obrigado a praticar discursos com o objetivo de atingir a finalidade. A questão é identificar quais os elementos que caracterizam esta obrigação pressuposta na comunicação (obrigações recíprocas de ‘orador’ e ‘ouvinte’) e até mesmo a possibilidade de abster-se de todas ou parcialmente das obrigações ligadas a comunicação.

Segundo Habermas este entrelaçamento entre normatização e formação é necessário uma vez que as comunidades que desejam regular as relações de convivência não conseguem separar questões de regulação das questões de fins comuns. Em uma comunidade de pessoas moralmente responsáveis a hipótese aventada acima seria possível, pois

a natureza dos questionamentos políticos faz com que a regulamentação de modos de comportamento se abra, no *médium* do direito, a finalidades coletivas. Com isso se amplia o leque de os argumentos relevantes para a formação política da vontade – aos argumentos morais vem acrescentar-se razões pragmáticas e éticas. Isso faz com que o peso se desloque: passa-se da formação da opinião para a da vontade.³⁶⁷

A transformação do poder comunicativo na esfera pública (*Öffentlichkeit*) ocorre quando há a institucionalização da liberdade comunicativa (*Kommunikativen Freiheit*) dos indivíduos que por sua vez também são membros da sociedade civil (*Zivilgesellschaft*) e é operada diante de duas condições:

1- os indivíduos procuram entender-se sobre algo no mundo e objetivam o consenso em relação aos problemas em condição de igualdade argumentativa e liberdade discursiva;

pequena força motivacional e uma posição de que isso não acontece, em razão do caráter abstrato do raciocínio moral” (DUTRA, 2010, pag. 123).

³⁶⁶ Communicative power is dependent on reasons, but independent of the specific kind of reasons; it only links up with the properties of the procedure which generates those reasons. These properties enable the participants to advance and question reasons and counterreasons for the cluster of validity claims which is always connected with political issues. Under this condition alone, the factual acceptance of a validity claim can acquire motivational force (GÜNTHER, 1998, pag. 235).

³⁶⁷ HABERMAS, DD I, pag. 191-192.

2- diante de um modelo de política deliberativa (*deliberativen Demokratiemodell*) que procura diminuir a pressão do mercado e da burocracia (subsistemas).

Habermas procurou corrigir a hipótese de que o entendimento era anterior às questões de deliberação prática e passou a tratar da originariedade da política e do direito e, neste cenário, a deliberação pública assume um papel fundamental como

um *processo idealizado* que consiste em *procedimentos justos* segundo os quais os atores políticos diversos engajam-se em uma *argumentação racional* com o *propósito de resolver* conflitos políticos com diferentes perspectivas. A deliberação pública envolve uma argumentação racional. Ela funciona como uma instância de justificação, na qual as propostas devem ser defendidas ou criticadas a partir de razões.³⁶⁸

A ousadia na proposta reside em promover uma convivência simultânea entre: (i) a justificação (na perspectiva do observador que a formula em consonância com o sistema jurídico-constitucional); e (ii) a (*Verstehen*) compreensão (que deveria ser resgatada a partir das discussões dos participantes sobre a aplicação do direito numa sociedade complexa e plural). Dessa forma, o legado de normas tradicionais desintegrou-se, dividindo-se entre o que pode ser justificado a partir de princípios e aquilo que só conserva uma validade factual. A unidade no mundo da vida que era basicamente sustentada na relação entre validade e validade factual acaba dissolvendo-se diante desta fragilidade. Mas o efeito maior desta catástrofe reside sobre a *práxis* cotidiana que se dissociou em normas e valores, ou seja, no comportamento da esfera prática que se submete às exigências de uma rigorosa justificação moral e em outro componente, não mais passível de moralização, mas abrangente das orientações axiológicas integradas em modos de vida individuais ou coletivos.

Apesar de haver uma controvérsia entre Apel³⁶⁹ e Habermas acerca do modo como a ética do discurso deve acomodar as ações mundanas e, procurando olhar para além da mesma, Kettner desvia deste debate quando ventila a hipótese de que no discurso argumentativo exercemos um “poder racional” para modificar o nosso entendimento (*Verständigung*) comum sobre aquelas que seriam as boas razões. A este poder Kettner atribui o nome de “poder discursivo” e o define como “a capacidade para submeter a revisão as convicções sobre o que é o correto no que representa a autoridade das razões apropriadas e, desta forma,

³⁶⁸ WERLE, 2008, p. 177.

³⁶⁹ Acerca da elaboração, da trajetória e da controvérsia entre Apel e Habermas vide CENCI, A. *Apel versus Habermas: a controvérsia acerca da relação entre moral e razão prática na ética do discurso*.

poder modificar as razões em questão e também o que pode resultar ou pode depender delas para nós mesmos e nossos semelhantes a partir destas razões”.³⁷⁰

A ética do discurso deve ser construída a partir desta concepção de poder com o intuito de assegurar a sua “integridade moral”, integridade esta a partir da racionalidade do discurso, ou seja, “a implantação intencional de ideias sobre a correção que se concede a autoridade de boas razões, uma autoridade que remete ao reconhecimento recíproco em condições de uma valoração racional”.³⁷¹ É possível identificar uma característica importante nesta forma de poder, a saber, a de que o mesmo não se impõe unilateralmente. Este potencial inerente ao poder discursivo é personificado a partir da comunidade de argumentação real (aonde se entrecruzam diversas formas de poder), portanto são condições anteriores ao desenvolvimento do próprio poder discursivo, conforme salienta Habermas

pois a transformação do poder comunicativo em administrativo tem o sentido de uma *procuração* no quadro de permissões legais. A ideia do Estado de direito pode ser interpretada então como a exigência de ligar o sistema administrativo, comandado pelo código do poder, ao poder comunicativo, estatuidor do direito, e de mantê-lo longe das influências do poder social, portanto da implantação fática de interesses privilegiados.³⁷²

Há uma característica que os membros de uma comunidade de comunicação sempre comportam quando argumentam discursivamente sobre algo que consiste na disposição para entrar em contato com os outros por meio da participação discursiva na comunidade de argumentação. É possível qualificar esta característica como uma expressão de co-responsabilidade, ou seja, as pessoas ao exercer o poder discursivo se responsabilizam no sentido de que o exercício do mesmo é coerente com a autonomia e geram a confiabilidade a partir da autoridade das melhores razões. Mas há uma questão que carece de resposta: há um significado moral nesta concepção de co-responsabilidade?

³⁷⁰ “la capacidad para someter a revisión las convicciones sobre lo que es correcto, en lo que respecta a la autoridad de las razones apropiadas y, de esta forma, poder modificar las razones en cuestión y también lo que puede resultar o puede depender de ellas para nosotros mismos y nuestros semejantes a partir de estas razones”(KETTNER, 2003, pag. 57, tradução nossa).

³⁷¹ “la implantación intencional de ideas sobre la corrección que que concierne a la autoridad de buenas razones, una autoridad que remite al reconocimiento recíproco en condiciones de una valoración racional” (KETTNER, 2003, pag. 57, tradução nossa).

³⁷²HABERMAS, DD I, pag. 190.

O fato de atribuir um significado moral a esta concepção de co-responsabilidade³⁷³ pressupõe considerar os sujeitos como membros da práxis argumentativa. A responsabilidade decorrente do uso do poder discursivo pressupõe que cada um é responsável, mas de maneira distinta e em consonância com o exercício do próprio poder discursivo. O que diferencia o resultado obtido via uma argumentação discursiva dos resultados obtidos via outros procedimentos é que os consideramos válidos segundo a nossa compreensão aqueles obtidos pela argumentação. Segundo Kettner há uma norma que pode ser expressa da seguinte forma: “o resultado de um discurso *d* é algo que pode ser racionalmente válido ou não válido”.³⁷⁴

Os agentes que valoram racionalmente o fazem em relação as razões que surgem no horizonte, neste caso é possível delimitar como razões apropriadas (apesar do conflito inerente) e que comportam respostas coerentes. Dessa forma, é digno de reconhecimento aquilo que foi tomado como referência a partir de boas razões e assim ressalta algo como válido.

5.2 OS NÍVEIS DA RELAÇÃO ENTRE MOTIVAÇÃO E VONTADE

A responsabilidade moral está diretamente vinculada à motivação para agir desta ou daquela maneira e, para isso, a moral dispõe de móveis que afetam a vontade livre e a orientam a praticar determinadas ações. Habermas na ética do discurso sinaliza que esta relação entre os móveis motivacionais e a vontade livre apresentam diferentes níveis de entrelaçamento em função de aspectos alhures a vontade. Na obra *Direito e Democracia* Habermas sinaliza este *gap* a partir de três momentos retratados nos termos de um (a) *déficit* (*Defizite*), como (b) *franqueza* (*Schwächen*) ou como (c) *incerteza motivacional* (*motivationale Ungewißheit*).

a- em relação ao *déficit* (*Defizite*) Habermas realça o aspecto de que não podemos compreender a legalidade como uma limitação imposta a moral uma vez que esta questão deveria ser esclarecida (*klären*) a partir de uma relação “sociológica” de viés complementar

³⁷³ Conforme assinala KETTNER é possível listar quatro características de uma responsabilidade moral: a) autonomia e integridade do poder discursivo; b) autonomia e integridade de seu exercício e dos seus resultados; c) a pessoa concreta (por exemplo, justiça, amor ao próximo); d) a autenticidade das pessoas. (Cf. KETTNER, 2003, pag. 58).

³⁷⁴ “El resultado de un discurso *d* és algo que puede ser racionalmente válido o no válido” (KETTNER, 2003, pag. 60, tradução nossa).

(*Ergänzungsverhältnis*) entre moral e direito, ou seja: “a constituição da forma jurídica torna-se necessária, a fim de compensar *déficits* que resultam da decomposição da eticidade tradicional”.³⁷⁵ A relação complementar (*Ergänzungsverhältnis*) é a solução apontada para um problema subjacente a mesma, a saber, a compensação do referido *déficit* (*Defizite*) da eticidade tradicional (*traditionalen Sittlichkeit*). A passagem para um nível de fundamentação pós-convencional, ao qual a ética do discurso está envolta, suscita duas questões que necessitam serem compatibilizadas: a) por um lado a consciência moral se desliga da prática tradicional (metafísica) e, b) por outro, o *ethos* da sociedade se torna uma convenção (costumes).

Diante desta realidade Habermas aponta que há um *déficit* (*Defizite*) originário da decomposição da eticidade tradicional (*traditionalen Sittlichkeit*) e que a moral encontra dificuldades em solucioná-lo, motivo pelo qual faz um apelo ao direito, ou melhor, a forma jurídica (*Rechtsform*) para compensar a lacuna deixada pela moral. Ainda se soma a isto o fato de que uma moral racional, no mínimo, se posiciona criticamente em relação às possíveis orientações da ação (sejam elas originárias de causas naturais, auto-evidentes, institucionalizadas ou de padrões socializados). A moral racional (*Vernunftmoral*) que é especialista em questões de justiça toma como *telos* a avaliação imparcial dos conflitos visando assim orientar o agir. O problema reside no fato de que uma moral da razão (*Vernunftmoral*) “sublimada na forma de um saber, passa a ser representada no plano cultural como qualquer outra forma de saber”.³⁷⁶ Quando isso ocorre é sinal que a moral “se retraiu para o interior do sistema cultural e passa a ter uma relação apenas virtual com a ação”.³⁷⁷ Este é o foco do problema segundo Habermas, pois a moral passa a ter uma relação virtual com a ação e a depender dos próprios atores. Portanto, a eficácia da mesma passa a depender do “acoplamento internalizador” (*internalisierende Verankerung*) dos princípios morais ao invés da força motivadora (*Motivationskraft*) contida nos bons argumentos.

É neste cenário que Habermas se refere a “institucionalização de um sistema jurídico que *complementa* a moral da razão do ponto de vista da eficácia”.³⁷⁸ Para complementar

³⁷⁵ “die Konstituierung der Rechtsform wird nötig, um die Defizite auszugleichen, die mit dem Zerfall der traditionellen Sittlichkeit entstehen” (FG, pag. 145; DDI, pag. 148).

³⁷⁶ HABERMAS, DDI, pag. 149.

³⁷⁷ HABERMAS, DDI, pag. 149.

³⁷⁸ “eben auf dem Wege der Institutionalisierung eines Rechtssystems, das die Vernunftmoral handlungswirksam *ergänzt*” (FG, pag. 146; DDI, pag. 150).

amoral (*handlungswirksamergänzt*) Habermas recorre a dupla perspectiva do direito enquanto sistema de saber (*Wissenssystem*) e sistema de ação (*Handlungssystem*) que carrega consigo uma perspectiva de proposições normativas e seu complexo regulativo de ação interligados a tal ponto de se cristalizar com um sistema sólido capaz de compensar (*ausgleichen*) a referida *franqueza* (*Schwächen*) de uma moral.

b- após identificar o *déficit* (*Defizite*) da moral Habermas o relaciona ao que denomina de *franqueza* (*Schwächen*) de uma moral racional principalmente no que tange as questões motivacionais e conseqüentemente a imputabilidade em relação à vontade ao realçar que o direito “pode *compensar* as fraquezas de uma moral racional que se atualiza primariamente na forma de um saber”.³⁷⁹ Pois o sujeito (que age e julga moralmente) necessita deste saber (*Wissen*) na prática, ao passo que moral configura-se como um procedimento (disponível para avaliação de questões controversas) delegando aos sujeitos agentes a tarefa de formarem seus próprios juízos uma vez que não fornecerá um catálogo de deveres (*Pflichtenkatalog*). Segundo Habermas “a moral da razão configura apenas um procedimento para a avaliação imparcial de questões controversas. Ela não tem condições de elaborar um catálogo de deveres, nem ao menos uma série de normas hierarquizadas: ela exige apenas que os sujeitos formem o seu próprio juízo”.³⁸⁰

Para Habermas há uma espécie de indeterminação cognitiva (*kognitive Unbestimmtheit*)³⁸¹ devido ao caráter abstrato dos princípios (como justiça distributiva, benevolência, lealdade e sinceridade) quando universalizados levanta problemas no que tange a aplicação. Por outro lado, esta mesma indeterminação cognitiva (*kognitive Unbestimmtheit*) é “absorvida pela facticidade da normatização do direito”.³⁸² Isso significa que o próprio sistema jurídico retira do sujeito agente este poder de definição (*Definitionsmacht*) dos critérios de julgamento do que é justo/injusto, portanto institucionaliza e “alivia” (*eine Entlastung*) o indivíduo do “peso cognitivo da formação do juízo moral próprio”.³⁸³

³⁷⁹ “kann es die Schwächen einer primär als Wissen gegenwärtigen Vernunftmoral ausgleichen” (FG, pag. 146; DDI, pag. 150).

³⁸⁰ HABERMAS, DD I, pag. 150.

³⁸¹ Isso se deve ao fato de Habermas não tomar os pressupostos da argumentação como dotados de teor moral - como o faz Apel.

³⁸² HABERMAS, DDI, pag. 151.

³⁸³ HABERMAS, DDI, pag. 151. Essa é uma das razões que levam Apel a falar em uma dissolução da ética do discurso por Habermas.

c- a *franqueza (Schwächen)* de uma moral racional em relação as questões motivacionais gera o que Habermas denomina de *incerteza motivacional (motivationale Ungewißheit)* isto se deve ao fato de que “a moral da razão não sobrecarrega apenas com o problema da decisão de conflito de ação, mas também com expectativas em relação à sua força de vontade”.³⁸⁴ O primeiro problema é a ‘decisão de conflitos de ação’ (*Problem der Entscheidung von Handlungskonflikten*) no qual o sujeito deve estar preparado para a solução consensual via discursos. Já em relação as suas expectativas em relação a força de vontade (*Erwartungen an seine Willensstärke*) o sujeito deve agir segundo intuições/percepções morais (*nach moralischen Einsichten*) afim de harmonizar dever e obrigação. Neste sentido “a indeterminação cognitiva do juízo orientado por princípios deve-se acrescentar a *incerteza motivacional* sobre o agir orientado por princípios conhecidos”.³⁸⁵ Uma moral da razão depende de um direito que por sua vez impõe um modo de agir conforme as normas devido ao fato de que “o problema da fraqueza da vontade acarreta o da *imputabilidade*. De acordo com uma moral da razão, os indivíduos singulares examinam a validade de normas, pressupondo que estas são seguidas faticamente por cada um”.³⁸⁶ Segundo Habermas a validade das normas depende do assentimento racionalmente motivado de todos os atingidos a tal ponto que pode gerar uma reciprocidade de que todos podem esperar que todos os outros sigam as normas. Portanto, as normas válidas são imputáveis quando são impostas a comportamentos desviantes.

Além destes problemas há um terceiro no que se refere à imputabilidade de obrigações quando envolve esforços cooperativos (*kooperative Anstrengungen*) ou realizações organizacionais (*Organisationsleistungen*) e que apela ao direito enquanto naturalmente reflexivo por meio da produção de normas. A possibilidade da resolução judicial sinaliza que há limites em uma moral pós-convencional seja em relação aos problemas de imputabilidade ou em relação à fraqueza da vontade. Por outro lado, a realização específica do direito mediante a condicionante de acioná-lo sempre que for necessário dar uma resposta as demandas da organização ou de regulamentação não são passíveis de serem justificadas sempre como “necessidade de compensação da moral”. Isso permite afirmar que é possível propagar conteúdos morais pelos canais jurídicos, pois “a moral pode irradiar-se a *todos* os

³⁸⁴HABERMAS, DD I, pag. 151.

³⁸⁵HABERMAS, DD I, pag. 151.

³⁸⁶HABERMAS, DD I, pag. 152.

campos de ação, através de um sistema de direitos com o qual ela mantém um vínculo interno”.³⁸⁷

Na obra *Direito e Democracia* (especialmente no capítulo 3 intitulado *Para a reconstrução do direito (I): o sistema dos direitos*) Habermas desenvolve uma análise acerca da relação entre moral autônoma e o direito positivo sob a ótica da relação complementar entre ambas em função de enquadrá-las como normas de ação. A “moral autônoma e o direito positivo, que depende de fundamentação, encontram-se numa relação de complementação recíproca.”³⁸⁸ Habermas se refere as questões em comum entre a moral autônoma e o direito positivo identificáveis na (i) forma de ordenar as relações interpessoais legitimamente, (ii) na orientação das ações por meio de normas fundamentadas e, (iii) na solução de conflitos de ação de forma consensual considerando sempre que no horizonte há princípios e regras reconhecidos intersubjetivamente.

No entanto, com a tese da complementação recíproca (*Ergänzungsverhältnis*) emergem dois problemas no que tange ao trato das questões supra referidas, ou seja: a) a maneira distinta que a moral autônoma e o direito positivo tratam as questões relacionadas ao agir e, b) a outra remete ao diagnóstico da deficiência /*déficit* da moral. A complexidade retratada em tela permite diferentes leituras, entre elas, sob o ponto de vista normativo, por exemplo, segundo o qual é possível equiparar o princípio moral e o princípio democrático como vias distintas de concretização do princípio (D). O princípio (D) enquanto regra procedimental é neutro seja no âmbito da moral ou do direito e assim perfaz uma das exigências pós-convencionais de justificação, mais especificamente a que requer que juízos práticos sejam postulados/decididos racionalmente de maneira imparcial.

É preciso ressaltar que o princípio (D) é uma norma de ação em geral e o mesmo especifica-se em (i) princípio moral (princípio U) quando refere-se as normas de ação que só podem ser justificadas sob um ponto de vista que considere o igual interesse de todos; (ii) princípio da democracia quando refere-se as normas de ação apresentadas sob a forma jurídica e que, por sua vez, podem ser justificados com base em razões pragmáticas, éticas e morais. Esta diferença no âmbito da aplicabilidade do princípio moral e do princípio democrático remete a tese de que a relação entre ambos é de complementaridade e não de subordinação. O

³⁸⁷HABERMAS, DDI, pag. 154.

³⁸⁸ *Ergänzungsverhältnis* (HABERMAS, FG, pag. 137; DD I, pag. 141).

princípio moral no seu curso assume a forma de um princípio de universalização (princípio U) uma vez que é introduzido como uma regra de argumentação e justificação via pragmática formal como forma de reflexão da ação comunicativa a partir das condições universais da argumentação.

Portanto, Habermas resguarda ao princípio moral a tarefa de reger internamente a argumentação para chegar à decisão racional das questões do âmbito moral. Ao referir-se ao princípio democrático Habermas apresenta o mesmo sob a forma institucional dos direitos de participação e comunicação política sob a ótica de que as questões práticas podem ser racionalmente defendidas e assim este princípio cria condições institucionais para as formas de argumentação.

Ao especificar as diferenças no âmbito da moral e do direito,³⁸⁹ Habermas deixa claro que o direito não deve ser compreendido como uma restrição para o âmbito da moral. Ao contrário, esta relação deve ser de complementaridade e a justificativa para a referida tese consiste no fato que há um desmoronamento do *ethos* tradicional e a moral autônoma, com base em fundamentos racionais, carece de apoio nas práticas consagradas pela tradição. Na tese da complementaridade entre direito e moral (*Komplementären Verhältnisses Von Recht und Moral erläutern*), Habermas alega que a eficácia da ação moral depende da própria capacidade dos indivíduos e, portanto, a referida eficácia depende do processo de internalização que por sua vez recorre as bases consideradas frágeis.

Neste cenário a moral autônoma é convertida em prática por meio da internalização dos mandamentos na consciência. É justamente este movimento de internalização (do qual a eficácia da ação moral depende) o motivo do questionamento a respeito da sua fragilidade. Estas bases frágeis abrem a possibilidade para complementar a moral no que se refere à eficácia dos mandamentos morais para a ação a partir do vínculo com instituições capazes de colocar em prática as expectativas moralmente justificadas diante dos contextos. Assim a

³⁸⁹ É notório que Habermas recorre a Kant quando se refere as características do direito moderno. Segundo Kant as características da lei jurídica remetem a três restrições em relação a lei moral. A primeira delas é quando o direito se refere ao arbítrio dos destinatários frente a capacidade dos sujeitos agentes no uso da vontade livre. A outra característica aparece quando o direito enfatiza a regulamentação das relações externas entre os sujeitos. E a terceira remete ao fato de que para o direito só importam as ações conforme a regra que neste caso podem se impostas coercitivamente e independente da motivação. Segundo Habermas “Kant caracteriza a legalidade de modos de agir, servindo-se de três abstrações que se referem aos destinatários, não aos autores do direito” (HABERMAS, DDI, pag. 147).

moral da razão segundo Habermas depende dos “processos de racionalização que produzem as instancias correspondentes da consciência”.³⁹⁰

A situação retratada em tela é um diagnóstico acerca da fragilidade da base de apoio da ação moral na qual sua eficácia depende dos referidos processos de internalização. Porém, este mesmo diagnóstico aponta uma saída para os mandamentos morais, a saber, o contrato com instituições suficientemente capazes de colocar em prática todas aquelas pretensões moralmente justificadas. A moral que depende somente da internalização para se converter em prática “ficaria limitada em sua eficácia, caso não pudesse atingir os motivos dos agentes por um outro caminho, que não o da internalização, ou seja, o da institucionalização”.³⁹¹

Habermas propõe a institucionalização de um sistema jurídico (*Institutionalisierung eines Rechtssystems*) como complemento (*ergänzt*) a internalização (*Internalisierung*) da moral sob o ponto de vista da eficácia. Pois, o direito enquanto sistema de saber (*Wissenssystem*) e sistema de ação (*Handlungssystem*) consegue se estabelecer nos níveis da cultura e da sociedade e assim obtém êxito na tarefa de conectar as decisões oriundas dos processos argumentativos com a institucionalização das mesmas a fim de prover a eficácia.

