

## **A ÉTICA DO DISCURSO COMO RECONSTRUÇÃO HABERMASIANA DA ÉTICA DE KANT**

*José Carlos Dantas\**

### **RESUMO**

Abordagem teórica a reconstrução da ética kantiana em parâmetros da racionalidade comunicativa de Habermas, onde ao invés da restrita formalidade das máximas solipsistas, os discursos práticos enquanto *médium* do entendimento e consenso intersubjetivos, é que fundamentam o princípio de validade e razoabilidade de quaisquer normas que envolvam o universo dos atingidos.

Palavras-chave: Ética. Imperativos. Dever. Autonomia. Racionalidade. Discurso, Fala Ideal. Consenso. Kant. Habermas.

### **ABSTRACT**

Theoretical approach concerning the reconstruction of kantian ethics according to parameters of Habermas communicative rationality, where instead of the restricted formality of solipsistic maxims, practical discourses, while medium of intersubjective understanding and consensus, ground the principle of validity and reasonability of any norms which involve the universe of the reached.

Key- Words: Ethics. Imperatives. Autonomy. Rationality. Discourse. Ideal Speech. Consensus. Kant. Habermas.

---

\* Mestre em Filosofia (UFPB) – Professor do IESMA.

# 1 INTRODUÇÃO

Nosso tempo histórico é sensivelmente paradoxal no que se refere à relação entre ética e ciência. Por um lado, vivemos num inédito e irreversível momento de desenvolvimento científico-tecnológico ao nível de suscitar preocupação. A propósito, Marcuse advertira para o fato de que “[...] uma falta de liberdade confortável, suave, razoável e democrática prevalece na civilização industrial desenvolvida, um testemunho de progresso técnico”<sup>1</sup> e Luckács para o perigoso efeito da *reificação* nas atuais sociedades capitalistas, nas quais:

[...] o homem não aparece, nem objetivamente, nem seu comportamento em relação ao processo de trabalho, como verdadeiro portador desse processo; em vez disso, ele é incorporado como parte mecanizada num sistema mecânico que já encontra pronto de modo totalmente independente dele, e a cujas leis ele deve submeter.<sup>2</sup>

Neste contexto, segundo Ladrière,

[...] a ciência e a tecnologia fazem aparecer situações novas que exigem um esforço específico de criação ética, não somente no nível das decisões concretas que devem ser tomadas no