6 PARA ALÉM DA ÉTICA E DA POLÍTICA: SOLIDARIEDADE E JUSTIÇA

Na obra *Direito e Democracia* Habermas apresenta uma questão importante acerca do ideal normativo quando introduz o conceito de poder comunicativo (*kommunikative Macht*) como chave para combater os meios de orientação livre das normas do dinheiro e do poder. Este vínculo entre “poder” e “comunicação” pressupõe uma harmonização entre os recursos normativos inerentes a comunicação com a força impessoal do poder. A questão central é identificar a estabilidade desta mistura uma vez que não há uma descrição precisa acerca do seu papel. Além disso, há outra questão que também necessita de esclarecimento, ou seja, o poder comunicativo (*kommunikative Macht*) equivale normativamente a potência discursiva produzida por meio de argumentos ou é apenas um poder associado a uma possível tomada de decisões?

Há uma dúvida acerca da definição do papel do poder comunicativo,

³⁹⁰ HABERMAS, DDI, pag. 149.

³⁹¹ HABERMAS, DDI, pag. 149 - 150.

especificamente, não está claro se o poder comunicativo equivale ao poder discursivo produzido por meio de argumentos nas esferas públicas informais ou se está associado principalmente ao poder de tomar decisões vinculativas. Como o conceito desempenha um papel tão central, a determinação do caráter geral da teoria democrática de Habermas depende, em certa medida, da definição do papel do poder comunicativo.³⁹²

Ao promover a extensão da teoria do discurso para o âmbito da teoria moral Habermas estabelece um papel específico para o poder comunicativo (*kommunikative Macht*) dentro da concepção processual de moral com ênfase para o seu potencial normativo na esfera pública. Este é o cenário a partir do qual é possível analisar o potencial do poder comunicativo (*kommunikative Macht*) enquanto elemento normativo na teoria moral. Apesar de não haver uma clareza quanto a este uso especificamente, o objetivo é identificar as razões e apontar os elementos para uma leitura a partir desta perspectiva, ou seja, a relação entre poder comunicativo e a concepção processual de moral.

Ao afirmar que “no Estado democrático, o poder político diferencia-se em poder comunicativo e administrativo”³⁹³ Habermas pretende ratificar que a soberania do povo³⁹⁴ está presente nas decisões estruturadas racionalmente³⁹⁵ e, em função disso, “essa interpretação deve ser cuidadosamente definida para não despojar a soberania popular de seu conteúdo radical-democrático”.³⁹⁶ O objetivo de evocar a soberania popular reside em demonstrar que há um nexo entre o poder político e o poder comunicativo (*kommunikative Macht*) uma vez que este último já estaria no cerne da comunicação enquanto as instituições políticas são a manifestação e a materialização deste poder.

³⁹² “Specifically, it is unclear whether communicative power amounts to discursive power produced through arguments within informal public spheres or is primarily associated with the institutional power to make binding decisions. Since the concept plays such a central role, determining the overall character of Habermas’s democratic theory hinges to some extent on defining the role of communicative power”. (FLYNN, 2004, pag. 434, tradução nossa).

³⁹³ HABERMAS, DDI, pag. 173.

³⁹⁴ “uma vez que a soberania do povo não se concentra mais numa coletividade, na presença física dos civis unidos ou de seus representantes reunidos, fazendo-se valer na circulação de consultas e de decisões estruturadas racionalmente, começa a fazer sentido a frase segundo a qual no Estado de direito não pode haver um soberano” (HABERMAS, DDI, pag. 173, tradução nossa). Because popular sovereignty no longer concentrates in a collectivity, or in the physically tangible presence of the united citizens or their assembled representatives, but only takes effect in the circulation of reasonably structured deliberations and decisions, one can attribute a harmless meaning to the proposition that there cannot be a sovereign in the constitutional state. (HABERMAS, BFN, pag. 136).

³⁹⁵ “o princípio da soberania do povo pode ser considerado diretamente sob o aspecto do poder” (HABERMAS, DDI, pag. 213).

³⁹⁶ (HABERMAS, DD I, pag 173, tradução nossa). “But this interpretation must be carefully defined so as not to divest popular sovereignty of its radical-democratic content” (HABERMAS, B NF, pag. 136).

O caminho apontado por Habermas pressupõe que “na linha da teoria do discurso, o princípio da soberania do povo significa que todo o poder político é deduzido do poder comunicativo dos cidadãos”.³⁹⁷ Entretanto, é importante destacar que o poder gerado comunicativamente não equivale ao poder administrativo (este é o mais adequado para implementar a lei de forma eficiente), mas a lei é um meio para traduzir o poder comunicativo (*kommunikative Macht*) em poder administrativo. Apesar desta relação intermediada pela lei o poder comunicativo é internamente relacionado com a racionalidade comunicativa o que significa também que supostamente possui um conteúdo cognitivo, mas é preciso deixar claro que

Habermas apresenta o conceito de "poder comunicativo" como o principal recurso normativo para combater os meios de direção monetários e administrativos livres de normas poder. Vincular "comunicação" com "poder" já sugere uma mistura dos recursos normativos da ação comunicativa com a força impessoal de poder. Essa mistura conceitual é estável?³⁹⁸

A relação é possível e pode ser demonstrada pela via habermasiana a partir do momento que aplica a teoria do discurso à política, pois à vontade e a formação da opinião são estruturadas comunicativamente. Habermas ressalta o procedimento destinado a resolver problemas se torna uma prática e identifica que a sua força reside justamente no processo adotado para garantir um trato racional das questões políticas. O que está em destaque é o fato de que a aceitabilidade dos resultados obtidos se encontra em conformidade com o processo e a simbiose destes momentos garante que as questões relevantes e as devidas contribuições sejam elaboradas e negociadas discursivamente com base no melhor argumento. Dessa forma, é possível afirmar que a “institucionalização jurídica de determinados processos e condições de comunicação torna possível um emprego efetivo de liberdades comunicativas iguais e simultaneamente estimulada para o uso pragmático, ético e moral da razão prática, ou seja, para a compensação equitativa de interesses”³⁹⁹ A partir deste ângulo é possível apontar que o procedimento que contempla a totalidade dos cidadãos é um meio capaz de garantir o poder

³⁹⁷ HABERMAS, DDI, pag. 213. “Read in discourse-theoretic terms, the principle of popular sovereignty states that all political power derives from the communicative power of citizens”. (HABERMAS, BNF, pag. 170).

³⁹⁸ “Habermas introduces the concept of ‘communicative power’ as the key normativ resource for countering the norm-free steering media of money and administrative power. Linking ‘communication’ with ‘power’ already suggests a mix of the normative resources of communicative action with the impersonal force of power. Is such a conceptual mix stable?” (FLYNN, 2004, pag. 434).

³⁹⁹ HABERMAS, DDI, pag. 213.

comunicativo das convicções comuns, ou seja, “a criação de corporações deliberativas representativas oferece uma saída alternativa”.⁴⁰⁰

A racionalidade comunicativa conjuntamente com a razão prática encontram-se enraizadas nas relações intersubjetivas da estrutura de comunicação e o sucesso reside no entendimento mútuo que implica, por sua vez, em um compromisso recíproco. É preciso ressaltar que o processo de argumentação é uma continuação da ação reflexiva orientada para alcançar a compreensão. A título de exemplo é possível prever que todos os participantes de um discurso pressupõem que na busca cooperativa pela verdade as forças coercitivas são excluídas do rol das possibilidades e a única força que opera é justamente a do melhor argumento. Este cenário pode ser extraído a partir do princípio do discurso (D) enquanto um procedimento para a justificação de normas quando evoca a condição de que a melhor compreensão para a expressão “todas as pessoas possivelmente afetadas”⁴⁰¹ remete a humanidade. Assim esta possibilidade permite considerar que o discurso racional evoca argumentos morais. No entanto Flynn faz uma advertência acerca da diferença na extensão da teoria do discurso para a moral e para a política, a saber,

embora a aplicação da teoria do discurso à esfera das questões morais tenha sido proveitosa, as questões políticas introduzem outras questões que não podem ser resolvidas apenas por argumentos morais. Ou seja, a ética do discurso não pode ser aplicada ao processo democrático sem modificação.⁴⁰²

Em consonância com a hipótese aventada por Flynn é possível apontar dois momentos, apesar de estarem interconectados, para a teoria do discurso: a) por um lado, o princípio do discurso aplicado às normas em geral e exercido por meio da lei daria origem ao princípio da democracia.⁴⁰³ Conforme salienta Habermas nesta parceria o princípio do discurso remete a validade das normas de ação em geral enquanto o princípio da democracia atende a legitimidade (que não deixa de ser uma forma de validade). E, b) por outro lado, ao estender a aplicabilidade da teoria do discurso para a política leva em conta a afirmação do próprio Habermas no tocante as razões pragmáticas, ético e moral⁴⁰⁴ para lidar com a

⁴⁰⁰ HABERMAS, DDI pag. 213

⁴⁰¹ HABERMAS, DD I, pag. 142.

⁴⁰² “While the application of discourse theory to the sphere of moral questions has been fruitful, political questions introduce further issues that cannot be settled solely by moral arguments. That is, discourse ethics cannot be applied to the democratic process without modification” (FLYNN, 2004, pag. 436, tradução nossa)

⁴⁰³ “somente podem pretender validade legítima as leis jurídicas capazes de encontrar o assentimento de todos os parceiros do direito, num processo jurídico de normatização discursiva” (HABERMAS, DD I, pag. 145).

⁴⁰⁴ HABERMAS, DD I, pag. 213. HABERMAS, PEN, pag. 101.

complexidade das questões políticas e a formação da vontade a partir do discurso. Habermas apresenta um modelo processual denominado de política deliberativa⁴⁰⁵ como alternativa aos modelos liberais e republicanos.

Em uma clara alusão a perspectiva liberal e a interpretação republicana Habermas advertem que “a teoria do discurso assimila elementos de ambos os lados, integrando-os no conceito de um procedimento ideal para a deliberação e a tomada de decisões”.⁴⁰⁶ A afirmação habermasiana reflete a ideia de uma rede de discursos entrelaçados com base no uso público da razão (incluindo razões pragmáticas, morais, éticas e políticas) constitui-se assim a base para a busca de um bem comum pautado por um procedimento que evoca a justiça em relação ao teor dos diferentes conteúdos e projetado no horizonte universalista. É preciso ressaltar que “esse processo democrático”⁴⁰⁷ ao qual Habermas está se referindo e, ao mesmo tempo, construindo as suas bases, “estabelece um nexó interno entre considerações pragmáticas, compromissos, discursos de auto-entendimento e discursos da justiça, fundamentando a suposição de que é possível chegar a resultados racionais e equitativos”.⁴⁰⁸ Assim Habermas apresenta elementos importantes sob a ótica da motivação e da responsabilidade das ações pactuadas diante da normatividade que necessitam de destaque em relação: (i) ao “nexó interno” e a ponderação de diferentes esferas como os “compromissos” (*Vereinbarung*) que os indivíduos assumem nas relações dialógicas na esteira do procedimento a respeito dos diferentes conteúdos⁴⁰⁹; além dos (ii) “resultados racionais e equitativos” evocando uma ideia de justiça inerente ao procedimento para chegar a resultados acessíveis e aceitáveis nas condições estabelecidas.

Esta é a base para uma mudança da qual Habermas chama a atenção e impacta diretamente no *modus operandi* de um sistema ético, pois “nesta linha, a razão prática passa dos direitos humanos universais e da eticidade concreta de uma determinada comunidade para as regras do discurso e as formas de argumentação”.⁴¹⁰ O procedimento é a presunção da

⁴⁰⁵ Este modelo inspirado na tradição republicana reforça a política dialógica e o escopo da política deve ir para além do interesse próprio (Cf. HABERMAS, IO, pag. 107 ss.).

⁴⁰⁶ HABERMAS, DD II, pag. 19.

⁴⁰⁷ HABERMAS, DD II, pag. 19.

⁴⁰⁸ HABERMAS, DD II, pag. 19.

⁴⁰⁹ Nesse caso, a posição de Habermas daria razão a Apel, tendo de considerar as pressuposições do discurso já como morais. A questão que emerge é a seguinte: a que tipo de responsabilidade Habermas está se referindo? Não se trata antes de uma responsabilidade política ou de uma ética política? Esse fundamento ético parece residir nas boas razões, conforme sugerido no parágrafo seguinte.

⁴¹⁰ HABERMAS, DD II, pag. 19.

institucionalização da racionalidade que depende das boas razões para instituir, ou melhor, alcançar um resultado dotado de legitimidade. A mudança⁴¹¹ em relação à base formativa da razão prática é complementada por uma nova forma operante da mesma que procura extrair “seu conteúdo normativo da base de validade do agir orientado pelo entendimento e, em última instância, da estrutura da comunicação linguística e da ordem insubstituível da socialização comunicativa”.⁴¹² Os discursos públicos e a comunicação livre geram as razões normativas que, por sua vez, são as orientações nos processos de tomadas de decisões. O que está em destaque na mudança assinalada acima se refere principalmente aos aspectos processuais da aplicação da teoria do discurso a moral.⁴¹³ Mas este procedimento também deve considerar outro aspecto referente ao que poderia ser denominado de teoria social (na perspectiva da sociedade como mundo da vida e sistema). A ação comunicativa localizada neste horizonte constitui-se um instrumento de garantia para os significados compartilhados sob a égide do consenso e, desta forma, cultura e linguagem se reproduzem e fornecem uma base para o processo alcançar a compreensão.

Sem esta base a ação comunicativa não seria possível, da mesma forma que a base só pode se reproduzir por meio da ação comunicativa. Enquanto isso, o capital/dinheiro e o poder que operam sob a lógica da eficiência (razão instrumental) não dependem da obtenção do consenso, mesmo assim aliviam parte do ônus depositado na ação comunicativa, apesar de impor como contrapartida um desgaste da solidariedade obtida pelas vias comunicativas. A ação política desempenha um papel essencial neste processo de busca cooperativa pela verdade, apesar de estar exposta aos efeitos da repressão, do poder e da violência ela está apta a “captar melhor novos problemas, conduzir discursos expressivos de auto-entendimento e articular, de modo mais livre, identidades coletivas e interpretações de necessidades”.⁴¹⁴ A solidificação de recursos que garantam uma busca cooperativa da verdade é um desafio principalmente em sociedades secularizadas que enfrentam a sua complexidade e para estes

⁴¹¹ Conforme salienta Habermas é possível sintetizar esta análise “afirmando que os cidadãos racionais não teriam razões suficientes para manter as regras do jogo democrático, caso se limitassem a uma autodescrição empirista de suas práticas” (HABERMAS, DDII, pag. 18).

⁴¹² HABERMAS, DD II, pag. 19.

⁴¹³ Há uma mudança no modo de compreender a teoria do discurso e a moral a partir da obra *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Que tipo de implicações ou de mudanças isso tem em relação ao problema da motivação para o agir e a responsabilidade deste decorrente é uma das questões a ser investigadas.

⁴¹⁴ HABERMAS, DD II, pag. 33.

cenários “a solução comunicativa *desses* conflitos forma a única fonte possível para uma solidariedade entre estranhos – entre estranhos que renunciam a violência e que, ao regularem cooperativamente sua convivência, também se reconhecem mutuamente o direito de *permanecer* estranhos entre si”.⁴¹⁵ Dessa forma, cabe destacar: que (i) a solução comunicativa dos conflitos ressaltada por Habermas é uma espécie de busca cooperativa pela verdade e, ao mesmo tempo, (ii) uma fonte de solidariedade entre estranhas, ou seja, entre indivíduos dentro de um espaço público e conscientes que a violência deve ser abdicada enquanto meio nas relações intersubjetivas.

6.1 A RELAÇÃO ENTRE DIREITO E MORAL: DISCURSO, COMPROMISSO E DECISÃO

O dilema entre a obrigação moral e a obrigação jurídica reside na contrastante situação em que o agente se encontra frente a uma condição imposta pelas leis jurídicas que exigem que os homens pratiquem determinados atos que a moral proíbe ou até mesmo pelo fato de impor condições em que necessitem abdicar de agir de maneira moralmente obrigatória. Diante desta situação, Hart considera necessário caracterizar os princípios gerais referentes ao comportamento dos indivíduos no que tange a moral e que por sua vez delimitam os elementos das condutas moralmente obrigatórias.⁴¹⁶

⁴¹⁵ HABERMAS, DD II, pag. 33.

⁴¹⁶ Segundo Hart há quatro características “cardeais” nas condutas morais que atendem pelo título de: “importância”, “imunidade à modificação deliberada”, “o caráter voluntário das infrações morais” e “a forma de pressão moral” (HART, 2009, p. 218). Essas quatro características refletem funções importantes nos padrões de vida dos indivíduos e, além disso, o importante é que a moral⁴¹⁶ as possui. Por sua vez torna-se um elemento peculiar para elucidar a ideia de obrigação e que segundo Hart portam duas características essenciais, a saber: a) a forte pressão social que as sustenta e b) o considerável sacrifício do interesse ou inclinação pessoal que a obediência a elas exige (op. Cit. HART, 2009, p. 219). O dever e a obrigação moral dizem respeito ao que deve ou não deve ser feito em determinadas circunstâncias e por não requerer habilidades especiais e estar no alcance de “qualquer adulto normal. A obediência a essas normas morais [...] é considerada natural” (HART, 2009, p. 221). Motivo pelo qual a infração atrai a censura e a obediência não merece louvor, salvo quando houver o emprego de paciência ou resistência a uma tentação extraordinária. Segundo Hart elas também possuem um caráter vinculante que independentemente do consentimento do indivíduo seu cumprimento se apoia na pressão pela obediência, dado que isso seria “uma contribuição mínima para a vida social a ser vista como natural” (HART, 2009, p. 223). A primeira destas quatro características cardeais é a (i) *importância*. Hart salienta que a observância é considerada um elemento muito importante para qualquer norma e pode se manifestar de diferentes maneiras: 1º) “no simples fato de que os padrões morais são sustentados mediante o combate contra os impulsos das fortes paixões”. 2º) “formas severas de pressão social exercida não só para garantir a obediência em casos individuais, mas também para assegurar que os padrões morais sejam ensinados”. 3º) “se os padrões morais não fossem aceitos por todos,

Por outro lado, o argumento apresentado por Rehg acerca da relação entre o discurso como suporte para (U) e a respectiva resposta de Habermas a respeito da questão são objeto de análise neste tópico. Rehg na sua obra *Insight and Solidarity* desenvolve uma análise da ética do discurso com o intuito de contribuir na produção de um esclarecimento acerca dos resquícios da filosofia subjetiva e o intelectualismo a partir do denominado “os vestígios da razão centrada no sujeito em (U)”.⁴¹⁷ Motivado por esta insatisfação com o denominado intelectualismo Rehg demonstra a convicção de que a *práxis* (prática comum) da argumentação enquanto pressuposto básico de (U) só atinge o nível do discernimento mediante uma condição, a saber, a de que os participantes da comunidade de comunicação possam se amparar/confiar nas “relações solidárias”⁴¹⁸ exercidas de antemão com as quais já estão habituados, ou seja, “a prática comum de argumentação só leva a discernimentos quando os participantes podem confiar em relações solidárias com as quais já estão habituados de antemão”.⁴¹⁹

O argumento apresentado por Rehg (pressupõe que (U) dependa de um modo de vida substancial) por ora denominado de complemento entre o momento do discernimento e o momento da confiança (discurso e decisão) está ancorado: por um lado, na (i) possibilidade da cooperação racional enquanto elemento de motivação para os agentes, pois “eles só estarão

isso acarretaria mudanças amplas e desagradáveis na vida dos indivíduos” (HART, 2009, p.224-225). A segunda é a (ii) *imunidade a modificação deliberada* que consiste no fato de que “as normas e princípios morais *não podem* ser criados, alterados ou eliminados dessa forma”⁴¹⁶ (HART, 2009, p. 227). Pois seria incompatível com o papel representado pela moral que seus padrões ou seu *status* moral seja privado por *fiat* humano. A terceira (iii) *é o caráter voluntário das infrações morais*. Hart salienta que “se uma pessoa puder demonstrar que cometeu o ato involuntariamente e apesar de ter tomado todas as precauções possíveis, ela estará isenta de responsabilidade moral e, nesta circunstância, culpá-la seria em si moralmente censurável” (HART, 2009, p. 230). A questão que paira dúvida diz respeito ao fato de se é possível eliminar a culpa moral quando a pessoa faz tudo o que lhe era possível? Há uma diferença entre “ele nada fez de errado” e “ele não pode deixar de fazer o que fez”. Se a pessoa demonstrar que tomou todas as precauções possíveis ela está isenta da responsabilidade moral e a culpa fica eliminada na condição da pessoa ter feito tudo o que era possível. A quarta refere-se (iv) *a forma de pressão moral* que consiste no fato de que na moral a forma típica de pressão consiste em apelos ao respeito pelas normas como coisas importantes em si e que se presume que sejam compartilhados por todos os implicados. São exemplos de forma de pressão: lembranças enfáticas as exigências das normas; apelo a consciência e confiança na ação da culpa ou remorso. Além destas quatro características “cardeais” Hart também se refere a um possível “critério adicional” que pode ser sintetizado da seguinte maneira: nada deve ser reconhecido como parte da moral a menos que resista a crítica racional feita em razão dos interesses humanos. A moral inclui mais que obrigações e deveres, estes são apenas um dos alicerces. Há outros dois aspectos além das obrigações e deveres e das normas que os diferem: a) ideais morais, ou seja, não é natural, mas digno de louvor. Os reconhecidos dignos de louvor pelas virtudes morais que manifestam no cotidiano (coragem, caridade, benevolência, paciência, castidade) e b) a forma social básica da moral vai além das obrigações e dos ideais reconhecidos.

⁴¹⁷ “the vestiges of subject-centered reason in (U)” (REHG, 1994, p. 231, tradução nossa).

⁴¹⁸ HABERMAS, IO, p. 491.

⁴¹⁹ HABERMAS, IO, pag. 491.

suficientemente motivados a se envolver em um entendimento mútuo circunscrito de modo discursivo quando considerarem consensualmente que ‘a cooperação racional’ é um ‘bem’ que se deve priorizar frente a outras formas de interação”.⁴²⁰ E, por outro lado na (ii) instituição da confiança como base da convicção racional, ou seja, “pela ‘confiança’ dos participantes na regulação de um processo de comunicação intersubjetivo, que prossegue acima de sua cabeça e para além dos limites de sua participação atual”.⁴²¹

Em relação ao primeiro aspecto é preciso ressaltar que o nível de motivação depende do envolvimento, no entendimento (*Verständigung*)⁴²² mútuo, de comum acordo (circunscrito de modo discursivo) de que a “cooperação racional”⁴²³ é um bem a ser priorizado em relação a outras formas de interação. Neste sentido Habermas adverte que

em alemão a expressão *Verständigung* (entendimento) é multívoca. Tem o significado mínimo de que os sujeitos entendem identicamente uma expressão lingüística, e o significado máximo de que ocorre entre ambos uma concordância acerca da rectitude de uma emissão por referência a uma transformação de fundo normativo que ambos reconhecem.⁴²⁴

O pano de fundo que reveste a questão em tela é o dilema subjacente na decisão entre a alternativa de um acordo racional e um confronto violento, que denota uma preferência embasada na maneira confiável de orientação de valores comuns. Com base nestas condições é possível afirmar que há uma “distinção entre experiência sensorial ou *observação* e experiência comunicativa ou *compreensão* (*Verstehen*). A observação se dirige a casos e sucessos (ou estados) perceptíveis, a compreensão ao sentido de emissões ou manifestações”.⁴²⁵

⁴²⁰ HABERMAS, IO, pag. 491.

⁴²¹ HABERMAS, IO, pag. 492.

⁴²² *Verständigung* aqui traduzido como entendimento no sentido de o ato de chegar a um entendimento (*Verständigung*), seja entendido como ato de geração de uma consciência, na medida em que os integrantes do discurso todos devem, ou deveriam, estar conscientes das consequências e vantagens do ato de chegar a um entendimento. Ou em suas variáveis como *Verstehen* (compreensão), ou ainda *Vereinbarung* (compromisso/acordo). Ou ainda na língua inglesa há um equivalente no termo *Commitment* (lealdade).

⁴²³ “se o consenso racional é cooperativo mesmo no nível de exigir um ‘insight cooperativo’ descentrado, então parece que algo como a confiança teria de estar no cerne da convicção racional” (HABERMAS, IO, pag. 492, nota 24).

⁴²⁴ Em alemán la expresion *Verständigung* (entendimiento) és multívoca. Tiene el significado mínimo de que los sujetos entienden idénticamente una expresión lingüística, y el significado máximo de que se da entre ambos una concordancia acerca de la rectitud de una emisión por referencia a una transfondo normativo que ambos reconocen (HABERMAS, PU, pag. 301, tradução nossa).

⁴²⁵ “distinción entre experiência sensorial u *observación* y experiencia comunicativa o *comprensión* (*Verstehen*). La observación se dirige a cosas y sucesos (o estados) perceptibles, la comprensión al sentido de enisiones o manifestaciones (HABERMAS, PU, pag. 307, tradução nossa).

Já em relação ao segundo aspecto o desafio para a ética do discurso reside em superar os resquícios da filosofia do sujeito, pois os pressupostos pragmáticos da argumentação e ideais da comunicação (que ultrapassam os contextos temporais e espaciais) necessitam de uma espécie de compensação. Neste nível Rehg refere-se à confiança dos participantes na regulação de um processo de comunicação intersubjetivo, no qual

aqui só posso sugerir, provisoriamente, um caminho promissor. Se o processo real do discurso é descentrado da maneira descrita acima, tal que a convicção individual se torna impossível; se o consenso racional é cooperativo até mesmo no grau de exigência de um "discernimento cooperativo" descentrado, então parece que algo como a confiança deve habitar o coração da convicção racional.⁴²⁶

Há uma questão assinalada por Rehg que é vital no processo de comunicação, ou seja, um "crédito de confiança" no procedimento (confiança para cooperar e na integridade da comunidade), escolha sob a pressão da necessidade de decisões. A lealdade frente aos procedimentos deve basear-se no "*cooperative insight*" traduzido na disposição para cooperar e na integridade de uma comunidade abrangente (*the wider community*). Esta mesma lealdade (*Commitment*) ao procedimento que por sua vez é fundamental ao discernimento dos envolvidos é complementada pela confiança e pela vinculação ética traduzida na relação entre discurso e decisão como algo fundamental para a formação democrática da opinião e da vontade.

No entanto, há um problema em relação à justificação das restrições as quais os discursos são submetidos, pois com a institucionalização jurídica das deliberações ocorre a revelação dos desvios de um ideal que se pressupõe no momento do discernimento. A solução apontada para o referido problema, segundo Rehg, é instituir o direito na condição de *médium* pelo qual são implantados os procedimentos decisórios que limitam os discursos. Essa legitimação do processo via o *médium* do direito é algo já assinalado inclusive pelo Habermas quando se refere

a ideia da autolegislação tem de adquirir por si mesma validade no *médium* do direito. Por isso, têm que ser garantidas pelo direito as condições sob as quais os cidadãos podem avaliar, à luz de princípios do discurso, se o direito que estão criando é legítimo. Para isso servem os direitos fundamentais à participação nos processos de formação da opinião e da vontade do legislador.⁴²⁷

⁴²⁶ "Here I can only tentatively suggest a promising route. If real process of discourse are decentered in the manner described above, such that individual conviction becomes impossible; if rational consensus is cooperative even to the degree of requiring a decentered , "cooperative insight," then it would seen that something like trust must inhabit the heart of rational conviction" (REHG, 1997, p. 237, tradução nossa).

⁴²⁷ HABERMAS, DDI, p. 163-164.

Ao cumprir a função própria que lhe é atribuída, ou seja, estabilizar as expectativas de comportamento com o intuito de garantir a denominada segurança jurídica, o direito faz uso da força inerente ao recurso da legitimação intrínseco a forma jurídica. Este mínimo ético alojado ao direito é consequência também dos direitos subjetivos reivindicáveis, pois estes asseguram de modo moralmente incontestável os espaços de ação ao arbítrio. Segundo Rehg há uma dualidade a respeito da força legitimadora do processo democrático, ou seja: a possibilidade de (i) apoiar-se exclusivamente no caráter discursivo das deliberações ou se a mesma também pode (ii) apoiar-se na delimitação do direito em vincular o discurso ao processo decisório. A questão que emerge remete a contribuição do “*medium* do direito enquanto uma força legitimadora do processo democrático? Ora, é reservado ao direito o papel de acoplar/juntar via procedimento a busca cooperativa pela verdade nos processos decisórios delegando à ela a função de atuar na preparação discursiva dos procedimentos decisórios. A base do argumento apresentado por Rehg denominado de argumento da relação entre discurso e decisão é constituída sobre uma dupla perspectiva de ordem não complementar a respeito da questão dos procedimentos responsáveis por produzirem os vínculos entre discurso e decisão e a questão da fonte da força legitimadora.

Segundo Rehg a força legitimadora dos procedimentos não é obtida via fonte cognitiva dos discursos (discursos estes justificados via procedimento) antes obtida via fonte volitiva (seja pela inclusão de todos os concernidos nos procedimentos, ou seja, pelo fato de ser um pressuposto para todos os discursos). Habermas alega que “isso não chega a me convencer totalmente”,⁴²⁸ referindo-se ao argumento apresentado por Rehg, uma vez que a participação inclusiva nos procedimentos cumpre

duas funções diferentes: por um lado a participação abrangente nos discursos deve assegurar um espectro de contribuições que seja o mais amplo possível; por outro lado, uma participação equânime no processo de decisão deve assegurar que os resultados das deliberações sejam transformados em decisões de maneira a mais confiável possível.⁴²⁹

Habermas reforça que a participação abrangente e equânime nos processos de deliberação assegura resultados confiáveis. A título de ilustração é possível apontar o voto, dentro dos processos democráticos como um instrumento capaz de proporcionar a

⁴²⁸ (HABERMAS, IO, p. 494).

⁴²⁹ (HABERMAS, IO, p. 494).

participação inclusiva (participação abrangente) no processo decisório. Porém, isso não significa que o voto nos processos democráticos atenda o segundo requisito apontado por Habermas, a saber, a questão da equidade. A participação equânime no processo decisório deveria estar vinculada a avaliação imparcial do agente. Ao resgatar o exemplo do voto nos processos democráticos é possível verificar que o processo de decisão regulado pela ideia de equidade não está vinculado a avaliação imparcial do agente, mas ao caráter “genuinamente vinculante de tais procedimentos”.⁴³⁰ Nesta situação em tela não estaria vinculada a justificação dos objetivos, mas ao caráter meramente decisionista do processo democrático.

Para Rehg existe uma espécie de justiça intrínseca aos procedimentos de decisão e que a participação inclusiva no referido processo é regulada sob o ponto de vista da equidade (uma espécie de equidade procedimental intrínseca). Há uma questão que pode ser imputada a tese de Rehg, qual seja, “a equidade do procedimento não teria de estar justificada com relação à situação de aplicação?”⁴³¹ O exemplo do sorteio ilustra esta concepção de justiça intrínseca, pois até pode ser considerado equânime, porém possui uma característica puramente decisionista uma vez que as decisões não estão vinculadas a qualquer justificação objetiva. Em que situação um procedimento pode ser definido como equânime? Assim como o exemplo dos jogos de azar ilustra a situação em tela uma vez que asseguram oportunidades iguais de obter êxito.

A questão que suscita é se o contexto justifica o procedimento como equânime, vide o caso dos jogos de azar (ou outros procedimentos decisórios como a disputa por penalidades em uma partida de futebol, ou a distribuição de bens escassos consumidos individualmente a exemplo da água potável, o ar não poluído...). Neste patamar haveria uma discussão acerca das boas razões como suporte para as decisões políticas? O que confrontaria o procedimento democrático com o sorteio no que tange as decisões. Há a necessidade de uma justificativa plausível a respeito da equidade do procedimento, aquilo que pode ser denominado de boas razões para que as decisões políticas sejam tomadas.

O argumento apresentado por Rehg acerca da relação entre discurso e decisão realça que ambos estão dissociados uma vez que recorre à concepção intrínseca dos procedimentos dado que este caráter equânime não está vinculado à justificação objetiva. Há uma questão

⁴³⁰HABERMAS, IO, pag. 494.

⁴³¹ HABERMAS, IO, pag. 495.

que Rehg necessita esclarecer, a saber, um procedimento deveria ou não ser justificado a partir de um determinado contexto.

Com o intuito de apresentar um esclarecimento para a referida questão Rehg recorre ao fenômeno da comparação entre o direito e a moral assinalando que a ênfase reside em construir uma ordem jurídica ao invés de descobri-la. O direito por mais que esteja em consonância com a moral abrangerá matérias que precisam ser reguladas sob uma base de equilíbrio de diferentes interesses sob a qual se entrelaçam os objetivos e compromissos. Nesta seara significa dizer que o direito, diferente da moral, pode ser estabelecido de modo contratual, porém com uma ressalva acerca do processo de legislação em que pesa mais o momento volitivo da decisão em detrimento a formação cognitiva do juízo. Há outra ressalva na esfera do direito e remete a regulamentação das tomadas de decisão (e não apenas a instituição de discursos) que necessitam ser justificadas. É justamente nesta esfera que o direito difere da moral (válida para todos os sujeitos capazes de falar e agir), pois o projeto jurídico é compatível com um grupo histórico de pessoas que se reconhecem mutuamente como livres e iguais. Portanto, a associação voluntária dos parceiros de direito possui por objetivo regular legitimamente a vida em comum.

A concepção de discurso, compromisso e decisão permanecem unidas na ética do discurso segundo Habermas e, estes elementos podem ser identificados na concepção de solidariedade e justiça ou frente ao importante papel desempenhado pela concepção de responsabilidade.

6.2 ENTRE MORALIDADE E ETICIDADE: SOLIDARIEDADE

Habermas considera a concepção de solidariedade sob uma dupla perspectiva, a saber: (i) por um lado a concepção de solidariedade que emerge da vulnerabilidade do ser humano e está diretamente conectada com a proteção da rede de relações intersubjetivas de reconhecimento recíproco e com o contexto mediado comunicativamente voltado para o universo partilhado intersubjetivamente (apresentado no ensaio intitulado *As objeções de Hegel a Kant também se aplicam à ética do discurso?*); e, por outro lado, (ii) difere da concepção de solidariedade enquanto um consenso acerca de determinados valores que podem

ser compartilhados intersubjetivamente e utilizados para orientar os sujeitos (apresentado na obra *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*).

Em relação (i) a primeira concepção de solidariedade Habermas demonstra estar ciente acerca das possíveis objeções endereçadas ao projeto da ética do discurso a tal ponto que em várias passagens nos ensaios filosóficos reunidos na obra *Consciência moral e agir comunicativo menciona*⁴³² evoca o papel do cético, ou melhor, o possível papel desempenhado pelo cético enquanto parceiro do diálogo e atribui ao mesmo à função contestativa. Mas para além do papel desempenhado pelo cético há o teor das objeções (formalismo do princípio moral, universalismo abstrato dos juízos morais, impotência do mero dever e o apelo cognitivismo)⁴³³ apresentado no ensaio filosófico *As objeções de Hegel a Kant também se aplicam à ética do discurso?* Apesar de Habermas apresentar uma fundamentação do princípio moral da ética do discurso, ainda assim emergem duas questões importantes: a) a questão da vinculação histórica, ou no caso da ética do discurso, a desvinculação em relação ao elemento histórico; b) a questão do formalismo vazio (orientações conteudísticas) em relação à aplicabilidade.

Em relação à primeira questão Habermas é categórico ao afirmar que

o princípio da ética do Discurso refere-se a um *procedimento*, a saber, o resgate discursivo das pretensões de validade normativas; nessa medida, a ética do Discurso pode ser corretamente caracterizada como *formal*. Ela não indica orientações conteudísticas, mas um processo: o Discurso prático.⁴³⁴

A questão da vinculação histórica na ética do discurso remete a sua característica fundamental enquanto um procedimento com vista ao resgate discursivo das pretensões de validade normativa. Mas isso não significa que é um processo totalmente desvinculado dos conteúdos históricos, pois o que deve ficar claro é que a ética do discurso “não é um processo para a geração de normas justificadas, mas, sim, para o exame da validade de normas propostas e consideradas hipoteticamente”.⁴³⁵ Ao mesmo tempo em que a ética do discurso não pode ser reduzida a função de gerar normas lhe é atribuído o papel procedimental de

⁴³² Vide HABERMAS, CMAC, pag. 97ss.

⁴³³ A resposta a questão de se as objeções de Hegel à Kant também se aplicam a ética do discurso foi abordada no item 1- *O projeto de uma ética do discurso e a questão do procedimentalismo* a partir de uma leitura do ensaio filosófico *As objeções de Hegel a Kant também se aplicam à ética do discurso?*

⁴³⁴ HABERMAS, CMAC, pag. 125.

⁴³⁵ HABERMAS, CMAC, pag. 125.

examinar a validade das normas propostas nas esferas de diálogo. E é a partir destas condições e o fato de esclarecê-las que entra em cena a situação histórica quando

os Discursos práticos têm que fazer com que seus conteúdos lhes sejam dados. Sem o horizonte do mundo da vida de um determinado grupo social e sem conflitos de ação numa determinada situação, na qual os participantes considerassem como sua tarefa a regulação consensual de uma matéria social controversa, não teria sentido querer empreender um Discurso prático. A situação inicial concreta de um acordo normativo perturbado, ao qual os Discursos práticos se referem em cada caso como um antecedente, determina os objetos e problemas que ‘estão na vez’ de serem debatidos.⁴³⁶

Em relação a segunda questão, especificamente quanto ao risco de cair em um formalismo vazio (em relação a possibilidade de abstração total de conteúdos), Habermas esclarece que

formal, por conseguinte, esse procedimento não o é no sentido da abstração de conteúdos. Em sua abertura, o Discurso precisa justamente que os conteúdos contingentes ‘deem entrada’ nele. Todavia, esses conteúdos serão processados no Discurso de tal sorte que os pontos de vista axiológicos particulares acabem por ser deixados de lado, na medida em que não são passíveis de consenso; não será esta seletividade que torna o processo imprestável para a solução de questões morais?⁴³⁷

No entanto, a ética do discurso necessita de condições que lhe sejam favoráveis diante da possibilidade de encontrar sujeitos que orientem o seu agir por princípios universais (*Vide* Anexo L – a ética universal da linguagem pressupõe a esfera da validade para todos enquanto membros de uma sociedade) e também na hipótese de encontrar práticas e instituições (sociais, jurídicas, políticas...) organizadas segundo os princípios. Ora, diante desta condição é possível traduzir deveres morais, por mais que sejam abstratos, em obrigações. E o que viabiliza a referida possibilidade é a harmonia entre a moral e as práticas de socialização e educação, pois “uma moral universalista necessita também de certa harmonia com aquelas instituições políticas e sociais, nas quais já estão incorporadas concepções jurídicas e morais pós-convencionais”.⁴³⁸

Diante da possibilidade de traduzir os deveres morais em obrigações para a vida cotidiana, é possível que a moral adote uma equivalência em relação à ética diante da

⁴³⁶ HABERMAS, CMAC, pag. 125-126.

⁴³⁷ HABERMAS, CMAC, pag. 126.

⁴³⁸ HABERMAS, OBJ, pag. 27.

possibilidade de encontrarmos uma sociedade que efetivamente incorpore a referida perspectiva, ou seja,

se definirmos as questões práticas como questões do ‘bem viver’, que se referem em cada caso ao todo de uma forma de vida individual, o formalismo ético é de fato decisivo: o princípio da universalização funciona como uma faca que faz um corte entre ‘o bom’ e ‘o justo’, entre enunciados valorativos e enunciados estritamente normativos. Os valores culturais encerram, é verdade, uma pretensão de validade intersubjetiva, mas encontram-se tão entrelaçados com a totalidade de uma forma de vida particular que não podem originariamente pretender uma validade normativa no sentido estrito – eles *candidatam-se*, em todo o caso, a materializar-se em normas que dêem vez a um interesse universal.⁴³⁹

Apesar dos valores encontrarem-se entrelaçados com as formas de vida particular eles se materializam em normas voltadas ao interesse universal. A moral enquanto a totalidade das intuições nos informa acerca das melhores maneiras de agir. Sob o ponto de vista antropológico Habermas define a moral como um “dispositivo de proteção” que tem uma função clara e importante de “compensa uma vulnerabilidade estruturalmente instalada em formas de vida sócio-culturais. Neste sentido, os seres vivos que, do ponto de vista da moral e da susceptibilidade, necessitam de proteção são aqueles que só se conseguem individualizar por via da socialização”.⁴⁴⁰

Há duas questões relevantes apontadas por Habermas, a saber: a) a necessidade de proteção via “dispositivo” e b) a individualização via socialização. Ambas denunciam a extrema vulnerabilidade dos indivíduos e a necessidade de recorrer à solidariedade, pois a vulnerabilidade representa “uma ameaça constitucional e uma fragilidade crônica da identidade, que subjaz ainda à susceptibilidade tangível da integridade do corpo e da vida”.⁴⁴¹ A solidariedade na condição referida por Habermas requer como recurso o contexto mediado comunicativamente seja para a formação da identidade ou para a formação das redes de reconhecimento.

Para Habermas a moral⁴⁴² é moldada conforme a vulnerabilidade dos indivíduos que se individualizam por meio das ações de socialização, a saber,

a identidade é gerada pela *socialização*, ou seja, vai-se processando à medida que o sujeito - apropriando-se dos universos simbólicos – integra-se, antes de mais nada,

⁴³⁹ HABERMAS, CMAC, pag. 126.

⁴⁴⁰ HABERMAS, OBJ, pag. 18.

⁴⁴¹ HABERMAS, OBJ, pag. 19.

⁴⁴² Segundo Habermas “gostaria de designar de ‘*morais*’ todas as instituições que nos informam acerca das melhores formas de nos comportarmos, para que possamos reagir, mediante a deferência e a consideração, à *extrema vulnerabilidade* dos indivíduos” (HABERMAS, OBJ, pag. 18).

num certo sistema social, ao passo que, mais tarde, ela é garantida e desenvolvida pela individualização, ou seja, precisamente por uma crescente independência com relação aos sistemas sociais.⁴⁴³

Entretanto, a moral deve cumprir duas condições: a) uma em relação ao igual respeito pela dignidade que “sublinham a intangibilidade dos indivíduos, na medida em que reclamam igual respeito pela dignidade de cada um”; e b) a outra em relação à proteção das relações de reconhecimento, ou seja, “protegem, em igual proporção, as relações intersubjetivas do reconhecimento recíproco, através das quais se preservam os indivíduos enquanto membros de uma comunidade”.⁴⁴⁴ As relações intersubjetivas de reconhecimento recíproco formam uma rede cada vez mais densa e coesa, mas ao mesmo tempo frágil e “com necessidades expostas de proteção”.⁴⁴⁵ O desafio lançado para o “dispositivo de proteção” é em dose dupla, ou seja, além de proteger a integridade dos indivíduos necessita também proteger a rede de relações intersubjetivas de reconhecimento recíproco (ou seja, todos aqueles elementos voltados para a formação da identidade). Em relação a este aspecto Habermas adota como parâmetro de referência o argumento de que “ninguém, por si só, consegue afirmar a sua identidade”.⁴⁴⁶

A rede de relações intersubjetivas do reconhecimento recíproco necessita de estabilidade. A exigência das relações intersubjetivas constitui a base da solidariedade devido ao fato de que “os sujeitos dotados da capacidade de linguagem e de ação só se constituem, pelo contrário, como indivíduos, na medida em que, enquanto elementos de determinada comunidade linguística, crescem num universo partilhado intersubjetivamente”.⁴⁴⁷

A solidariedade emerge da extrema vulnerabilidade do ser humano e é complementar (corresponde a uma das duas faces da mesma moeda) ao princípio da justiça na árdua tarefa de garantir igual respeito pela dignidade (*vide* Anexo H – Estágio 6 “respeito pela dignidade dos seres humanos como pessoas individuais”). A parceria entre solidariedade e justiça também é reeditada em relação à proteção das relações intersubjetivas do reconhecimento recíproco, ou seja: “a estes dois aspectos complementares correspondem os princípios da justiça e da solidariedade. Enquanto um postula respeito e direitos iguais para cada indivíduo,

⁴⁴³ HABERMAS, PRMH, pag. 54.

⁴⁴⁴ HABERMAS, OBJ, pag. 19.

⁴⁴⁵ HABERMAS, OBJ, pag. 19.

⁴⁴⁶ HABERMAS, OBJ, pag. 19.

⁴⁴⁷ HABERMAS, OBJ, pag. 18.

o outro reclama empatia e cuidado em relação ao bem-estar do próximo”.⁴⁴⁸ A relação entre solidariedade e justiça é de complementaridade, pois a moral encontraria uma série de dificuldades para proteger os direitos individuais sem proteger, simultaneamente, o bem-estar da comunidade a qual os membros pertencem. Devido à referida complementaridade entre solidariedade e justiça Habermas alega que “em sentido moderno, a justiça diz respeito à liberdade subjetiva de indivíduos inalienáveis; em contrapartida, a solidariedade prende-se como bem-estar das partes irmanadas numa forma de vida partilhada intersubjetivamente”.⁴⁴⁹

Portanto, solidariedade neste nível não equivale necessariamente ao bem-estar dos outros, mas remete ao esforço dedicado para a manutenção de uma rede social coesa e voltada para “o universo partilhado intersubjetivamente”⁴⁵⁰ e, a partir deste, a promoção do bem-estar e a proteção das relações intersubjetivas. A proteção a uma rede social significa a proteção do contexto mediado comunicativamente e necessário para a formação da identidade, portanto remete aos estágios de desenvolvimento da consciência moral – Kohlberg (*Vide* Anexo I e Anexo J – a estrutura do agir comunicativo e discursivo). A referida proteção evoca também elementos da ordem moral, além dos éticos. Pois, a vulnerabilidade está enraizada “no próprio sistema cultural de compensações [...] que torna imperiosa uma regulação ética do comportamento enquanto contrapartida. O problema ético fundamental é a garantia, de eficácia comportamental, da deferência e do respeito recíprocos”.⁴⁵¹

O ponto de partida em relação à segunda concepção de solidariedade (ii) apresentada por Habermas na obra intitulada *Direito e Democracia: entre facticidade e validade* reside justamente na tensão entre facticidade e validade, ou seja, entre a idealidade (no sentido de impossibilidade de realização de um discurso ideal) e a inevitabilidade (em relação à necessidade de considerar os pressupostos do discurso ideal no processo argumentativo). Os pressupostos da comunicação (ideal e que só podem ser preenchidos aproximativamente) também possuem (ou tem de ser admitido) o caráter fático no momento de participar de uma argumentação para justificar a pretensão de validade, ou seja,

tal *projeção* faz a tensão entre facticidade e validade imigrar para pressupostos comunicativos, os quais, apesar de seu conteúdo *ideal*, que só pode ser preenchido aproximativamente, têm de ser admitidos *factualmente* por todos os participantes,

⁴⁴⁸ HABERMAS, OBJ, pag. 19.

⁴⁴⁹ HABERMAS, OBJ, pag. 19.

⁴⁵⁰ HABERMAS, OBJ, pag. 18.

⁴⁵¹ HABERMAS, OBJ, pag. 19, nota 11.

todas as vezes que desejarem afirmar ou contestar a verdade de uma proposição ou entrar numa argumentação para justificar tal pretensão de validade.⁴⁵²

Para Habermas o fático comporta elementos normativos (próximos a idealidade, preenchidos de forma aproximativa) e o que é ideal (pressupostos da comunicação) comporta uma manifestação fática na realidade da comunicação. A relação entre os dois âmbitos (ideal e fático) é ‘aproximativa’,⁴⁵³ isso “significa que a tensão entre facticidade e validade, embutida na linguagem e no uso da linguagem, retorna no modo de integração de indivíduos socializados – ao menos de indivíduos socializados comunicativamente – devendo ser trabalhada pelos participantes”.⁴⁵⁴ Neste sentido, a linguagem desempenha um papel central em relação à coordenação da ação em decorrência da sua eficácia ilocucionária. A tensão entre facticidade e validade está embutida na linguagem (e no seu uso) e retorna, conforme Habermas sinaliza, na forma de integração não violenta (indivíduos socializados comunicativamente), pois “a ideia de resgatabilidade de pretensões de validade criticáveis impõe idealizações, produzidas pelas pessoas que agem comunicativamente; com isso, elas são arrancadas do céu transcendental e trazidas para o chão do mundo da vida”.⁴⁵⁵

A outra esfera da tensão entre facticidade e validade remete para as pretensões de validade⁴⁵⁶ frente à dupla face de Jano⁴⁵⁷ e, neste sentido, a dualidade repousa entre: a) “a universalidade da aceitabilidade racional asserida explode em todos os contextos” e b) “somente a aceitação obrigatória *in loco* pode fazer das pretensões de validade trilhos para uma prática cotidiana ligada ao contexto”.⁴⁵⁸ Dessa forma, as pretensões de validade que

⁴⁵²HABERMAS, DD I, pag. 34.

⁴⁵³ Segundo Habermas “o conceito ‘agir comunicativo’, que leva em conta o entendimento lingüístico como mecanismo de coordenação da ação, faz com que as suposições contafactuais dos atores que orientam seu agir por pretensões de validade adquiram relevância imediata para a construção e manutenção de ordens sociais: pois estas *mantêm-se* no modo do reconhecimento de pretensões de validade normativa” (HABERMAS, DD I, pag. 35).

⁴⁵⁴ HABERMAS, DD I, pag. 35.

⁴⁵⁵ HABERMAS, DD I, pag. 37.

⁴⁵⁶ “A validade pretendida para enunciados e normas (também pra frases que expressam vivências) transcende, de acordo com seu sentido, os espaços e tempos, ao passo que a pretensão atual é levantada sempre aqui e agora, no interior de determinados contextos, sendo aceita ou rejeitada – o que acarreta consequências para a ação, gerando fatos. A *validade* pretendida por nossos proferimentos e pelas práticas de nossa justificativa distingue-se da validade social dos *standars* exercitados factualmente, das expectativas estabilizadas através da ameaça de sanções ou do simples costume” (HABERMAS, DD I, pag. 39).

⁴⁵⁷ “enquanto pretensões, elas ultrapassam qualquer contexto; no entanto, elas têm que ser colocadas e aceitas aqui e agora, caso contrário não poderão ser portadoras de um acordo capaz de coordenar a ação – pois não existe para isso um contexto zero” (HABERMAS, DD I, pag. 39).

⁴⁵⁸ HABERMAS, DD I, pag. 39.

emergem sob a ótica do discurso ideal podem ser aceitas ou rejeitadas sempre a partir do crivo do contexto (espaço e tempo) e “a motivação racional para o acordo, que se apóia sobre o ‘poder dizer não’, tem certamente vantagem de uma estabilização *não-violenta* de expectativas de comportamento”.⁴⁵⁹ Mas há uma questão apontada por Habermas que é fundamental para indicar o rumo da integração social, ou seja, “impõe-se uma investigação reconstrutiva a fim de explicar o modo de surgimento da integração social que depende das condições de uma socialização instável, que opera com suposições contrafactuais, permanentemente ameaçadas”.⁴⁶⁰

O percurso inicia com “o primeiro passo reconstrutivo das condições da integração social nos leva ao conceito de mundo da vida”⁴⁶¹ e o risco de dissenso embutido no mecanismo de entendimento possui “poucas” alternativas, a saber:

simples consertos, à desconsideração de pretensões controversas - atitude que faria escolher o campo das convicções compartilhadas – à passagem para discursos mais pretensiosos, cujo término é imprevisível e cujos efeitos de problematização são perturbadores, à quebra da comunicação e saída de campo ou, finalmente, à mudança para o agir estratégico, orientado para o sucesso de cada um.⁴⁶²

As condições para assegurar a integração social residem nos contextos do mundo da vida, uma vez que o agir comunicativo também está embutido no mundo da vida. E neste sentido, os entendimentos ‘movem-se’ “no horizonte de convicções comuns não-problemáticas; ao mesmo tempo, eles se alimentam das fontes daquilo que *sempre foi familiar*”.⁴⁶³ Por isso, o mundo da vida é imune (“surpreendente estabilidade, imunizando-o”⁴⁶⁴) à tensão entre facticidade e validade, dado que a tensão reside no fático, ou seja,

a validade mantém a força no fático, seja na figura de certezas do mundo da vida, subtraídas à comunicação, por permanecerem em segundo plano, seja na figura de convicções disponíveis comunicativamente, as quais dirigem o comportamento, porém sob os limites impostos à comunicação por uma autoridade fascinosa, ficando, pois, subtraídas à problematização.⁴⁶⁵

No entanto, o mundo da vida está envolto em uma situação conflituosa e dual entre de um lado a garantia e do outro o dissenso: a) sob o aspecto da garantia o mundo da vida é o dispositivo que promove a integração social em instituições arcaicas

⁴⁵⁹ HABERMAS, DD I, pag. 40.

⁴⁶⁰ HABERMAS, DD I, pag. 39.

⁴⁶¹ HABERMAS, DD I, pag. 40.

⁴⁶² HABERMAS, DD I, pag. 40.

⁴⁶³ HABERMAS, DD I, pag. 40.

⁴⁶⁴ HABERMAS, DD I, pag. 41.

⁴⁶⁵ HABERMAS, DD I, pag. 44.

que se apresentam com uma pretensão de autoridade aparentemente inatacável, pode-se destacar uma fusão semelhante entre facticidade e validade no nível do saber disponível tematicamente, portanto do saber que já passou pelo agir comunicativo, porém numa figura inteiramente diferente, a qual também estabiliza expectativas de comportamento.⁴⁶⁶

Em instituições de sociedades arcaicas (sociedades tribais protegidas por tabus, p. ex.) as expectativas se solidificam normativamente e formam um complexo de motivos e orientações axiológicas focalizado no fenômeno “de um consenso normativo originário”.⁴⁶⁷ Dessa forma,

quando o consenso de fundo das rotinas cotidianamente exercidas se quebra, as regulamentações consensuais (produzidas com base na renúncia à violência) dos conflitos de ação fazem com que o agir comunicativo prossiga com outros meios. Portanto, moral e direito definem o núcleo da interação. Revela-se aqui, por conseguinte, a identidade das estruturas de consciência, encarnadas, por um lado, nas instituições do direito e da moral, e, por outro, expressas nos juízos morais e nas ações dos indivíduos.⁴⁶⁸

Mas, o mundo da vida também representa, b) a possibilidade do dissenso diante da hipótese de encontrar uma sociedade diferenciada e, neste caso, o possível exemplar é a sociedade pluralista e secularizada que gera um dissenso ao aumentar o nível de tensão entre facticidade e validade, ou seja;

quanto maior for a complexidade da sociedade e quanto mais se ampliar a perspectiva restringida etnocentricamente, tanto maior será a pluralização de formas de vida e a individualização de histórias de vida, as quais inibem as zonas de sobreposição ou de convergência de convicções que se encontram na base do mundo da vida; e, na medida de seu desencantamento, decompõem-se os complexos de convicções sacralizados em aspectos de validade diferenciados, formando os conteúdos mais ou menos tematizáveis de uma tradição diluída comunicativamente.⁴⁶⁹

Os processos de diferenciação social impõem aos indivíduos a necessidade de buscar uma alternativa e “encontramos a solução desse enigma no sistema de direitos que provê as liberdades subjetivas de ação como a coação do direito objetivo”.⁴⁷⁰ Para Habermas o direito é um meio de integração social⁴⁷¹ (ao menos esta é uma das suas funções, além de interligar facticidade e validade e também servir de meio de integração social dado que a mesma

⁴⁶⁶ HABERMAS, DD I, pag. 42.

⁴⁶⁷ HABERMAS, DD I, pag. 42.

⁴⁶⁸ HABERMAS, PRMH, pag. 14-15.

⁴⁶⁹ HABERMAS, DD I, pag. 44.

⁴⁷⁰ HABERMAS, DD I, pag. 47.

⁴⁷¹ Há uma base formada denominada de ‘o núcleo dessa cidadania’ que segundo Habermas é “formado pelos direitos de participação política, que são defendidos nas novas formas de intercâmbio da sociedade civil, na rede de associações espontâneas protegidas por direitos fundamentais, bem como nas formas de comunicação de uma esfera pública política produzida através da mídia” (HABERMAS, DD I, pag. 105).

encontra-se ameaçada) que ocupa o lugar deixado pela ética, pois “os conflitos que antes eram resolvidos eticamente, na base do costume, da lealdade e da confiança; a partir de agora, esses conflitos são reorganizados de tal maneira que os participantes em litígio podem apelar para pretensões de direito”.⁴⁷² Ora, se as forças morais já não conseguem alcançar a integração, então o direito habilita-se a complementá-la (ou substituí-la) via uma concepção de solidariedade enquanto um consenso acerca de determinados valores que podem ser compartilhados intersubjetivamente e utilizados como meio para orientar os sujeitos. No entanto, nasce de um contexto ético com base no costume, na lealdade e na confiança. A referida concepção de solidariedade é inerente ao direito e ela forma uma base de sustentação com a finalidade de auxiliar na busca pela solução dos conflitos que emergem das interações, dado que

o direito moderno como uma correia de transmissão abstrata e obrigatória, através da qual é possível passar solidariedade para as condições anônimas e sistemicamente mediadas de uma sociedade complexa, portanto para as estruturas pretensiosas de reconhecimento recíproco, as quais nós descobrimos nas condições de vida concretas.⁴⁷³

Habermas menciona as ‘estruturas pretensiosas de reconhecimento recíproco’, ou seja, processos públicos e inclusivos que refletem a confiança e que podem ser identificados ‘nas condições de vida concretas’. Apesar disso, a solidariedade é apenas uma das três esferas apontadas por Habermas como aptas para satisfazer as necessidades de integração e de regulação, ou seja, “a exigência normativa de um deslocamento de pesos nas relações entre dinheiro, poder administrativo e solidariedade, a partir das quais as sociedades modernas satisfazem suas necessidades de integração e de regulação”.⁴⁷⁴

A referida concepção de solidariedade exerce uma ‘força social e integradora’ por meio de um leque de processos de formação democrática da opinião e da vontade devido ao fato de que

as implicações normativas são evidentes: a força social e integradora da solidariedade, que não pode ser extraída apenas e fontes do agir comunicativo, deve desenvolver-se através de um amplo leque de esferas públicas autônomas e de processos de formação democrática da opinião e da vontade, institucionalizados através de uma constituição, e atingir os outros mecanismos da integração social – o dinheiro e o poder administrativo – através do *médium* do direito.⁴⁷⁵

⁴⁷² HABERMAS, DD I, pag. 105.

⁴⁷³ HABERMAS, DD I, pag. 107.

⁴⁷⁴ HABERMAS, DD II, pag. 22.

⁴⁷⁵ HABERMAS, DD II, pag. 22.

Conforme relata Habermas em relação às três forças de integração social (dinheiro, poder administrativo e solidariedade) há uma relação desigual devido ao fato do dinheiro e do poder servirem como meios para colonizar o mundo da vida. A complexidade e pluralidade das sociedades também contribuem para dificultar a solidificação da solidariedade devido ao fato de que os processos de racionalização não encontram as melhores condições para promover a integração social. Apesar do direito continuar insistindo que nos “sistemas dirigidos pelo dinheiro e pelo poder administrativo não fujam inteiramente a uma integração social mediada por uma consciência que leva em conta a sociedade como um todo; de outro lado, parece que essa pretensão é vítima do desencantamento”,⁴⁷⁶ pois a complexidade opera como um entrave. Essa dualidade (processos de racionalização x complexidade) gera uma dificuldade imensa para o mecanismo da solidariedade se firmar como uma força integradora e, assim, passa a depender do *médium* do direito enquanto meio de assegurá-la.

O efeito imediato desta dualidade é perceptível quando nos espaços de interação “nos quais os conflitos antes eram resolvidos eticamente, na base do costume, da lealdade ou da confiança”⁴⁷⁷, agora “são juridificados complexos internacionais”⁴⁷⁸ dado que o consenso não é mais obtido (eticamente) a não ser através dos procedimentos orientados pela égide do direito. A mudança na rota operacional causa um efeito imediato no mecanismo funcional da solidariedade, dado que a lealdade procedimental embutida pelo direito supre a sua força motivacional (ou melhor, a fraqueza da força motivacional).

Se por um lado os “processos de socialização tornam-se reflexivos, toma-se consciência da lógica de questões éticas e morais, embutidas nas estruturas do agir orientado pelo entendimento”⁴⁷⁹; fica claro, por outro lado que “sem a retaguarda de cosmovisões metafísicas ou religiosas, imunes à crítica, as orientações práticas só podem ser obtidas, em última instância, através de argumentações, isto é, através de formas de reflexão do próprio agir comunicativo”.⁴⁸⁰ As orientações práticas obtidas através da argumentação necessitam estampar a sua validade e, neste caso, ao contrário das cosmovisões metafísicas ou religiosas

⁴⁷⁶ HABERMAS, DD I, pag. 65.

⁴⁷⁷ HABERMAS, DD I, pag. 105.

⁴⁷⁸ HABERMAS, DD I, pag. 105.

⁴⁷⁹ HABERMAS, DD I, pag. 131-132.

⁴⁸⁰ HABERMAS, DD I, pag. 132.

resistentes (e talvez imunes) a crítica, as argumentações possuem uma força motivacional menor.

Habermas apresenta uma concepção universalista de solidariedade fundamentada a partir das características pós-convencionais da moral (conforme assinalado por Kohlberg *vide* Anexo D) e atribui duas funções a

toda moral autônoma tem de resolver dois problemas de uma só vez: acentuar a intangibilidade dos indivíduos socializados, na medida em que requer um tratamento igual e respeito uniforme em relação à dignidade de cada uma; e proteger as relações intersubjetivas de reconhecimento recíproco, na medida em que reclamam solidariedade por parte dos indivíduos enquanto membros de uma comunidade em que foram socializados.⁴⁸¹

O olhar habermasiano a partir do enfoque voltado para a ética discursiva permite considerar que a igualdade de condições entre pessoas autônomas requer alguns elementos básicos como a justiça entre iguais e a solidariedade nas relações intersubjetivas, ambas a partir de um mundo socialmente compartilhado. Os indicativos apontam para a possibilidade de que a justiça e a solidariedade não possuem as condições suficientes e necessárias para superar todas as formas de vida concretas (família, grupos, nações...), ou seja, “em uma discussão com Kohlberg sobre os níveis de desenvolvimento da consciência moral, Habermas considera que para alcançar o respeito recíproco entre iguais não basta adicionar ao respeito da autonomia individual um sentimento de benevolência”.⁴⁸² Por isso, a possibilidade de superação destes limites reside na institucionalização do discurso e da argumentação orientada para o entendimento, condições basilares para uma concepção universalista de solidariedade. Ora, neste sentido não equivale a uma solidariedade delineada pelos vínculos afetivos (não apenas na benevolência), mas como uma concepção normativa associada a igualdade (direito de reconhecimento).

Eis a questão emblemática, se a referida força motivacional fraca é um problema para as argumentações ou se realmente a sua função se resume a uma força neste nível a fim de permitir que o direito cumpra a sua função complementar.

⁴⁸¹ HABERMAS, CED, pag. 70.

⁴⁸² “En su discusión con Kohlberg sobre los niveles de desarrollo de la consciencia moral, Habermas considera que para alcanzar el respeto recíproco entre iguales no basta adicionar al respeto de la autonomia individual un sentimiento de benevolência” (ARANGO, 2013, pag. 47).

6.3 O SENTIDO DE JUSTIÇA E O SEU RECONHECIMENTO NA POLÍTICA DELIBERATIVA

Na obra *Comentários à ética do discurso* Habermas apresenta um texto intitulado *Justiça e solidariedade: para uma discussão acerca do 'estágio 6'* no qual aponta que a concepção de justiça (mais especificamente a noção do justo) é delineada a partir da decisão tomada pela consciência moral no nível pós-convencional orientada predominantemente pelos princípios universais (*vide* também o Anexo G – Nível pós-convencional e o Anexo H – Estágio 6). No entanto, esses princípios não correspondem necessariamente à regras/mandamentos na fórmula de um decálogo, mas apelam para as condições de universalidade da justiça, da reciprocidade, da igualdade de direitos, do respeito enquanto condições básicas para a dignidade do ser humano como pessoa individual, pois “do ponto de vista da teoria da comunicação surge, em contrapartida, uma relação mais estreita entre a preocupação pelo bem-estar do próximo e o interesse pelo bem-estar geral: a identidade do grupo reproduz-se por relações intactas de reconhecimento recíproco”.⁴⁸³

A partir desta observação é possível resgatar um dos sentidos atribuídos por Habermas à concepção de justiça apesar da abordagem polissêmica identificada no decorrer das suas obras. A relação da ética do discurso com a responsabilidade pressupõe também considerar as condições para a solidariedade e a justiça guiadas pela luz do discernimento, ou seja, “a responsabilidade torna-se um caso especial da imputabilidade; esta significa a orientação do agir em função de um acordo representado de maneira universal e motivado racionalmente - age moralmente quem age com discernimento”.⁴⁸⁴ Para realizar a referida tarefa é necessário aglutinar os diferentes sentidos a partir de uma reconstrução focada em dois pilares fundamentais para uma concepção de justiça e conseqüentemente de responsabilidade na ética do discurso, a saber: (a) o reconhecimento⁴⁸⁵ recíproco de todos os seres humanos como pessoas capazes de dialogar e, (b) o diálogo como procedimento

⁴⁸³ HABERMAS, CED, pag. 70.

⁴⁸⁴ HABERMAS, CMAC, pag. 196.

⁴⁸⁵ “a ética do discurso serve-se da teoria hegeliana do reconhecimento com o objetivo de interpretar intersubjetivamente o imperativo categórico, sem incorrer no risco de uma dissolução histórica da moralidade nos costumes” (HABERMAS, CED, pag. 101).

fundamental para definir princípios justos e para a prática de ações justas. Para Habermas “as ideias de justiça e solidariedade são, sobretudo atuais quando se trata do reconhecimento recíproco de sujeitos responsáveis, que orientam a sua atuação por pretensões de validade”.⁴⁸⁶ Estas duas linhas gerais também estabelecem uma referência para os sentidos de justiça, pois há um fundamento comum que perpassa a noção de justiça e pode ser identificado no denominador da deliberação, mais especificamente na prática da política deliberativa (*deliberativer Politik*). Neste sentido, Habermas ressalta que

as argumentações transcendem *per se* os universos particulares, uma vez que, nos seus pressupostos pragmáticos, o teor normativo dos pressupostos da ação comunicativa está generalizado, abstraído e ampliado, tendo sido alargado a uma comunidade de linguagem e de ação [...]. Por esta razão, a ética do discurso, que faz derivar, de um modo geral, os conteúdos de uma moral universalista a partir dos pressupostos gerais da argumentação, pode também fazer justiça à raiz comum da moral: como os discursos estão como que alicerçados na ação de orientação comunicativa enquanto forma de reflexão, podem também interferir, a partir do *mesmo* recurso das interações linguisticamente mediadas, ao qual os indivíduos socializados devem a sua susceptibilidade.⁴⁸⁷

A linguagem como *medium* para a racionalidade (comunicativa) é um dos fundamentos subjacentes a concepção de justiça e de solidariedade. Juntamente com a deliberação que é a pedra angular para os diferentes sentidos⁴⁸⁸ de justiça, isto é no sentido de tolerância, solidariedade, reconhecimento, intersubjetividade, esfera pública ou outros que possam ser atribuídos. Além de possuir um conteúdo ético a justiça é também uma atividade política na sua essência, pois sua condição *sine qua non* é o *procedimento deliberativo* enquanto fundamento e condição para a legitimação dos resultados, ou seja, “o método do discurso remete, quer pelos seus meios argumentativos quer pelos pressupostos comunicativos, para o pré-entendimento existencial dos participantes nas estruturas mais gerais de um universo sempre partilhado de forma intersubjetiva”.⁴⁸⁹

O ponto de partida gira em torno da questão segundo a qual o fundamento e o conteúdo da justiça dependem da própria política deliberativa. Segundo Habermas

o procedimento que legitima as decisões corretamente tomadas como estrutura central de um sistema político diferenciado e configurado como Estado de direito, porém, não como modelo para *todas* as instituições sociais (nem mesmo para todas as instituições do Estado). Se a política deliberativa assumisse os contornos de uma

⁴⁸⁶ HABERMAS, CED, pag. 71.

⁴⁸⁷ HABERMAS, CED, pag. 71-72.

⁴⁸⁸ Para Habermas “a justiça é impensável sem a existência de pelo menos um elemento de reconciliação” (HABERMAS, CED, pag. 72).

⁴⁸⁹ HABERMAS, CED, pag. 72.

estrutura capaz de abranger a totalidade social, o esperado modelo discursivo de socialização do *sistema jurídico* teria que se alargar, assumindo a forma de uma auto-organização *da sociedade*, e penetrar na sua complexidade. Ora, isso é impossível, pelo simples fato de que o processo democrático depende de contextos de inserção que fogem ao seu poder de regulação.⁴⁹⁰

Pois a justiça em sua especificidade é resultante da legitimação política fundada na deliberação pública e, a partir da mesma, é possível que normas, práticas e instituições sejam justificadas sob a égide de razões aceitáveis (mediante a apresentação de bons argumentos) por todos “graças às suas propriedades pragmáticas, os discursos possibilitam uma formação razoável da vontade, de tal modo que os interesses de cada indivíduo podem ser contemplados sem quebrar o laço social que liga cada sujeito a todos os outros”.⁴⁹¹ A justiça emerge como o resultado da utilização dos procedimentos democráticos de deliberação pública e, assim, os indivíduos atribuem certa primazia àquilo que é justo para chegar a um denominador, o bem.

Habermas pretende (a) no diálogo com Rawls e Dworkin apontar uma alternativa para a concepção formal de justiça, porém (b) acaba pulverizando a própria concepção/sentido de justiça no rastro das suas obras com o intuito de (c) delimitar uma unicidade a partir do procedimento (justiça procedural). A primeira questão envolve uma querela familiar na ordem da fundamentação da concepção de justiça que por vezes se aproximam e outras se distanciam, mas ela é essencial no que tange as bases da justiça dada as particularidades seja no nível da fundamentação, da aplicabilidade ou nos contextos. A segunda questão é nutrida pela ousadia de procurar uma identidade própria para a ideia de justiça que passa a ser tateada pelo rastro deixado nas diferentes obras. A partir das obras *Direito e Democracia* e *A inclusão do outro* Habermas procura delimitar as bases filosóficas (ética do discurso) para edificar uma concepção de justiça como sinônimo de inclusão e solidariedade. Esta mesma busca por sentidos para a concepção de justiça é expandida para outras obras como *Comentários a ética do discurso*, *Verdade e justificação*, *Entre naturalismo e religião* e textos menores. E a terceira questão é determinante para a delimitação da concepção de justiça devido ao fato de alicerçar como fundamento para a justiça a própria concepção de deliberação política (*deliberativer Politik*).

A delimitação da justiça é uma tarefa prática e envolve elementos da ordem da moral. O critério procedimental é o formador das condições de deliberação justa e, em função

⁴⁹⁰ HABERMAS, DD II, pag. 28-29.

⁴⁹¹ HABERMAS, CED, pag. 72.

disso, conduz a resultados que expressam decisões de cunho político, moral e jurídico, ambos dotados de teor de justiça. Nesta relação não hierárquica os valores já se encontram embutidos nas exigências procedimentais a partir das pretensões de validade e, por isso, Habermas procura respaldar a justiça em um procedimento justo e democrático. Ou seja, nesta situação justiça não envolve apenas uma questão de distribuição, conforme ressalta Habermas ao mencionar Young⁴⁹² “a justiça não deveria referir-se somente à distribuição, mas também às condições institucionais necessárias ao desenvolvimento e ao exercício das capacidades individuais, da comunicação e da cooperação coletiva”.⁴⁹³ O efeito disso aparece na capacidade de gerar uma solidariedade entre estranhos, mas ao mesmo tempo, co-participes da mesma esfera de deliberações.

A teoria da comunicação fornece bons elementos para identificar uma unidade existente entre a preocupação pelo bem do próximo e o interesse pelo bem comum, uma vez que a identidade do grupo se reproduz através das relações de reconhecimento recíproco que permanecem intactas. No entanto, a maior dificuldade, reside em unir justiça e solidariedade e, para isso, é preciso averiguar a viabilidade da hipótese de uma política deliberativa (*deliberativer Politik*) como sustentáculo da justiça, pois “a justiça entendida numa perspectiva deontológica exige como contrapartida a solidariedade. Não se tratam de dois momentos que se complementam, mas antes de dois aspectos da mesma realidade”.⁴⁹⁴

6.3.1 O *lógos* da justiça procedural

Habermas adverte que uma das condições para o sentido de justiça reside no fato de que “a ideia de uma sociedade justa implica a promessa de emancipação e de dignidade humana”.⁴⁹⁵ A busca pelos elementos que caracterizam uma sociedade justa é o objeto de investigação e, para isso, Habermas adota como estratégia um conceito “não fechado” semanticamente de justiça justamente para identificar as condições pragmáticas que tornam viáveis a ideia de justiça. A preocupação reside em buscar a essência da justiça a partir do exercício de compreensão dos contextos que definem seus usos e no poder do discurso de

⁴⁹² YOUNG, I. M. Justice and the Politics of Difference.

⁴⁹³ HABERMAS, DD II, pag. 160.

⁴⁹⁴ HABERMAS, CED, pag. 70.

⁴⁹⁵ HABERMAS, DD II, pag. 159.

gerar novas formas de justiça (via procedimento). Uma das possibilidades para a referida tarefa reside na análise comparada com outras concepções de justiça como, por exemplo, a de Rawls (*justice as fairness*) e Dworkin (*liberal egalitarianism*).

Habermas na obra *Direito e Democracia: entre facticidade e validade* compara a ausência de qualquer perspectiva normativa no direito desenvolvido pela teoria sistêmica da sociologia do direito de Luhmann, por exemplo, com as concepções liberais de justiça de Rawls e Dworkin (que pretendem investigar o ponto de vista normativo da justiça deixando de lado a base social). O liberalismo de Rawls enfoca a justiça no âmbito do direito, porém não aborda o direito como um sistema social e, portanto, mantém uma tensão externa com os demais sistemas especialmente com o mercado e a política. Por sua vez Dworkin tenta, com seu enfoque hermenêutico dos princípios liberais (justiça substancialista), resolver o problema da neutralidade do estado de direito que surge da teoria da justiça de Rawls. Contudo, uma preocupação liberal pelas concepções do bem não é capaz de convencer os comunitaristas, por exemplo, que continuam insistindo na tese de que a política deve exigir mais que somente a solidariedade como um dos principais valores políticos da comunidade. A prioridade do justo sobre o bom constitui igualmente o ponto central de controvérsia entre os *comunitaristas* e os *liberais*. A ética do discurso assume uma posição intermédia, na medida em que “partilha com os *liberais* da compreensão deontológica de liberdade, moralidade e direito decorrente da tradição kantiana, e com os *comunitaristas* da compreensão intersubjetivista da individualização enquanto produto da socialização decorrente da tradição hegeliana”.⁴⁹⁶

Para elucidar o sentido da justiça enfatizado por Habermas é importante resgatar o diálogo que o mesmo estabelece com Rawls e Dworkin a respeito e, conseqüentemente, na proposta apresentada ao impasse instaurado. Por isso, é necessário reconstruir a base a fim de melhor evidenciar os aspectos salientados nas concepções de justiça. Segundo Habermas é preciso considerar que: (i) “servindo-me do conceito de direito desenvolvido por Rawls, eu gostaria de mostrar, a seguir, as dificuldades complementares de um discurso filosófico sobre a justiça, desenvolvido num nível puramente normativo”.⁴⁹⁷ Já em relação à Dworkin afirma que o mesmo não se limita a atribuir a teoria o peso da fundamentação de princípios abstratos e flutuantes de justiça; impõe-lhe também a tarefa de uma fundamentação desses princípios.

⁴⁹⁶ HABERMAS, CED, pag. 196. (Itálico nosso).

⁴⁹⁷ HABERMAS, DD I, pag. 66.

Em função disso, no lugar da moral, que atribui a precedência deontológica ao correto frente ao que é bom, Dworkin deseja (ii) “colocar uma ética liberal suficientemente formal, que seja compatível com o provável dissenso sobre as orientações vitais preferidas, mantendo, porém, um razoável grau de sustentabilidade para formar um complexo motivacional para princípios liberais abstratos.”⁴⁹⁸

Habermas, na ética do discurso, procura superar o *déficit* assinalado (em relação a Rawls e Dworkin conforme supra mencionado) e acena com a possibilidade de que a justiça deve ser fundamentada a partir de um ponto de vista racional para combater as imagens de mundo e as premissas metafísicas,⁴⁹⁹ pois “as éticas formalistas indicam uma regra ou um processo, segundo o qual deverá ser determinada a forma de avaliar imparcialmente - precisamente sobre o ponto de vista moral - um conflito de relevância moral”.⁵⁰⁰ Ao realçar a importância do justo vislumbra deixar claro que pretende encontrar normas e procedimentos dignos de reconhecimento⁵⁰¹ dado que “a diferenciação deontológica entre o Justo e o Bom está em correspondência com a distinção entre os juízos normativos acerca do que devemos fazer e os juízos valorativos sobre algo no mundo que seja melhor ou pior para nós”.⁵⁰² A prova disto é que Habermas não pretende ‘fornecer’ uma teoria moral contedutística (um catálogo de conteúdos ou orientações) capaz de reparar as patologias, ao contrário, pretende consolidar as bases de uma teoria moral procedimental (que seja capaz de fornecer as melhores opções de escolha diante das circunstâncias),⁵⁰³ ou seja, “a ética discursiva não indica aquilo que constituirá o válido moralmente senão que [...] apela a deixar explícito o

⁴⁹⁸ HABERMAS, DD I, pag. 91.

⁴⁹⁹ “A ética do discurso está subordinada às premissas do pensamento pós-metafísico e não pode recuperar todo o potencial semântico do que foi outrora concebido pelas éticas clássicas como sendo justiça evangélica ou cósmica” (HABERMAS, CED, pag. 73).

⁵⁰⁰ HABERMAS, CED, pag. 55.

⁵⁰¹ Segundo Habermas, é suficiente o recurso de uma formação discursiva da vontade “que sujeita todas as normas ao mesmo critério da capacidade geral de anuência, assegurando o sentido deontológico da sua validade contra uma orientação ilimitada pelas consequências, na medida em que só admite normas que contem com o interesse comum de todos. Só este privilégio universalista do *igualmente bom para todos* sublinha o ponto de vista moral no momento da fundamentação de normas” (HABERMAS, CED, pag. 171).

⁵⁰² HABERMAS, CED, pag. 164.

⁵⁰³ Segundo Habermas “[...] a interpretação da “justiça” reinante a cada vez determina a perspectiva a partir da qual se avaliará a cada vez os modos de ações, indagando se “são igualmente boas para todos”. Pois só então tais práticas merecem o reconhecimento geral e podem assumir um caráter obrigatório para os destinatários. Com base em tal compreensão de fundo, os conflitos entre “partes” opostas podem ser eliminados mediante razões que convençam ambos os lados, ou seja, podem ser eliminados “imparcialmente”, no sentido literal do termo” (HABERMAS, 2004, pag. 295).

ponto de vista moral que se encontra nos processos de acordo”.⁵⁰⁴No entanto, há um desafio a superar em relação à viabilidade das condições para a justiça na medida em que as sociedades contemporâneas multiplicam algumas características como pluralidade, multiculturalismo e complexidade. Eis um desafio lançado para qualquer concepção de justiça. Assim é preciso distinguir (sob o critério do que é bom para mim e/ou bom para os outros) as normas morais que pretendem ser justas das normas que pretendem reger apenas uma forma de vida individual, ou seja,

se definirmos as questões práticas como questões de ‘bem viver’ (ou da ‘auto-realização’), que dizem respeito à totalidade de uma forma de vida particular ou à totalidade da história de uma vida individual, então o formalismo ético é, na realidade, decisivo: o princípio da universalização funciona como uma lâmina que estabelece um corte entre ‘o bom’ e ‘o justo’, entre as afirmações valorativas e as estritamente normativas.⁵⁰⁵

A busca por conceitos imparciais e com potencial de assegurar aquilo que é bom para todos é o objeto de desejo para uma concepção de justiça que pressupõe condições de simetria, reciprocidade no uso da linguagem e o reconhecimento recíproco da condição de pessoas capazes de atura moralmente. No entanto, este denominador comum para a justiça não pode apoiar-se nas questões de interesse (como consenso substancial sobre valores), porém na ideia de justiça subjacente e que transcende os limítrofes das cosmovisões particulares, uma vez que

o sentido mais amplo de acordo inclui convenções que são firmadas pela livre manifestação (ou se presume que seja de livre vontade) das partes de uma negociação ou contrato, ou segundo regras livremente (como regras corretas ou reconhecidas de modo equânime) para que se possa formar compromissos; também consensos e resoluções fundamentadas que se baseiam no reconhecimento racionalmente motivado de fatos, normas, valores, e respectivas pretensões de validade, ou nos procedimentos de formação discursiva da opinião e da vontade (inclusive decisões sustentadas em argumentação).⁵⁰⁶

Apesar de não elaborar um tratado específico sobre a justiça Habermas a transforma no tema fundamental quando ressalta que “a imparcialidade do juízo depende essencialmente do fato das necessidades e interesses em conflito de *todos* os participantes poderem ser contemplados de um ponto de vista dos próprios intervenientes”.⁵⁰⁷ Neste sentido, é a ideia de

⁵⁰⁴ “La ética discursiva no indica aquello que constituirá lo válido moralmente sino que [...] apela a hacer explícito el punto de vista moral que se encuentra en los procesos de acuerdo” (LOBOS, 2013, pag. 67).

⁵⁰⁵ HABERMAS, CED, pag. 36.

⁵⁰⁶ HABERMAS, IO, pag. 457.

⁵⁰⁷HABERMAS, CED, pag. 150.

justiça que regula⁵⁰⁸, por um lado, a liberdade e, por outro, a possibilidade de participação na argumentação sob a condição da imparcialidade (sem coerção externa).⁵⁰⁹ Há um papel importante no que concerne a formação do ponto de vista moral, dado que “o princípio da ética do discurso assenta neste fato pragmático-universal: apenas as regras morais que podem obter a anuência de todos os indivíduos em causa, na qualidade de participantes num discurso prático, podem reclamar validade”.⁵¹⁰ Habermas complementa esta primeira condição afirmando que: “em especial no reconhecimento recíproco de pessoas capazes de orientar a sua ação por pretensões da validade, já estão instadas as ideias de justiça e de solidariedade”.⁵¹¹

O elemento da imparcialidade está embutido na estrutura procedimental e por isso Habermas assinala que a “injustiça significa primeiramente limitação da liberdade e atentado à dignidade humana. Ela pode, todavia, manifestar-se através de um prejuízo que priva os ‘oprimidos’ e ‘submetidos’ daquilo que os capacita a exercer a sua autonomia privada e pública”.⁵¹² Estas linhas gerais de justiça/injustiça delineadas por Habermas possuem um duplo objetivo, a saber, se por um lado considera a imparcialidade no que tange o procedimento, por outro lado, realça a possibilidade de uma reparação das questões de injustiça. Alcançar o consenso sobre questões controversas é também uma forma de inclusão do outro, dado que as questões relacionadas à justiça envolvem as decisões fundadas na aceitabilidade racional.

Todavia, o diálogo com Rawls e Dworkin é salutar devido à necessidade de apontar uma alternativa para o que Habermas alega ser uma concepção formal de justiça, no entanto esta árdua tarefa acaba esbarrando na pulverização da concepção de justiça deixada como rastro nas diferentes obras. A questão que emerge refere-se à possibilidade de existir uma unidade que permeia estes diferentes sentidos? A referida unidade advém, segundo Habermas, do fato de que

⁵⁰⁸ Segundo Habermas “pela combinação entre ‘razão’ e ‘vontade livre’, regulada por procedimento” (HABERMAS, IO, pag. 458).

⁵⁰⁹ Segundo Adela Cortina (1989, p. 534) as teorias da justiça de cunho contratualista nas quais os indivíduos perseguem seus interesses de forma egoísta diferem da concepção habermasiana na qual pretende buscar a norma justa de forma discursiva (cooperativa). Um dos motivos pelos quais Habermas não poderia ser considerado um contratualista (cf. BERTEN, 2010).

⁵¹⁰ HABERMAS, CED, pag. 151.

⁵¹¹ HABERMAS, CED, pag. 152.

⁵¹² HABERMAS, DD II, pag. 160.

todas as morais se movimentam em torno dos princípios relativos à igualdade de tratamento, à solidariedade e ao bem-estar geral; estas são, todavia, noções fundamentais que se reportam às condições de simetria e às expectativas de reciprocidade da ação comunicativa, ou seja, que se podem encontrar nas imputações recíprocas e nas assunções comuns de uma prática quotidiana orientada para a comunicação.⁵¹³

A noção procedimental de justiça de Habermas considera dois aspectos importantes na determinação do justo, ou seja, a) a imparcialidade dos julgamentos morais e b) a pretensão categórica de validade das normas. O intuito é o de demonstrar que a luz das normas é possível decidir o que deve ser praticado e no horizonte dos valores⁵¹⁴ se decide qual é o comportamento recomendado, pois “em relação as proposições normativas, da mesma maneira que as proposições assertóricas, nós só podemos assumir uma posição através de um “sim” ou de um “não” — ou nos abstermos de julgar”.⁵¹⁵

Assim, as normas reconhecidas intersubjetivamente impõem obrigações e os valores fixam relações de preferência (classificam os bens). Ao adotar como ponto de partida a ideia geral de que se a justiça é aquilo que é bom para todos, nela está contida uma ideia de bem devido ao fato de que a justiça forma uma identidade em contextos e circunstâncias distintas, mas que envolve o outro para a formação de uma consciência moral que perpassa também pela autocompreensão (socialização via comunicação). A justiça compreendida dentro do âmbito de um princípio universal tem de se afastar de questões metafísicas e religiosas para manter-se como imparcial. Isso decorre do fato de que a base da justiça transcorre

sob os pressupostos comunicativos de um discurso inclusivo e não coercitivo entre participantes livres e iguais, cada um é levado a colocar-se na perspectiva – e com isso na autocompreensão e visão de mundo – de todos os outros. Com esseentrelaçamento de perspectivas se constrói a perspectiva idealmente ampliada de um nós, a partir da qual todos podem testar em comum se querem que uma norma em disputa se torne da base de sua prática. Isso inclui uma crítica mútua do caráter adequado das interpretações feitas sobre a situação e as necessidades.⁵¹⁶

⁵¹³ HABERMAS, CED, pag. 20-21.

⁵¹⁴ Para Habermas há quatro diferentes níveis de diferenciação na relação entre normas e valores, a saber: “As normas se diferenciam dos valores, primeiro por meio de suas relações com diferentes tipos de ação comandada por regras ou direcionadas para objetivos; segundo, pela codificação binária ou gradual de suas pretensões de validade; terceiro, por sua obrigatoriedade absoluta (ou relativa); e quarto, por meio de críticas que devem preencher o conjunto dos sistemas de normas e valores” (HABERMAS, 2004, pag. 87).

⁵¹⁵ HABERMAS, IO, pag. 117.

⁵¹⁶ HABERMAS, IO, pag. 121.

Desta relação emergem dois elementos fundamentais para a justiça enquanto: (i) igualdade de participação no uso público da razão e (ii) a solidariedade ao considerar o outro na argumentação. Além da igualdade e da imparcialidade a ideia de justiça também promove o reconhecimento ao assegurar o direito de assentimento. O justo não é representado por um conteúdo ou uma virtude, por exemplo, mas identificado com a formação imparcial do juízo para assim atender as expectativas de legitimidade e imparcialidade. Essas categorias são possíveis somente se ultrapassar a linha divisória dos contextos sociais concretos e considerar as condições simétricas dos interesses justificados racionalmente, dado que

uma certificação das normas igualmente boas para todos depende tanto da inclusão de pessoas que são (e, se for o caso, querem permanecer) estranhos umas às outras como de igual consideração de seus interesses. Isso exige justamente a perspectiva cognitiva que os participantes da argumentação devem em todo caso adotar se desejam examinar a aceitabilidade racional dos enunciados em condições aproximativamente ideais.⁵¹⁷

Dessa forma, procedimental e democraticamente, via discurso, os indivíduos podem atribuir primazia aquilo que consideram justo para chegar ao bem. O procedimento institui as condições para a deliberação justa e, esta por sua vez, poderá conduzir a resultados que expressem decisões portadoras de conteúdos justos. Apesar disso, é importante destacar que no procedimento já estão implícitos valores como igualdade e não coerção, como veremos a seguir.

6.3.2 A política deliberativa: justiça e solidariedade

As teorias sociológicas chamam a atenção da política deliberativa para o possível *déficit* existente entre o modelo normativo de democracia e a realidade do processo político nas sociedades contemporâneas marcadas principalmente pela luta entre interesses e as disfunções dos sistemas sociais. Habermas qualifica o referido *déficit* entre norma e realidade como a tensão externa entre facticidade e validade, uma vez que a validade resultante das operações discursivas da esfera pública e das instituições governamentais do estado democrático de direito são prejudicadas pela facticidade social (que surge por causa do conflito de interesses entre os cidadãos e pela facticidade social dos sistemas funcionais, que

⁵¹⁷ HABERMAS, 2004, pag. 299.

executam suas funções sociais). A função social e integradora é reavaliada a partir da filosofia política de Parsons e Weber (inclusive citados como modelo por Habermas).

Habermas substitui a ideia de contrato de Rawls por uma filosofia política, mais especificamente de política deliberativa (*deliberativer Politik*) (na deliberação pública a teoria do discurso estabelece a emancipação social e o direito garante os meios procedimentais de participação democrática). Contudo, a política deliberativa (*deliberativer Politik*) localiza a sua força legitimadora na estrutura discursiva de uma formação da opinião e da vontade pública e coletiva. Além disso, cria uma dependência entre justiça e direito, pois a teoria da justiça precisa da função integradora da filosofia do direito. Enquanto que para Rawls o direito é uma propriedade do indivíduo, para Habermas o direito é o resultado do exercício constante da razão pública.

A função integradora reside no papel atribuído aos sujeitos enquanto destinatários da norma pelo fato de participarem da elaboração desta, o que também garante a sua autonomia e a liberdade por meio de iguais direitos de participação e comunicação. A proposta que Habermas apresenta em relação à política deliberativa (*deliberativer Politik*) localiza sua força legitimadora na estrutura discursiva de uma formação da opinião e da vontade pública coletiva, uma vez que

a prática da autodeterminação dos cidadãos é institucionalizada como formação informal da opinião na esfera pública política, como participação política no interior e exterior dos partidos, como participação em votações gerais, na consulta e tomada de decisão das corporações parlamentares etc. uma soberania internamente interligada com as liberdades subjetivas entrelaça-se, por seu turno, com o poder politicamente organizado, de modo que o princípio 'todo o poder político parte do povo' vai ser concretizado através dos procedimentos e pressupostos comunicacionais de uma formação institucionalmente diferenciada da opinião e da vontade⁵¹⁸.

A teoria do discurso assume a função de poder estabelecer, de fato, a emancipação social, atribuindo ao direito um novo papel: o de garantir os meios procedimentais de participação democrática na legiferação das leis e assim garantindo a legitimidade. Como é possível que a solidariedade presente na intersubjetividade da ação comunicativa possa se afirmar na sociedade complexa e se transformar no poder administrativo da política de modo

⁵¹⁸HABERMAS, DD I, pag. 172-173.

a coordenar a ação social em competição com as outras regulamentações?⁵¹⁹ Neste sentido cabe salientar que a deliberação pública é

um *processo idealizado* que consiste em *procedimentos justos* segundo os quais os atores políticos diversos engajam-se em uma *argumentação racional* com o *propósito de resolver* conflitos políticos com diferentes perspectivas. A deliberação pública envolve uma argumentação racional. Ela funciona como uma instância de justificação, na qual as propostas devem ser defendidas ou criticadas a partir de razões.⁵²⁰

Ao resgatar a discussão acerca da relação entre direito e moral Habermas visa elencar os fundamentos de uma proposta de justiça alicerçada no entrelaçamento da moderna concepção de direito com as condições de simetria e expectativas de reciprocidade inscritas na ação comunicativa. Esta situação é justificável na medida em que os argumentos morais na antiguidade eram utilizados no sentido de gênese e, com isso, houve certo desencantamento com o direito uma vez que a associação do direito à moral era impraticável, pois confundiria os contornos da técnica jurídica.

Habermas procurou corrigir a afirmação de que o entendimento era anterior às questões de deliberação prática e passou a tratar da originariedade da política e do direito. A ousadia da proposta reside em tentar promover uma convivência simultânea entre: a) a justificação (na perspectiva do observador) e, b) a compreensão (que deveria ser resgatada a partir das discussões dos participantes sobre a aplicação do direito numa sociedade complexa e plural). Dessa forma, o legado de normas tradicionais desintegrou-se, dividindo-se entre o que pode ser justificado a partir de princípios e aquilo que só conserva uma validade factual. A unidade no mundo da vida (*Lebenswelt*) que era basicamente sustentada na relação entre validade e validade factual acaba dissolvendo-se diante desta fragilidade. Mas o efeito maior desta situação reside sobre a *práxis* cotidiana que se dissociou em normas e valores, ou seja: no comportamento da esfera prática que se submete às exigências de uma rigorosa justificação moral e em outro componente, não mais passível de moralização, mas capaz de absorver as orientações axiológicas integradas em modos de vida individuais ou coletivos.

⁵¹⁹ Para responder a esta questão Habermas imagina uma reconstrução sociológica da democracia deliberativa que divide a sociedade em um centro, formado pelas instituições do estado de direito, as quais tomam decisões; e uma periferia, constituída pela esfera pública, em que surge a opinião pública a partir dos problemas oriundos da esfera privada. Em condições extraordinárias pode reverter o fluxo do poder e impor o poder comunicativo sobre as instâncias do estado de direito (Cf. DURÃO, 2011).

⁵²⁰ WERLE, 2008, pag. 177.

A relação íntima com a teoria da justiça pretende superar o conceito de direito centrado no Estado e, com isso, promover uma verdadeira superação do direito subjetivo além da dicotomia entre as ideais de justiça e de solidariedade expressa principalmente na polêmica entre liberalismo e republicanismo. Enquanto o liberalismo propõe um modelo de reparação judicial dos direitos individuais dos egoístas racionais ameaçados pelo Estado, o republicanismo exige uma política de reconhecimento da identidade mediante direitos coletivos. Para Habermas

a *justiça* tem a ver com as iguais liberdades de indivíduos inalienáveis e que se autodeterminam, enquanto a *solidariedade* tem a ver com o bem-estar das partes irmanadas numa forma de vida partilhada intersubjetivamente - e, assim também com a preservação da integridade dessa forma de vida. As normas morais não conseguem proteger uma coisa sem a outra: nem conseguem preservar os direitos e liberdades iguais do indivíduo sem o bem-estar do próximo e da comunidade a que pertence.⁵²¹

Habermas pretende habilitar a teoria do discurso como apta para supera este caminho inexpugnável demonstrando que é possível uma solidariedade através da justiça. A tarefa hercúlea reside em transformar as sociedades modernas, pluralistas, multiculturais e complexas, em meio para a viabilização de um procedimentalismo em torno dos princípios do estado democrático de direito resultante da participação política dos próprios afetados pela entrada em vigor da norma no âmbito do mundo da vida (*Lebenswelt*) e que seja suficientemente capaz de gerar uma solidariedade entre estranhos, mas ao mesmo tempo, co-participes da mesma esfera.

A partir deste quadro referencial apontado é possível explicitar a conexão entre os princípios complementares de justiça e solidariedade, derivados a partir das condições de simetria e expectativas de reciprocidade inscrita na ação comunicativa como fundamento primeiro para uma teoria a justiça. Diante deste cenário Habermas adverte que

a justiça entendida numa perspectiva pós-moderna só pode convergir para a solidariedade enquanto sua contrapartida, no caso desta se ter transformado à luz da ideia de uma formação da vontade em geral e discursiva. Sem dúvida que as noções fundamentais de igual tratamento, solidariedade e bem-estar geral, em torno das quais *todas* as morais giram, também se encontram instaladas em sociedades pré-modernas, desde logo nas condições de simetria e nas expectativas do dia-a-dia e mais exatamente sob a forma de necessários pressupostos gerais e pragmáticos da ação comunicativa.⁵²²

⁵²¹HABERMAS, CED, pag. 71.

⁵²² HABERMAS, CED, pag. 71.

A relação entre justiça e solidariedade insere-se no contexto teórico e prático de uma teoria da ação comunicativa e representa um esforço de repensar a questão da moralidade no interior das sociedades contemporâneas diante da sua complexidade de problemas e situações, em que os sistemas jurídico, político e econômico ameaçam colonizar a verdadeira vida social (baseada na comunicação, cooperação e solidariedade). O ponto de partida reside na concepção de “dever” inserido nos casos de conflitos de ação e a justificativa reside no fato de que os participantes promovem o uso diferente da razão prática (cada um deles corresponde um modo diferente de discurso como o próprio).

A teoria da ação comunicativa fornece bons elementos para identificar uma unidade existente entre a preocupação pelo bem do próximo e o interesse pelo bem comum, uma vez que a identidade do grupo se reproduz através de relações de reconhecimento recíproco que permanecem intactas. Dessa forma, para Habermas o ponto de vista complementar da igualdade de trato individual não é a benevolência, mas a solidariedade. No entanto, a maior dificuldade, reside em como proceder para através dos discursos reais, com base nas suas propriedades pragmáticas, transformá-los em possíveis e viáveis enquanto discursivo consensual da vontade na qual é possível unir justiça e solidariedade a fim de caracterizar a solidariedade como face da justiça.

A tese de Habermas reside em promover umnexo entre, por um lado, uma configuração pós-convencional de solidariedade em linhas gerais caracterizada a partir de uma ética universal, responsável e solidária (de inspiração kantiana com pretensões cognitivistas e universalistas) e, por outro lado, a ética discursiva (com uma distinção entre questões de ordem normativa e questões de ordem valorativa). Ao invés de questionar os valores herdados do mundo da vida (*Lebenswelt*)⁵²³ Habermas pretende demonstrar que a solidariedade refere-se aos indivíduos enquanto membros de uma comunidade e que compartilham entre si de forma intersubjetiva (vínculo da solidariedade com a ética e o agir comunicativo).

Assim a solidariedade só representa um valor moral quando não for algo restrito a um grupo ou a interesses individuais, uma vez que ela permanece vinculada a interesses com

⁵²³ “O mundo vivido é, nesse sentido, comunicativamente estruturado” (DUTRA, 2005, pag. 81).

caráter universal e com pretensões igualitárias. Percebe-se que o *medium lingüístico*⁵²⁴ constitui a base para que os sujeitos de uma determinada comunidade real de comunicação se estruturam, se afirmem e se reconheçam reciprocamente. Através da dupla estrutura dos atos de fala Habermas entende que a linguagem possui a dupla característica de individualizar e socializar ao mesmo tempo. Na superação da vulnerabilidade proveniente da separação entre moral e ética a racionalidade comunicativa representa um procedimento que, além de garantir vínculos relevantes entre os sujeitos, supõe laços de solidariedade e compromissos de justiça definidos discursivamente e compartilhados entre todos. Esse é o grande desafio de uma perspectiva universalista disposta a não perder de vista o bom e o justificável de cada cultura nem desprezar os que clamam por justiça e solidariedade. A solidariedade deve ser entendida como uma condição derivada da justiça, pois “o princípio da ética do discurso proíbe que, em nome de uma autoridade filosófica, se privilegiem e se fixem *de uma vez por todas* numa teoria moral determinados conteúdos normativos (por exemplo, determinados princípios de justiça distributiva).”⁵²⁵

O cerne da teoria de Habermas reside, portanto, na substituição de uma razão prática (baseada num indivíduo que através de sua consciência chega à norma), pela razão comunicativa (baseada numa pluralidade de indivíduos que orientando sua ação por procedimentos discursivos chegam à norma). A ideia de justiça é orientada pelo princípio D (determina a participação deliberativa das partes interessadas) e pelo princípio U (que garante que o conteúdo deliberado tenha a adesão de todos os concernidos para a sua validade). Estes dois pilares da concepção procedural de justiça confirmam que as questões relacionadas a justiça envolvem também o uso público da razão. Portanto, as condições essenciais para a concepção procedural de justiça de Habermas envolvem três condições: a) derivar os conteúdos éticos e políticos de uma base interativa centrada na esfera pública; b) envolver métodos intersubjetivos; c) pressupor formas democráticas de interação social.

Considerando os apontamentos acima é possível identificar alguns elementos importantes como: a) a divergência entre Habermas e Rawls principalmente no que tange aos procedimentos democráticos justificados sob um ponto de vista normativo. Enquanto

⁵²⁴Segundo Habermas o discurso racional “é *toda* a tentativa de entendimento sobre pretensões de validade problemáticas, na medida em que ele se realiza sob condições da comunicação que permitem o movimento livre de temas e contribuições, informações e argumentos no interior de um espaço público construído através de obrigações ilocucionárias” (HABERMAS, DD I, pag. 142).

⁵²⁵HABERMAS, CMAC, pag. 149.

Habermas opta por uma versão da democracia influenciada pelo republicanismo, Rawls direciona a concepção de democracia para uma concepção liberal. Apesar desta diferença de orientação há um ponto para o qual convergem as duas teorias democráticas deliberativas, ou seja, a busca pela superação do pluralismo político e os conflitos decorrentes deste (sempre de maneira prática e pela via legal).

Outro ponto importante: b) reside no interesse latente para afirmar a democracia via a cidadania estampada nas decisões coletivas. Neste sentido, o objetivo é justamente o entendimento na decisão coletiva, ou seja, a decisão adquire este caráter de coletiva quando ocorre dentro da zona do modelo institucionalizado (neste caso representada pela esfera pública em Habermas e pela posição original em Rawls). O ideal de pessoas/cidadãos livres e iguais sob as condições mais adequadas e justas objetivam uma argumentação pública voltada ao entendimento da decisão coletiva. Na busca pela superação do liberalismo (ideias religiosas, morais, filosóficas, políticas.). Habermas procura através da argumentação e do uso da razão produzir o consenso e fundamentar normativamente uma comunidade de cidadãos livres e iguais. A concepção deliberativa de Habermas condiciona a possibilidade do consenso mediante a comunicação na esfera pública. É justamente uma tarefa da esfera pública criar a estrutura para a discussão, ou seja, uma concepção procedural de democracia deliberativa. A democracia deliberativa/política deliberativa (*deliberativer Politik*) consegue produzir uma força legitimadora a partir da estrutura discursiva sob uma base denominada processo deliberativo com vistas a formação da opinião e orientador da vontade. Dessa forma, Habermas indica que as discussões/argumentações que ocorrem na esfera pública (estrutura discursiva) produzam resultados racionais/razoáveis.

Além destes pontos acima é possível destacar também c) a institucionalização da opinião pública, que no caso da política deliberativa ocorre via a comunicação nas condições que permitem chegar a um resultado. A esfera pública é o palco, ou seja, um espaço irrestrito voltado para a comunicação e deliberação. Diante deste cenário é possível afirmar que a política deliberativa carrega no seu âmago elementos da concepção liberal e republicana, mas que convergem para um procedimento ideal para a deliberação e decisão. Ao concentrar o olhar no aspecto normativo o modelo deliberativo pode ser considerado um médium entre o liberal (mais normativo) e o republicano (menos normativo). Para Habermas na política deliberativa os discursos voltados ao entendimento apresentam-se como condições através das

quais os cidadãos chegam a consciência da sua situação na sociedade política. O legado reside justamente no procedimento de construção da identidade.

CONCLUSÃO

As questões e os argumentos abordados no texto procuraram mostrar que existe um paralelo e uma complementaridade (cooriginalidade) entre, por um lado, os elementos que caracterizam a motivação e a responsabilidade e, por outro lado, os fundamentos e as bases da ética do discurso. Para apresentar os referidos elementos procurou-se resgatar as características essenciais da própria ética do discurso na versão apresentada por Habermas, desde a fundamentação até a aplicabilidade. A análise desenvolvida a partir destes elementos revelou que há subsídios importantes na ética do discurso que justificam o teor da motivação (a individuação e a auto constituição de si mesmo nas relações intersubjetivas ou do respeito igual) e da responsabilidade (a solidariedade e a justiça). A reconstrução racional do teor da moral remete a tradição moral abalada em função do fundamento da validade religiosa e/ou metafísica, ou seja, “o conceito do que é correto em termos morais se desvincula da concepção do que é uma vida boa, inclusive daquela desejada por Deus”.⁵²⁶

Ao abandonar o fundamento de validade soteriológica Habermas sinaliza um novo sentido para a obrigatoriedade normativa, no qual a ‘validez’ “significa que as normas morais poderiam encontrar o consentimento de todos os concernidos na medida em que só em discursos práticos eles podem examinar, em comum, se uma respectiva prática corresponde ao interesse geral de todos”.⁵²⁷ A proposta de Habermas para a ética discursiva pressupõe alguns elementos e algumas estratégias, entre as quais cabe destacar: o caráter deontológico e principialista conjugado com o procedimentalismo; a ação orientada ao entendimento (via pragmática) segundo a qual os sujeitos orientam-se por pretensões de validade nos atos de fala; a edificação de uma solução discursiva de pretensões de validade normativa/retitude; o recurso dos pressupostos comunicativos da ação comunicativa e as regras da argumentação na lógica do discurso como base; o sentido das proposições normativas e da fundamentação da ética discursiva na lógica do discurso prático. Já o trânsito para a fundamentação do princípio moral prevê algumas etapas segundo Habermas a começar pelo caráter deontológico atribuído a concepção moral e, em decorrência, esclarecer a pretensão de validade no âmbito

⁵²⁶HABERMAS, CGM, pag. 85.

⁵²⁷ HABERMAS, CGM, pag. 87.

normativo. Ao apresentar o princípio (U) enquanto regra de argumentação e como condição para a obtenção do consenso na esfera do discurso prático, Habermas também propõe uma fundamentação para o princípio (U) a partir dos pressupostos da argumentação.

As relações linguísticas intersubjetivas entre sujeitos convergem para o denominador da ação comunicativa enquanto um processo interativo e linguisticamente mediado, uma vez que através das quais os agentes podem organizar e viabilizar seus projetos de ação e projetos de vida (na esfera moral, ética e política). O ouvinte confia no falante em decorrência do compromisso que o falante assume ante o ouvinte, a mesma é uma condição que deve ser cumprida para promover o (*Verständigung*) entendimento (nos enunciados dos atos ilocucionários). Para Habermas o compromisso (*Vereinbarung*) se concretiza a partir de um elemento que move o ouvinte a confiar no falante, a saber, as pretensões de validade, que exigem o reconhecimento e um acordo (*Einverständnis*). Habermas parte “da suposição de que os participantes resolvem seus conflitos não pela violência ou formação de compromissos, mas pelo entendimento”⁵²⁸ e, assim, o entendimento (*Verständigung*) é a meta a ser perseguida pelos falantes e ouvintes sob a perspectiva das pretensões de validade inerente a *inteligibilidade* da emissão ou manifestação, *verdade* do componente proposicional, a *adequação normativa* dos enunciados e a *veracidade* das intenções manifestas pelos falantes e a sua reciprocidade em relação aos ouvintes em um espaço denominado de mundo da vida.

Segundo Habermas o desafio reside em justificar a pretensão de validade, no caso em tela a pretensão de verdade e a pretensão de rectitude/correção normativa, mediante a possibilidade de oferecer boas razões (*Gründe*) ou seja, razões racionais (*vernünftige Gründe*), e com base nelas alcançar um consenso frente ao processo de entendimento intersubjetivo. Já o acordo (*Einverständnis*) em si é um conceito normativo uma vez que a sua motivação racional é gerada pela força do melhor argumento e nunca a motivação na ordem da evidência empírica ou na ordem da necessidade lógica (conteúdo proposicional informativo). O consenso não é um procedimento para chegar a um resultado denominado verdade. Habermas considera a distinção entre: consenso (*Einverständnis*) enquanto possibilidade de aceitação de uma pretensão de validade a partir de uma relação intersubjetiva com base nas boas razões (*Gründe*) e entendimento (*Verständigung*) caracterizado pela

⁵²⁸HABERMAS, CGM, pag. 93.

aceitação de uma declaração adotando como referência as razões boas, dado que “quando sabemos que aquilo que temos de fazer é correto do ponto de vista moral, sabemos também que não existe outra boa razão – epistêmica – para agir de outro modo. Mas isso não impede que outros motivos possam ser mais fortes”.⁵²⁹ O primeiro motivo reside no fato de que o ouvinte não adota como suas as razões apresentadas pelo falante e o segundo motivo reside em não aceitar as razões do falante para compartilhar.

Neste cenário, entra em cena as pretensões de verdade, veracidade e retitude, ambos presentes nos atos de fala. A possibilidade de uma assimetria entre as pretensões de validade (principalmente entre verdade e retitude) é visível no âmbito moral quando o dissenso normativo, retratado nas diferentes concepções normativas, resiste a possibilidade de um acordo intersubjetivo construído via discurso. O desafio reside em transformar o dissenso normativo (enquanto pluralismo moral e motivo de posições divergentes) em algo bom para todos. É desta forma que a retitude enquanto correção normativa pretende edificar, a partir da aceitabilidade das diferentes perspectivas, uma concepção moral sob a égide da justiça, ou seja, incluir de forma equânime todos os sujeitos. A justiça (na face da igualdade e da universalidade) abandona gradativamente a substancialidade para adotar o procedimentalismo sob a possibilidade de ser algo bom para todos os afetados. A prioridade para resolver as questões morais reside no procedimento de apresentar razões universais capazes de produzir um acordo, a validade permanece atrelada a aceitabilidade de todos (já que as questões morais envolvem também aspectos de justiça, de solidariedade, de vida boa...).

Por outro lado, o poder comunicativo (*kommunikative Macht*) cumpre o papel de articulador da ação pública/política na perspectiva de assegurar os direitos civis. Já a liberdade comunicativa (*kommunikative Freiheit*) está conectada ao papel ético da razão prática no sentido de enaltecer um modo de vida enraizado na identidade. Uma vez que desempenha um papel importante para a teoria moral foi necessário investigar o seu potencial normativo a partir da (i) descrição do papel que o mesmo desempenha na teoria moral e (ii) a leitura crítica do poder comunicativo (*kommunikative Macht*) em relação ao seu uso. A motivação para a ação reside na cooperação que, a partir das relações intersubjetivas, almeja um bem ou visa o consenso em relação aos conteúdos. Um exemplo disso é o próprio

⁵²⁹HABERMAS, CGM, pag. 86-87.

consenso a respeito da não utilização de meios violentos ou fraudulentos para a produção dos resultados. Por outro lado, ao adotar o referido procedimento, reside sobre os membros de uma comunidade de diálogo, uma espécie de compromisso (*Vereinbarung*) com o resultado obtido a partir das relações intersubjetivas.

Apesar de qualificar estas motivações como “fracas” (comparadas a força normativa) o objetivo foi o de analisar o papel desempenhado pelas mesmas no contexto geral da ética do discurso a fim de dimensionar o seu impacto a partir de uma solidariedade inerente nas relações intersubjetivas. Ao abordar as questões da motivação e da responsabilidade na ética do discurso emergem elementos fundamentais para a individuação do sujeito e a constituição intersubjetiva do mesmo. Dentre estes elementos é possível listar: a) o respeito mútuo enquanto sujeitos imputáveis; b) tratar-se mutuamente enquanto parceiros de direitos; c) atribuir-se uns aos outros sinceridade e d) relacionar-se cooperativamente uns com os outros. O acordo (consenso), o entendimento e o compromisso inerente nos atos de fala nas relações intersubjetivas apresentam-se como móveis motivacionais para as vontades dos sujeitos agentes e, conseqüentemente, geram um compromisso na esfera da ação. Uma das hipóteses de trabalho aventadas foi a de investigar o poder motivacional desta base formada pela esfera complementar e como ela impacta no *modus operandi* da ética do discurso.

É preciso considerar que a ética do discurso se autocompreende como uma reformulação da própria ética kantiana a partir do momento que apresenta duas características fundamentais, a saber: a) a primeira pelo fato de incorporar algumas das características da própria ética kantiana e b) pelo fato de ultrapassar os limites das objeções endereçadas à ética kantiana através das reformulações e também pelo fato de adotar outros elementos e recursos. Claro, boa parte deste projeto edificado por Habermas é uma consequência da mudança de paradigma do que era uma filosofia do sujeito para uma filosofia da linguagem. Os efeitos desta mudança podem ser identificados na substituição do imperativo categórico pelo princípio (U) que, por sua vez, recebe a incumbência da exigência de universalidade sob a condição de que a norma seja aceita por todos os participantes e os possíveis afetados na sua implementação. É dessa forma que a validade ou não é exposta a um juízo de admissibilidade de todos os membros de uma comunidade.

A diferença procedimental assinalada acima é a base para uma leitura adequada dos dois projetos e de todos os efeitos decorrentes da mesma, desde o método de fundamentação

(do princípio moral) até a aplicabilidade (validade). Em relação a motivação para a ação e a responsabilidade, além de haver uma diferença entre os dois projetos, é importante destacar os efeitos e impactos proporcionados pelas mudanças operadas por Habermas no projeto de uma ética do discurso. A ética do discurso acentua em relação a motivação o caráter racional a partir das boas razões apresentadas em uma argumentação e, em relação a responsabilidade, acentua o caráter intersubjetivista dado que a norma é resultante de um processo público entre os participantes de uma argumentação. Assim, o entendimento depende do sim e do não como algo insubstituível em cada indivíduo e da superação da perspectiva egoísta, pois

quando o discurso torna possível, em virtude de suas qualidades pragmáticas, uma formação razoável [*einsichtsvolle*] da vontade que garante ambas as dimensões, as tomadas de posição sim/não, motivadas racionalmente, podem levar em conta os interesses de cada indivíduo, sem que tenha de ser rompido aquele laço social que vincula de antemão, um ao outro, os participantes orientados ao entendimento em suas atitudes transubjetivas.⁵³⁰

No entanto, a motivação racional e a responsabilidade dialógica propostas por Habermas encontram a tarefa de responder aos desafios cotidianos em relação às intuições morais da vida, ou seja, o momento subjetivo em que a motivação para a ação e a responsabilidade permanecem vinculadas. Ora, Habermas parte do pressuposto de que os discursos práticos transcorrem em meio a uma pluralidade de orientações e de valores e, diante desta situação, a condição para a universalidade e racionalidade é a aceitabilidade por parte dos participantes (aceitabilidade condicionada a apresentação das boas razões). Os participantes por meio da argumentação se envolvem em processos de discussão no qual apresentam as pretensões de validade dos seus argumentos.

Há três questões importantes em relação a apresentação supra desenvolvida da proposta da ética do discurso de acordo com a versão habermasiana, a saber: a) a possível situação da recusa a participar da comunidade dos que argumentam; b) os problemas que envolvem a aplicabilidade e a fundamentação inerentes a ética do discurso e c) as questões relacionadas a motivação e a responsabilidade.

Em relação a situação da possível recusa em participar de um processo argumentativo que objetiva o consenso não significa conseqüentemente a negação de uma forma de vida (a forma de vida sócio-cultural que o indivíduo está inserido, por exemplo). O indivíduo até pode adotar uma atitude cética ou contestativa, mas não consegue desvencilhar-

⁵³⁰ HABERMAS, CGM, pag. 86.

se da prática comunicativa cotidiana, pois a prática comunicativa não dispõe na lista de possibilidades a referida opção. Abandonar o jogo da linguagem (das expectativas e das autocensuras) não é possível na prática, pois representaria uma atitude autodestrutiva em relação ao elemento importante da auto compreensão enquanto sujeitos que agem comunicativamente. O agir comunicativo pertence as formas de vida comunicacionais em que estamos inseridos. Em relação a atitude cética Habermas adverte que

eu me inclino da minha parte, nesta questão básica da teoria ética, a uma posição cognitivista segundo a qual as questões práticas podem em princípio decidir-se argumentativamente. Certamente, esta posição só pode ser defendida com alguma perspectiva de êxito se não assimilarmos precipitadamente os discursos práticos, que se caracterizam por seu referencial as necessidades interpretadas dos *afetados* em cada caso, aos discursos teóricos, que se referem as experiências interpretadas de um *observador*.⁵³¹

No cotidiano da prática argumentativa ninguém pode tecer referências a argumentos morais sem considerar a hipótese de que em relação aos afetados é possível chegar ao consenso fundamentado. É neste saber e nesta condição que os indivíduos se apoiam sempre que argumentam. Segundo Habermas há duas alternativas para o sujeito não participar do agir comunicativo, mas ambas autodestrutivas, ou seja, “esquizofrenia e suicídio”.⁵³²

Os problemas em relação a aplicabilidade e a fundamentação (já pontuados no decorrer do texto) repousam na questão acerca de como deve proceder para que os conteúdos expressos nos juízos normativos sejam considerados um dever por todos aqueles que participam de um discurso prático. Ora, não há como proceder de forma ingênua no sentido de que as manifestações de opiniões e necessidades de cada indivíduo que participa de um discurso prático sejam conduzidas e levadas a cabo sempre como uma solução universal. A dificuldade da ética do discurso de Habermas repousa na expectativa de que as boas razões sejam capazes de gerar acordos e compromissos ao nível de comprometer todos os participantes frente ao egoísmo e aos interesses de foro privado.

Na relação existente entre a fundamentação e a aplicabilidade, Habermas indica que pelo fato das normas estarem fundamentadas elas podem ser seguidas por todos os

⁵³¹ “yo me inclino por mi parte, en esta cuestión básica de teoría ética, a una posición cognitivista, según la cual las cuestiones prácticas pueden en principio decidirse argumentativamente. Certamente, esta posición sólo podrá ser defendida con alguna perspectiva de éxito se no assimilamos precipitadamente los discursos prácticos, que se caracterizan por su referencia a las necesidades interpretadas de los *afectados* en cada caso, a los discursos teóricos, que se refieren a las experiencias interpretadas de um *observador*” (HABERMAS, TAC I, pag. 45).

⁵³² HABERMAS, CMAC, pag. 124.

participantes de uma argumentação. Na hipótese da inobservância não significa que a norma perde a sua validade, pois “as obrigações morais são válidas independentemente do fato do destinatário conseguir ou não reunir forças para fazer também o que é considerado correto”.⁵³³ Há uma questão substancial em uma norma com validade independente dos acontecimentos, por exemplo, “não matar”, pois a validade não está atrelada as circunstâncias e acontecimentos diários (pelo fato de pessoas morrerem diariamente). No entanto, o dever de não matar na condição impessoal produz uma pretensão de validez independente das circunstâncias ou uso da norma. Neste caso, a racionalidade das regras argumentativas do discurso opera em seu potencial máximo para promover o entendimento sob a égide do caráter universalista das regras de argumentação válidas para todos.

Neste sentido, “o princípio moral assume apenas o papel de regra argumentativa para a fundamentação de juízos morais; enquanto tal, não pode obrigar à participação em argumentações morais nem motivar para a observância de visões morais”.⁵³⁴ Agir ou deixar de agir em conformidade as normas morais é algo complexo para qualquer teoria moral, mas Habermas assinala que as obrigações morais possuem uma força motivadora (fraca ou suficiente) centrada nas denominadas boas razões.⁵³⁵ Alinhado a uma das suas características fundamentais, a ética do discurso fornece um procedimento para utilizá-lo na avaliação das máximas. Porém, diante desta condição, as denominadas boas razões não possuem o ônus de uma sentença ou força compulsória a tal ponto de obrigar os indivíduos a agir, mas conseguem direcionar a uma determinada prática ou ação mediante o poder de convencimento dos argumentos. Aliás, há uma questão que perpassa por todas as teorias morais, ou seja, há alguma fundamentação moral que seja o suficientemente capaz de obrigar um indivíduo a realizar uma determinada ação ou o moralmente certo? Em outra variável desta mesma questão é possível investigar se o nível desta obrigatoriedade não extrapola o âmbito da moralidade e adentra para a esfera do direito.

No entanto, Habermas apresenta um projeto de fundamentação para a pretensão universalista de validade de um princípio moral e para o princípio moral da ética do discurso poder operar na prática há necessidade de apresentar as motivações (as boas razões) para alguém agir moralmente. Em relação ao aspecto da universalidade na ética a proposta de

⁵³³ HABERMAS, PEM, pag. 114.

⁵³⁴ HABERMAS, CED, pag. 134.

⁵³⁵ Apesar de considerá-las “fraca motivação inerente às visões morais” (HABERMAS, CED, pag. 134).

Habermas se aproxima ao projeto kantiano, porém não permanece no nível de uma mera reconstrução, ao contrário, realiza uma releitura com a inclusão de novos elementos (entre eles a intersubjetividade). A força da intersubjetividade se apresenta quando a possibilidade de participar do diálogo ocorre sem o uso da coação ou da violência na lógica do ponto de vista moral (*moral point of view*) para o qual a validade da norma possui um valor em relação a todos os afetados. Porém, há outra questão importante inerente a ética do discurso e envolve os conteúdos apreciados no princípio da universalização, conteúdos estes produzidos pelos próprios indivíduos a partir das vivências relacionadas a autocompreensão, ou seja, “quem em nome do universalismo, exclui o Outro, que tem o direito a *permanecer* um estranho em relação aos outros, atraiçoa os seus próprios princípios”.⁵³⁶ Assim a busca pelo universalismo não pode esquecer “o igual respeito por todos e a solidariedade para com tudo o que comporta a marca da humanidade”.⁵³⁷

Em relação especificamente as questões relacionadas a motivação e a responsabilidade na ética do discurso é preciso destacar que em uma situação na qual prevalece o egoísmo dos indivíduos e da falta de vontade de participar de uma comunidade moral para resolver dialogicamente os problemas, quais seriam os recursos motivacionais que a ética do discurso dispõe? Na ética do discurso a motivação e a responsabilidade permanecem diretamente vinculadas a questões de autocompreensão e individuação, pois o discurso reforça as relações intersubjetivas. Por um lado, a autoconstituição do sujeito (individuação/subjetividade) e, por outro, a normatividade ocupam o vácuo deixado pela figura da divindade nas éticas fundadas com base na validade religiosa.

A motivação e a responsabilidade na ética do discurso permanecem diretamente vinculadas às características da mesma desde o cognitivismo, universalismo, formalismo, deontologismo e procedimentalismo até os fundamentos dos princípios (D) e (U) e sua aplicabilidade. A noção de responsabilidade proposta por Habermas na ética do discurso enfrenta uma dualidade entre a fundamentação das normas e a respectiva motivação para a ação de acordo com a norma. Os procedimentos discursivos descentralizam as perspectivas dos participantes (ou seja, o resultado do discurso não é atribuído ao mérito dos participantes), pois a capacidade de motivação para a ação considerada válida repousa na capacidade dos

⁵³⁶ HABERMAS, PEM, pag. 115.

⁵³⁷ HABERMAS, PEM, pag. 115.

argumentos morais. A situação em tela gera uma dualidade, a saber: a eficácia dos juízos morais depende da força ilocucionária que repousa nos argumentos ou nos recursos do mundo da vida que operam como condições prévias para o processo de argumentação?

Uma ação responsável de acordo com a norma válida pode ocorrer por meio da capacidade motivadora inerente na força ilocucionária dos argumentos? Se respondermos negativamente a questão, então significa que a responsabilidade permanece externa ao discurso moral e habita as condições fáticas do mundo da vida (condições disponíveis previamente, como as formas de socialização ou os critérios institucionais). Neste sentido, o princípio (U) operaria para atender as questões justas em relação ao conteúdo, enquanto que a capacidade de motivação da vontade dos participantes do discurso estaria atrelada as condições fáticas disponíveis para os participantes no mundo da vida.

Qual seria a justificativa para participar de uma argumentação racional ao saber que os resultados da mesma (ou seja, a determinação de uma norma como válida) já não possui uma capacidade para motivar a ação e assim não é possível esperar que os participantes atuem de acordo com a norma? A dúvida representa um desafio para os recursos utilizados por Habermas no projeto de uma ética do discurso se levarmos em consideração a ótica da hipótese de que a motivação e a responsabilidade permanecem fora do âmbito do discurso.

A partir das questões apresentadas é possível apontar alguns elementos: a) em relação à motivação da ação, a responsabilidade deve ser considerada a partir de uma perspectiva que conecte dois pontos essenciais para a ética do discurso, ou seja, a fundamentação da validade da norma com a consciência individual. Neste sentido a ética do discurso orientada pela linguagem em relação a razão dialógica dispõe de condições suficientes para encarar uma perspectiva puramente individualista (egoísta) da moral; b) a outra questão importante é a de identificar a possível anulação da força ilocucionária dos argumentos como base motivacional e da responsabilidade em detrimento a esfera do mundo da vida; c) em relação aos possíveis limites de qualquer moral coordenar de forma satisfatório os espaços de ação coletivos levam a uma tendência de juridicização dos próprios espaços, deixando a moral cada vez mais na periferia.

A força do elemento procedimental estabelece como critério a argumentação com vistas ao entendimento, ou seja, uma argumentação com o poder (na concepção de processo) comunicativo voltada ao consenso (entendimento) e racionalmente motivado para fazer frete

as outras formas de coação, neste caso o desenvolvimento motivacional permanece conectado à aquisição de uma competência interativa, mais especificamente à capacidade de participação em interações (ações e discursos). É possível apontar alguns elementos a partir da relação entre motivação e responsabilidade com a estrutura da ética do discurso, a saber: a) as características da ética do discurso (cognitivismo, universalismo, formalismo, deontologismo e procedimentalismo) passam a ser determinantes para delinear a concepção de motivação e de responsabilidade; b) a motivação é delineada no nível de uma motivação racional (e a sua força reside no melhor argumento utilizando como referencial as boas razões); c) na argumentação (seguindo as regras da argumentação) os participantes necessitam apresentar boas razões para as suas pretensões com o objetivo de promover o consenso via acordo/entendimento; d) as regras da argumentação apresentam-se como vitais para a garantia das condições de participação e a garantia para o êxito em relação ao resultado das argumentações pois auferem imparcialidade e impessoalidade; e) o procedimentalismo é ao mesmo tempo um reflexo/espelhamento das regras de argumentação e a condição para as relações intersubjetivas de garantia da justiça e da universalidade; f) a responsabilidade em relação ao outro na condição de ser humano, na sua dignidade e nos meios para a garantia efetiva da mesma; g) a responsabilidade enquanto efeito de uma ética procedural reside na solidariedade (dois sentidos apontados por Habermas) e na concepção de justiça (política deliberativa), pois “a ética do discurso justifica o teor de uma moral do respeito igual e da responsabilidade solidária por cada um”.⁵³⁸

Uma vez apresentada a concepção de motivação para o agir inerente na ética do discurso e conforme os elementos que a caracterizam é possível estampar uma questão importante, a saber: haveria necessidade de uma outra concepção/sentido de motivação para o agir dadas as pretensões e características da própria ética do discurso?

Enquanto membro de uma determinada comunidade e também como indivíduo singular (marcado por uma história de vida e de práticas) a estrutura comunicativa marca a relação moral sob as condições da solidariedade e da justiça, ou seja: a) na condição de membro de uma determinada comunidade (vinculado aos demais como companheiros ‘um de nós’, ou b) na condição de indivíduo que deve para os demais no mínimo o respeito enquanto

⁵³⁸ HABERMAS, CGM, pag. 92.

pessoa. Assim, a ética do discurso permite apontar que a solidariedade está fundada na concepção de pertencimento e a justiça exige, no mínimo, a sensibilidade para as diferenças.

A título de ilustração utilizaremos o sentido de motivação “fraca” para referir a concepção de motivação (racional) inerente ao procedimento da ética do discurso. O sentido “fraco” de motivação não se constitui em um problema avassalador ou destrutivo para a ética do discurso, pois a partir das suas próprias características o pressupõe como suficiente para atender as pretensões. Um dos aspectos essenciais da ética do discurso reside na força depositada no procedimento e para o procedimento adota-se as regras da argumentação (o objetivo não é o de fornecer conteúdos, mas fornecer um procedimento para a averiguação das condições das normas que, ao mesmo tempo, evoque a justiça e a solidariedade nas relações intersubjetivas em prol do entendimento/acordo), pois “a ética do discurso reforça a separação intelectualista entre juízos morais e ação porque vê o ponto de vista moral encarnado em discursos racionais.[...] Os juízos morais nos dizem o que devemos fazer; e as boas razões afetam a nossa vontade”.⁵³⁹

A questão que emerge é inversa a supracitada, ou seja, haveria necessidade diante dos pressupostos da ética do discurso de uma concepção “forte” ou outra concepção de motivação? O argumento em prol da concepção “fraca” de motivação como um elemento suficiente está fundamentado em três questões: a) nas próprias características da ética do discurso (formalismo, universalismo, cognitivismo, procedimentalismo); b) a ética do discurso enquanto procedimento não pretende propor conteúdos, apenas fornecer um procedimento para os sujeitos para a avaliação do teor das normas e c) as fraquezas e lacunas da ética do discurso acabam por ser complementadas pelos recursos da política e do direito nas suas funções complementares à ela.

Em relação à motivação para o agir, a ética do discurso recorre ao seu sentido racional depositado na possibilidade de apresentar bons argumentos com o intuito de promover o entendimento (sempre pressupondo as condições ideais para a operacionalidade do procedimento). A ética do discurso pressupõe uma concepção de responsabilidade inerente nas relações e nos sujeitos (agentes) principalmente em relação ao procedimentalismo e ao fato de considerar os aspectos que remetem a própria condição humana, ou seja, nesta situação a concepção de responsabilidade reivindicada na ética do discurso está diretamente

⁵³⁹ HABERMAS, CGM, pag. 86.

vinculada com a concepção de solidariedade e de justiça. Solidariedade no sentido de uma forma de vida compartilhada intersubjetivamente. Este é um dos motivos pelos quais Habermas na ética do discurso recorre a meios externos, como a política e o direito, enquanto alternativas com a função complementar em relação ao papel de considerar o outro no momento das relações intersubjetivas.

REFERÊNCIAS

- ARANGO, R. Solidariedad, democracia y derechos. **Revista de estudios Sociales**. N. 46 Bogotá. May-ago, 2013, pag. 43-53.
- ARENDT, H. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.
- AUDI, R. **Moral knowledge and ethical character**. New York: Oxford University Press, 1997.
- AUSTIN, J. L., **Quando dizer é fazer**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.
- BENHABIB, S. **Critique, norm, and utopia**. New York: Columbia University Press, 1986.
- BERTEN, A. Por que Habermas não é e não pode ser contratualista. **Ensaio Filosóficos**, vol. 1. Abril/2010, p. 06-18.
- CENCI, A. V. **Apel versus Habermas: a controvérsia acerca da relação entre moral e razão prática na ética do discurso**. Passo Fundo: Editora da UPF, 2011.
- COHEN, J. L., ARATO, A. **Civil Society and Political Theory**. Cambridge: MIT Press, 1992.
- CORTINA, A. **Razón comunicativa y responsabilidad solidária**. Salamanca: Sigueme, 1985.
- CORTINA, A. **História de la ética**. Barcelona: Editorial Crítica, 1989.
- DALBOSCO, C. A. Ética discursiva: o problema da fundamentação do princípio moral. **Véritas**. Porto Alegre, vol. 41, n. 161, mar. 1996.
- DARWALL, Stephen; GIBBARD, Allan; RAILTON, Peter. **Metaética: algumas tendências**. In: DALL'AGNOL, Darlei (Org.); tradução de Janyne Sattler. Florianópolis: Editora UFSC, 2013.
- DUTRA, D. J. V. **Kant e Habermas: a reformulação discursiva da moral kantiana**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- DUTRA, D. J. V. **Razão e consenso em Habermas: a teoria discursiva da verdade, da moral do direito e da bioecnologia**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2005.
- DUTRA, D. J. V. Poder comunicativo em Habermas. In.: GÓMEZ, M. N. G.; LIMA MONTENEGRO, C. R. [orgs.]. **Informação e democracia: a reflexão contemporânea da ética e da política**. Brasília: Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia, 2010. pag. 123 – 133.
- DURÃO, A. A política deliberativa de Habermas. **Véritas**. Porto Alegre, vol. 56, n. 01. jan./abril 2011, pag. 8-29.
- DWORKIN, R. **Uma questão de princípios**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- FLYNN, J. Communicative Power in Habermas's Theory of Democracy. **European Journal of Political Theory**. Vol. 3(4), 2004, pag. 433-454.
- FRANKFURT, H. Alternate possibilities and moral responsibility. **The Journal of Philosophy**. Vol. 66, No. 23. Dez. 1969, pag. 829-839.
- GOODHART, M. Interpreting responsibility politically. **The Journal of Political Philosophy**: Volume 25, Number 2, 2017, pag. 173–195.
- GUARIGLIA, O. **Moralidad: ética universalista y sujeto moral**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- GÜNTHER, K. Communicative Freedom, Communicative Power, and Jurisgenesis. In.: Rosenfeld, M.; Arato, A. **Habermas On Law and Democracy: Critical Exchanges**

Philosophy, Social Theory, and the Rule of Law. Berkeley: University of California Press, 1998.

GÜNTHER, Klaus. **Teoria da Argumentação no Direito e na Moral: justificação e aplicação.** (Der Sinn für Angemessenheit: Anwendungsdiskurse in Moral und Recht). Tradução de Claudio Molz. Introdução à edição brasileira de Luiz Moreira. São Paulo: Landy, 2004.

HABERMAS, J. **Para a reconstrução do materialismo histórico.** São Paulo: Brasiliense, 1983.

HABERMAS, J. **Conhecimento e interesse.** Rio de Janeiro: editora Guanabara, 1987.

HABERMAS, J. Qué significa pragmática universal? [1976]. In: **Teoria de La acción comunicativa: complementos e estudios prévios.** Madrid: Cátedra, 1989.

HABERMAS, J. Teorías de la verdad [1972]. In: **Teoria de la acción comunicativa: complementos e estudios prévios.** Madrid: Cátedra, 1989.

HABERMAS, J. **Consciência moral e agir comunicativo.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989a.

HABERMAS, J. Morality and Ethical Life: Does Hegel's Critique of Kant Apply to Discourse Ethics? In.: **NORTHWESTERN UNIVERSITY LAW REVIEW**, Vol. 83 (nº 1-2), 1989c, pag. 38-53.

HABERMAS, J. **Teoria y praxis: estudios de la filosofia social.** 2. ed. Madrid: Tecnos, 1990.

HABERMAS, J. Morality and Ethical Life: Does Hegel's Critique of Kant Apply to Discourse Ethics? In.: HABERMAS, J. **Moral Consciousness and Communicative Action.** Cambridge, Mass: MIT Press, 1990, pag. 195-216.

HABERMAS, J. **Pensamentos pós-metafísicos: estudos filosóficos.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

HABERMAS, J. **Comentários a Ética do Discurso.** Lisboa: Instituto Piaget, 1991.

HABERMAS, J. As objecções de Hegel a Kant também se aplicam à ética do discurso? In.: **Comentários a Ética do Discurso.** Lisboa: Instituto Piaget, 1991. pag. 13-32.

HABERMAS, J. Acerca do uso pragmático, ético e moral da razão prática. In.: **Comentários a Ética do Discurso.** Lisboa: Instituto Piaget, 1991. Pag. 101 – 117.

HABERMAS, J. **Direito e Democracia: entre facticidade e validade.** Vol. I e II. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

HABERMAS, J. **O discurso filosófico da modernidade: doze lições.** São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HABERMAS, J. **Verdade e Justificação: ensaios filosóficos.** São Paulo: Edições Loyola, 2004.

HABERMAS, J. The Meaning of Moral Ought. IN: EDELSTEIN, W.; NUNNER-WINKLEER, G. **Morality in Context.** Amesterdam: Elsevier, 2005. Pag. 27-40.

HABERMAS, J. The Language Game of Responsibility Agency and the problem of Free Will: How can epistemic dualism be reconciled with ontological monism? **Philosophical Explorations**, vol. 10, Nº 01, March 2007a, pag. 12-50.

HABERMAS, J. **Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007b.

HABERMAS, J. Das Sprachspiel verantwortlicher Urheberchaft und das Problem der Willensfreiheit. Wie läßt sich der epistemische Dualismus mit einem ontologischen

- Monismus versöhnen? In.: **Kritik Vernunft. Philosophische Texte.** Frankfurt: Suhrkamp, 2009.
- HABERMAS, J. **Teoría de la acción comunicativa.** Tomo I. Racionalidad de La acción y racionalización social. Tomo II. Crítica de la razón funcionalista. Madrid; Editora Trotta, 2010.
- HABERMAS, J. **A inclusão do outro: estudos de teoria política.** São Paulo: Editora Unesp, 2018.
- HABERMAS, J. Uma consideração genealógica sobre o teor cognitivo da moral. In.: HABERMAS, J. **A inclusão do outro: estudos de teoria política.** São Paulo: Editora Unesp, 2018.
- HART, H. L. A. **O conceito de direito.** Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.
- HART, H. L.A. **Punishment and Responsibility: Essays in the Philosophy of Law.** Oxford: Oxford University Press 2009.
- HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das ciências filosóficas em compendio.** São Paulo: Loyola, 1995.
- HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do espírito.** São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores).
- HEGEL, G. W. F. **Princípios da filosofia do direito.** São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- HEGEL, G. W. F. **Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural.** Madrid: Aguilar, 1979.
- KANT, I. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes.** (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: Trad. de P. Quintela). Lisboa: Edições 70, 1986.
- KANT, I. **La Metafísica de las costumbres.** 2. ed. Madrid: Tecnos, 1989.
- KANT, I. **A paz perpétua e outros opúsculos.** Lisboa: Edições 70, 1988
- KETTNER, M. La ética discursiva: la responsabilidad moral por el poder discursivo. **Ideas y Valores.** Bogotá/Colômbia, Nº 122, agosto 2003, pag. 51-77.
- LOBOS, R. La responsabilidad moral en la ética del discurso de Jürgen Habermas a luz de la ética kantiana. **Persona e Sociedad.** Vol. XXIV, Nº 3, 2010, pag. 53-73.
- MACINTYRE, A. **After virtue: a study in moral theory.** Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984.
- MOREIRA, L. (org.). **Com Habermas, contra Habermas: Direito, Discurso e Democracia.** São Paulo: Landy Editora, 2004.
- MICHELINI, D. La ética del discurso como ética de la responsabilidad. **Revista Literatura e Linguística.** Santiago. N. 14. Ano 2003.
- NOBRE, M.; REPA, L. **Habermas e a reconstrução: sobre a categoria central da teoria crítica habermasiana.** Campinas/SP: Papirus, 2012.
- PINZANI, A. **Habermas.** Porto Alegre: Artemed, 2009.
- PIZZI, J. **Ética do discurso: conteúdo moral e responsabilidade solidária.** In.: LIMA, C. R.; GÓMEZ, M. N. **Discursos Habermasianos.** Brasília: IBICT, 2012. Pag. 31-45.
- RAUBER, J. **O problema da universalização em ética.** Porto alegre: EDIPUCRS, 1999.
- RAWLS, J. **Uma teoria da justiça.** São Paulo: Martins Fontes, 2002.

- REGH, W. **Insight & Solidarity: the discourse ethics of Jürgen Habermas**. Berkeley: University of California Press, 1997.
- ROANI, A. R. **Moral e Direito: Kant versus Hegel**. Passo Fundo: Editora do IFIBE, 2006.
- ROHDEN, V. **Interesse da razão e liberdade**. São Paulo: Ática, 1981.
- ROUANET, S. P. **Mal-estar na modernidade: ensaios**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- ROUANET, S. P. Ética iluminista e ética discursiva. **Tempo brasileiro**, Rio de Janeiro, n. 98, pag. 23-78, jul./set.1989.
- SIEBENEICHLER, F. B. Sobre o conceito de liberdade comunicativa. **Revista brasileira de direito constitucional – RDBC**, Nº 17, jan/jun 2011, pag. 341 – 360.
- SIEBENEICHLER, F. B. Reflexões sobre a ética do discurso. **LOGEION: Filosofia da informação**, Rio de Janeiro, v. 5, 2018, Edição Especial, p.67-83.
- SIEBENEICHLER, F. B. Considerações sobre o conceito de liberdade comunicativa na filosofia habermasiana. **LOGEION: Filosofia da informação**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1. ago-fev. 2014. p.43-58.
- SINGER, P. **Compendio de ética**. Madrid: Alianza, 1995.
- TOULMIN, S. E. **Os usos do argumento**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- TUGENDHAT, E. **Problemas de la ética**. Barcelona: Editorial Crítica, 1988.
- WEBER, T. **Ética e filosofia política: Hegel e o formalismo kantiano**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.
- WERLE, D. **Justiça e Democracia: ensaios sobre John Rawls e Jürgen Habermas**. São Paulo: Singular; Esfera Pública, 2008.

ANEXO A – Fontes de argumentação

Objeto de la argumentación Formas de argumentación	Manifestaciones o emisiones problemáticas	Pretensiones de validez controvertidas
Discurso teórico	Cognitivo-instrumentales	Verdad de las proposiciones; eficacia de las acciones teleológicas
Discurso práctico	Práctico-morales	Rectitud de las normas de acción
Crítica estética	Evaluativas	Adecuación de los estándares de valor
Crítica terapéutica	Expresivas	Veracidad de las manifestaciones o emisiones expresivas
Discurso explicativo	—	Inteligibilidad o corrección constructiva de los productos simbólicos

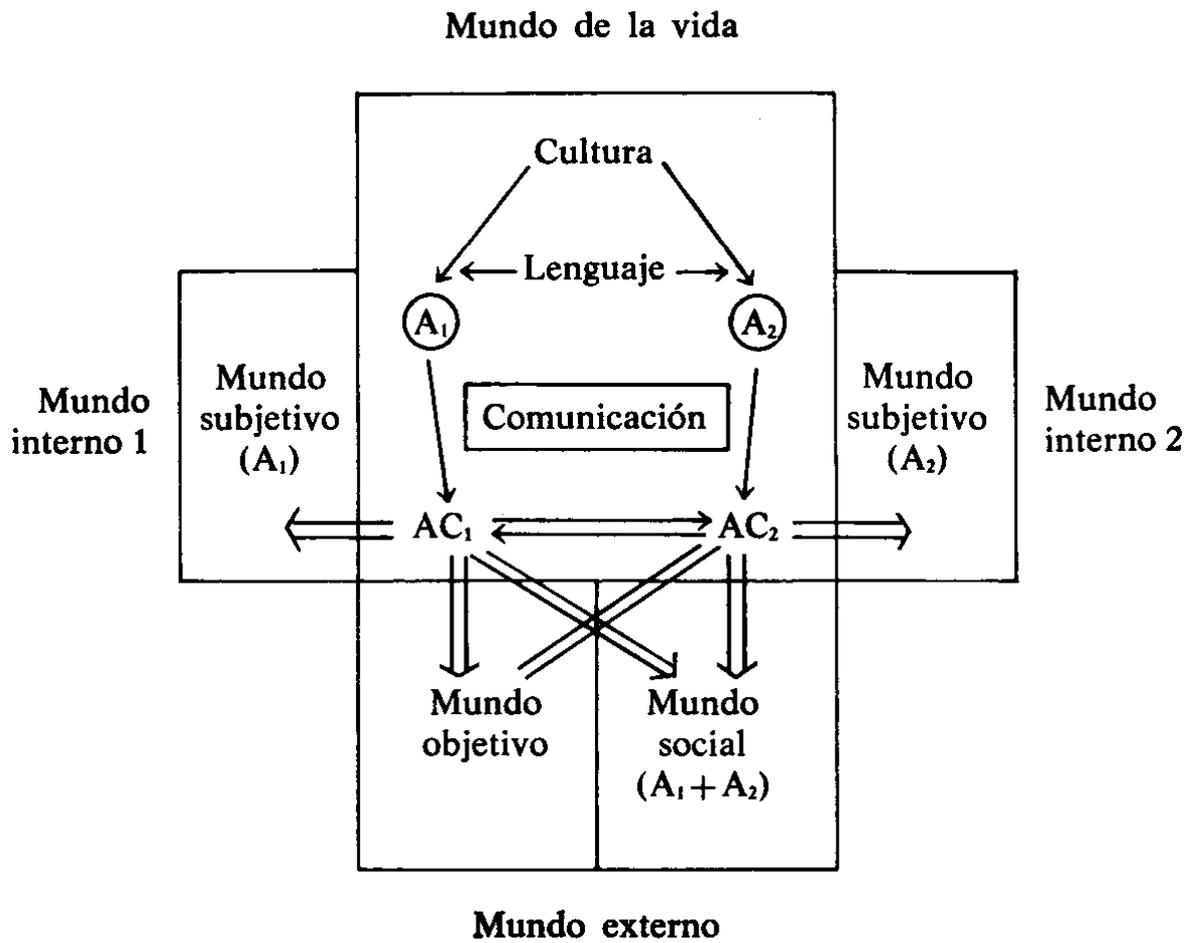
Fonte: (HABERMAS, TAC, pag. 48).

ANEXO B – Aspectos da racionalidade da ação

Tipos de acción	Tipo de saber materializado	Forma de argumentación	Tipos de saber transmitido
Acción teleológica: instrumental estratégica	Saber utilizable en técnicas y estrategias	Discurso teórico	Tecnologías/ estrategias
Actos de habla constatativos (conversación)	Saber teórico-empírico	Discurso teórico	Teorías
Acción regulada por normas	Saber práctico-moral	Discurso práctico	Representaciones morales y jurídicas
Acción dramática	Saber práctico-estético	Crítica terapéutica y crítica estética	Obras de arte

Fonte: (HABERMAS, TAC, pag. 384).

ANEXO C – Mundo da vida: cultura, linguagem e comunicação



Las flechas de línea doble denotan las relaciones que mediante sus emisiones los actores entablan con el mundo.

Fig. 20. RELACIONES DE LOS ACTOS COMUNICATIVOS (AC) CON EL MUNDO

Fonte: HABERMAS, TAC II, pag. 605.

ANEXO D - Tabela dos estágios de morais segundo Kohlberg

Tabela 1: Os Estádios Morais segundo Kohlberg:¹³

Level A. Preconventional Level

Stage I. The Stage of Punishment and Obedience.

Content

Right is literal obedience to rules and authority, avoiding punishment, and not doing physical harm.

1. What is right is to avoid breaking rules, to obey for obedience' sake, and to avoid doing physical damage to people and property.
2. The reasons for doing right are avoidance of punishment and the superior power of authorities.

Stage 2. The Stage of Individual Instrumental Purpose and Exchange.

1. What is right is following rules when it is to someone's immediate interest. Right is acting to meet one's own interests and needs and letting others do the same. Right is also what is fair; that is, what is an equal exchange, a deal, an agreement.
2. The reason for doing right is to serve one's own needs or interests in a world where one must recognize that other people have their interests, too.

Level B. Conventional Level

Stage 3. The Stage of Mutual Interpersonal Expectations, Relationships, and Conformity.

Content

The right is playing a good (nice) role, being concerned about the other people and their feelings, keeping loyalty and trust with partners, and being motivated to follow rules and expectations.

1. What is right is living up to what is expected by people close to one or what people generally expect of people in one's role as son, sister, friends, and so on. "Being good" is important and means having good motives, showing concern about others. It also means keeping mutual relationships, maintaining trust, loyalty, respect, and gratitude.
2. Reasons for doing right are needing to be good in one's own eyes and those of others, caring for others, and because if one puts oneself in the other person's place one would want good behavior from the self (Golden Rule).

Stage 4. The Stage of Social System and Conscience Maintenance.

Content

The right is doing one's duty in society, upholding the social order, and maintaining the welfare of society or the group.

1. What is right is fulfilling the actual duties to which one has agreed. Laws are to be upheld except in extreme cases where they conflict with other fixed social and rights. Right is also contributing to society, the group, or institution.
2. The reasons for doing right are to keep the institution going as a whole, self-respect or conscience as meeting one's defined obligations, or the consequences: "What if everyone did it?"

Level C. Postconventional and Principled Level

Moral decisions are generated from rights, values, or principles that are (or could be) agreeable to all individuals composing or creating a society designed to have fair and beneficial practices.

Stage 5. The Stage of Prior Rights and Social Contract or Utility.

Content

The right is upholding the basic rights, values, and legal contracts of a society, even when they conflict with the concrete rules and laws of the group.

1. What is right is being aware of the fact that people hold a variety of values and opinions, that most values and rules are relative to one's group. These "relative" rules should usually be upheld, however, in the interest of the impartiality and because they are the social contract. Some nonrelative values and rights such as life, and liberty, however, must be upheld in any society and regardless of majority opinion.
2. Reasons for doing right, in general, feeling obligated to obey the law because one has made a social contract to make and abide by laws, for the good of all and to protect their own rights and the rights of others. Family, friendship, trust, and work obligations are also commitments or contracts freely entered into and entail respect for the rights of others. One is concerned that laws and duties be based on rational calculation of overall utility: "the greatest good for the greatest number."

Stage 6. The Stage of Universal Ethical Principles.

Content

This stage assumes guidance by universal ethical principles that all humanity should follow.

1. Regarding what is right, Stage 6 is guided by universal ethical principles. Particular laws or social agreements are usually valid because they rest on such principles. When laws violate these principles, one acts in accordance with the principle. Principles are universal principles of justice: the equality of human rights and respect for the dignity of human beings as individuals. These are not merely values that are recognized, but are also principles used to generate particular decisions.
2. The reason for doing right is that, as a rational person, one has seen the validity of principles and has become committed to them.

Nível A. Nível Pré-Convencional

Estádio I. O Estádio do Castigo e da Obediência

Conteúdo: O direito é a obediência literal às regras e à autoridade, evitar o castigo e não fazer mal físico.

1. O que é direito é evitar infringir as regras, obedecer por obedecer e evitar causar danos físicos a pessoas e propriedades.
2. As razões para fazer o que é direito são o desejo de evitar o castigo e o poder superior das autoridades.

Estádio 2. O Estádio de Objetivo Instrumental Individual e da Troca.

1. O que é direito é seguir as regras quando for de seu interesse imediato. O direito é agir para satisfazer os interesses e necessidades próprias e deixar que os outros façam o mesmo. O direito é também o que é equitativo, isto é, uma troca igual, uma transação, um acordo.
2. A razão para fazer o que é direito é servir às necessidades e interesses próprios num mundo em que é preciso reconhecer que as outras pessoas também têm seus interesses.

Nível B. Nível Convencional

Estádio 3. O Estádio das Expectativas Interpessoais Mútuas, dos Relacionamentos e da Conformidade.

Conteúdo: O direito é desempenhar o papel de uma pessoa boa (amável), é preocupar-se com as outras pessoas e seus sentimentos, manter-se leal e conservar a confiança dos parceiros e estar motivado a seguir regras e expectativas.

1. O que é direito é corresponder ao que esperam as pessoas que nos são próximas ou àquilo que as pessoas geralmente esperam das pessoas em seu papel como filho, irmã, amigos etc. “Ser bom” é importante e significa ter bons motivos, mostrar solicitude com os outros. Também significa preservar os relacionamentos mútuos, manter a confiança, a lealdade, o respeito e a gratidão.
2. As razões para fazer o que é direito são: ter necessidade de ser bom a seus próprios olhos e aos olhos dos outros, importar-se com os outros e porque, se a gente se pusesse no lugar do outro, a gente iria querer um bom comportamento de si próprio (Regra de Ouro).

Estádio 4. O Estádio da Preservação do Sistema Social e da Consciência.

Conteúdo: O direito é fazer o seu dever na sociedade, apoiar a ordem social e manter o bem-estar da sociedade ou do grupo.

1. O que é direito é cumprir os deveres com os quais se concordou. As leis devem ser apoiadas, exceto em casos extremos em que entram em conflito com outros deveres e direitos sociais estabelecidos. O direito também consiste em contribuir para a sociedade, o grupo ou a instituição.
2. As razões para fazer o que é direito são: manter em funcionamento a instituição como um todo, o auto-respeito ou a consciência compreendida como o cumprimento das obrigações definidas para si próprio ou a consideração das conseqüências: “E se todos fizessem o mesmo?”

Nível C. Nível Pós-Convencional ou Baseado em Princípios

As decisões morais são geradas a partir de direitos, valores ou princípios com que concordam (ou podem concordar) todos os indivíduos compondo ou criando uma sociedade destinada a ter práticas leais e benéficas.

Estádio 5. O Estádio dos Direitos Originários e do Contrato Social ou da Utilidade.

Conteúdo: O direito é sustentar os direitos, valores e contratos legais básicos de uma sociedade, mesmo quando entram em conflito com as regras e leis concretas do grupo.

1. O que é direito é estar cômscio do fato de que as pessoas adotam uma variedade de valores e opiniões, que a maioria dos valores e regras são relativos ao seu grupo. Essas regras “relativas”, contudo, devem em geral ser apoiadas no interesse da imparcialidade e porque elas são o contrato social. No entanto, alguns valores e direitos não-relativos, tais como a vida e a liberdade, têm que ser apoiados em qualquer sociedade independentemente da opinião da maioria.
2. As razões para fazer o que é direito são em geral: sentir-se obrigado a obedecer à lei porque a gente fez um contrato social de fazer e respeitar leis, para o bem de todos e para proteger seus próprios direitos e os direitos dos outros. As obrigações de família, amizade, confiança e trabalho também são compromissos ou contratos assumidos livremente e implicam o respeito pelos direitos dos outros. Importa que as leis e deveres sejam baseados num cálculo racional de utilidade geral: “O maior bem para o maior número”.

Estádio 6. O Estádio de Princípios Ético Universais.

Conteúdo: Esse estágio presume a orientação por princípios éticos universais, que toda a humanidade deve seguir.

1. No que diz respeito ao que é direito, o estágio 6 é guiado por princípios éticos universais. As Leis ou acordos sociais particulares são, em geral, válidos porque se apóiam em tais princípios. Quando as leis violam esses princípios, a gente age de acordo com o princípio. Os princípios são princípios universais de justiça: a igualdade de direitos humanos e o respeito pela dignidade dos seres humanos enquanto indivíduos. Estes não são meramente valores reconhecidos, mas também são princípios usados para gerar decisões particulares.
2. A razão para fazer o que é direito é que a gente, enquanto pessoa racional, percebeu a validade dos princípios e comprometeu-se com eles.

Kohlberg compreende a passagem de um para outro estágio como um *aprendizado*. O desenvolvimento moral significa que a pessoa em crescimento transforma e diferencia de tal maneira as estruturas cognitivas já disponíveis em cada caso que ela consegue resolver melhor do que anteriormente a mesma espécie de proble-

ANEXO E – Estágios de interação: pré-convencional, convencional, pós-convencional

Tabela 7. Estádios de Interação, Perspectivas

Estruturas cognitivas Tipos de ação	Estrutura de perspectivas	Estrutura da expectativa de comportamento	Conceito de autoridade
Pré-convencional: Interação governada por autoridade Cooperação governada por interesses	Conexão recíproca de perspectivas de ação	Padrão de comportamento particular	Autoridade de pessoas de referência; arbítrio externamente sancionado
Convencional: Agir em papéis	Coordenação das perspectivas de observador e participante	Padrão de comportamento socialmente generalizado: papel social	Autoridade interiorizada de um arbítrio supra-individual = lealdade
Interação guiada por normas		Papéis socialmente generalizados: sistema de normas	Autoridade interiorizada da vontade coletiva impessoal = legitimidade
Pós-convencional: Discurso	Interação das perspectivas do falante e do mundo	Regra para o exame de normas: princípio Regra para o exame de princípios: processo da fundamentação de normas	Validez ideal versus validade social

ANEXO F – Perspectiva dos princípios e procedural

Sociais e Estádios Morais

Conceito de motivação	Perspectivas Sociais		Estádios do juízo moral
	Perspectiva	Representação da justiça	
Lealdade em face de pessoas: orientação em função de recompensa/castigo	Perspectiva egocêntrica	Complementaridade de ordem e obediência	1
		Simetria das compensações	2
Dever versus inclinação	Perspectiva do grupo primário	Conformidade a papéis	3
	Perspectiva de um coletivo — (system's point of view)	Conformidade ao sistema de normas existentes	4
Autonomia versus Heteronomia	Perspectiva de princípios (prior to society)	Orientação em função de princípios de justiça	5
	Perspectiva procedural (ideal role taking)	Orientação em função da fundamentação de normas	6

Fonte: (HABERMAS, CMAC, pag. 202).

ANEXO G – Estágios da consciência moral segundo Kohlberg

Esquema 1a. Estágios (níveis) de consciência moral (segundo Lawrence Kohlberg).

<p>Orientação "obediência e punição"</p> <p>Hedonismo instrumental</p>	<p>Diferença egocêntrica com relação a um poder ou prestígio superiores, ou aptidão voltada para evitar dificuldades. Responsabilidade objetiva.</p> <p>A ação justa é a que satisfaz instrumentalmente os próprios carecimentos e, ocasionalmente, os carecimentos alheios. Igualitarismo ingênuo e orientação para a troca e a reciprocidade.</p>	<p>I Nível Pré-Convencional</p>
<p>Orientação "bom moço"</p> <p>Orientação "lei e ordem"</p>	<p>Orientação para a aprovação e para agradar e ajudar os outros. Conformidade com imagens estereotipadas do comportamento do papel natural ou da maioria, e julgamento com base nas intenções.</p> <p>Orientação para a autoridade, para os papéis fixos e para a conservação da ordem social. O comportamento justo consiste em cumprir o próprio dever, em mostrar respeito à autoridade e em manter, por sua própria virtude, a ordem social dada.</p>	<p>II Nível Convencional</p>
<p>Orientação contratual-legalista</p> <p>Orientação segundo princípios éticos universais</p>	<p>A ação justa é definida em termos de direitos individuais e de <i>standards</i> originariamente examinados e aprovados por toda a sociedade. Preocupação em instaurar e manter os direitos individuais, a igualdade e a liberdade. São realizadas distinções entre valores que têm validade prescritiva e universal e valores que são específicos de uma dada sociedade.</p> <p>O que é justo é definido com base numa decisão da consciência, tomada de acordo com princípios éticos escolhidos autonomamente e que visam a ser logicamente compreensíveis e dotados de universalidade e consistência. Esses princípios são abstratos, não são regras morais concretas. São princípios universais de justiça, que dizem respeito à reciprocidade e igualdade dos direitos humanos, bem como à dignidade dos seres humanos enquanto pessoas individuais.</p>	<p>III Nível Pós-Convencional</p>

Fonte: (HABERMAS, PRMN, pag. 57).

ANEXO H – Definição dos estágios da consciência moral segundo Kohlberg

Esquema 1b. Definição dos estágios (níveis) morais.

I. Nível pré-convencional

Nesse nível, a criança é capaz de responder a regras culturais e às noções de bom e de mau, justo e errado, mas interpretando tais noções nos termos das conseqüências ou físicas ou hedonísticas da ação (punição, recompensa, troca de favores), ou ainda nos termos do poder dos que enunciam regras e noções. Esse nível se divide nos dois seguintes estágios:

Estágio 1: *Orientação por punição e obediência*. As conseqüências físicas da ação determinam se ela é boa ou má, independentemente da opinião ou do valor humano de tais conseqüências. O que se faz para evitar punições e a inquestionada deferência para com o poder são avaliadas segundo o seu direito intrínseco, não em termos de respeito por um ordenamento moral posto como fundamento e sustentado pela punição e pela autoridade (isso, na verdade, pertence ao estágio 4).

Estágio 2: *Orientação instrumental-relativista*. A ação justa consiste no que satisfaz instrumentalmente os próprios carecimentos e, ocasionalmente, os carecimentos dos outros. As relações humanas são vistas em termos similares às relações de mercado. Estão certamente presentes elementos de *fairness*, de reciprocidade e de distribuição igual, mas sempre interpretados de modo físico-pragmático. A reciprocidade é uma questão de “tu te inclinas a mim e eu me inclino a ti”, e não de lealdade, gratidão e justiça.

II. Nível convencional

Nesse nível, o fato de satisfazer as expectativas da família, do grupo ou da nação a que um indivíduo pertence é percebido como algo avaliável pelo seu direito intrínseco, prescindindo-se das conseqüências óbvias e imediatas. É uma aptidão não só de *conformar-se* às expectativas pessoais e à ordem social, mas de lealdade em face dela, uma aptidão dirigida no sentido de *manter* ativamente, de apoiar e justificar essa ordem e de identificar-se com as pessoas ou o grupo nela envolvidos. Nesse nível, temos os seguintes estágios:

Estágio 3: *A concordância interpessoal ou a orientação “bom moço — moça bem comportada”*. Um bom comportamento é o que agrada ou ajuda os outros e é por eles aprovado. Há muita conformidade com as imagens estereotipadas do comportamento “natural” ou da maioria. O comportamento é freqüentemente julgado pelas intenções: o fato de que alguém tenha “boas intenções” torna-se, pela primeira vez, algo importante. ~~Recebe-se aprovação pelo fato de se ser “bom e simpático”.~~

Estágio 4: *Orientação "lei e ordem"*. Há uma orientação no sentido de autoridade, dos papéis fixos e da manutenção da ordem social. O comportamento justo consiste em cumprir o próprio dever, em mostrar respeito pela autoridade e em manter a ordem social dada em nome dessa mesma ordem.

III. Nível pós-convencional, autônomo ou fundado em princípios

Nesse nível, há um claro esforço no sentido de definir os valores e os princípios morais que têm validade e aplicação independentemente da autoridade dos grupos ou das pessoas que os sustentam e do fato de que o próprio indivíduo se identifique ou não com tais grupos. Esse nível tem também dois estágios:

Estágio 5: *A orientação legalista social-contratual*, geralmente com acentuações utilitárias. A ação justa tende a ser definida em termos de direitos individuais gerais e de *standards* que foram criticamente examinados pela (e encontraram a aprovação da) sociedade em seu conjunto. Há uma clara consciência do relativismo dos valores e das opiniões pessoais e uma correspondente acentuação das regras de procedimento capazes de obter o consenso. Com exceção do que foi concordado constitucional e democraticamente, o direito é questão de "valores" e "opiniões" pessoais. O resultado é uma acentuação do "ponto de vista legal", mas com uma insistência na possibilidade de mudar a lei em função de considerações racionais de utilidade social (ao invés de congelá-la, como no Estágio 4, o da "lei e da ordem"). Fora do terreno legal, o livre acordo e o contrato são os elementos que determinam a obrigação. Essa é a moralidade "oficial" do governo e da Constituição nos Estados Unidos.

Estágio 6: *A orientação no sentido de princípios éticos universais*. O que é justo é definido pela decisão tomada pela consciência, de acordo com *princípios éticos* autonomamente escolhidos, os quais apelam à compreensibilidade lógica, à universalidade e à consistência. Esses princípios são abstratos e éticos (a regra de ouro, o imperativo categórico); não são regras morais concretas, como os Dez Mandamentos. Em substância, são princípios universais de *justiça*, de *reciprocidade* e *igualdade dos direitos humanos*, e de respeito pela dignidade dos seres humanos como pessoas individuais.

ANEXO I – Ilustração dos estágios da consciência moral segundo Kohlberg

Esquema 2: Ilustração dos níveis de consciência moral (Kohlberg)

Pressupostos cognoscitivos	Níveis de consciência moral	Idéias de vida boa e justa	Sanções	Esfera de validade
II a. Pensamento concreto-operacional	1. orientação "punição-obediência"	maximização do prazer através da obediência	penalidade (subtração de gratificações físicas)	ambiente natural e social (não diferenciados)
	2. hedonismo instrumental	maximização do prazer através da troca de equivalentes		
II b. Pensamento concreto-operacional	3. orientação "bom moço"	eticidade concreta de interesses satisfatórios	vergonha (subtração de afeto e de reconhecimento social)	grupo das pessoas de referência primária
	4. orientação "lei e ordem"	eticidade concreta através do hábito a um sistema de normas		integrantes do grupo político
III Pensamento formal-operacional	5. legalismo social-contratual	liberdade civil e beneficência pública	culpa (reação da consciência moral)	associados jurídicos em geral
	6. orientação no sentido de princípios éticos	liberdade moral		indivíduos privados em geral

Fonte: (HABERMAS, PRMN, pag. 63).

ANEXO J – Estrutura do agir comunicativo

*Esquema 3. Estruturas gerais do agir comunicativo.
Qualificações do agir segundo papéis.*

pressupostos cognoscitivos	níveis de interação	planos de ação	motivações de ação	atores	normas	percepção de		atores
						motivos	atores	
I. Pensamento pré-operacional	interação incompleta	ações e conseqüências concretas	prazer-desprazer generalizados	identidade natural	compreender e seguir as expectativas de comportamento	externalizar e realizar intenções de ação (desejos)	perceber ações e atores concretos	
II. pensamento concreto-operacional	interação completa	papéis, sistemas de normas	carecimentos culturalmente interpretados	identidade de papel	compreender e seguir as expectativas de comportamento reflexivo (normas)	distinguir entre dever e querer (dever/inclinação)	distinguir entre ações/norma e sujeitos individuais/portadores de papéis	
III. pensamento formal-operacional	agir comunicativo e discurso	princípios	interpretações concorrentes dos carecimentos	identidade do Eu	compreender e aplicar normas reflexivas (princípios)	distinguir entre autonomia e heteronomia	distinguir entre normas particulares/universais e entre individualidade/Eu em geral	

Fonte: (HABERMAS, PRMN, pag. 65).

ANEXO L – Competência dos papéis e dos níveis de consciência moral

Esquema 4. Competência de papel e níveis de consciência moral

níveis de idade	nível de comunicação	exigência de reciprocidade	níveis de consciência moral	idéia da vida boa	esfera de validade	reconstruções filosóficas	níveis de idade
I	ações e conseqüências de ações	reciprocidade incompleta	1	maximizar o prazer/evitar a dor através da obediência	ambiente natural e social	hedonismo ingênuo	IIa
			2	idem, através da troca de equivalentes			
II	papéis	reciprocidade incompleta	3	eticidade concreta de grupos primários	grupo das pessoas de referência primário	pensamento concreto de ordem	IIb
			4	eticidade concreta de grupos secundários	pertencentes ao grupo público		
III	princípios	reciprocidade completa	5	liberdades civis, beneficência pública	todos os associados jurídicos	direito natural racional	III
			6	liberdade moral	todos os homens enquanto pessoas privadas	ética formalista	
			7	liberdade moral e política	todos enquanto membros de uma fictícia sociedade mundial	ética universal da linguagem	

Fonte: (HABERMAS, PRMN, pag. 68).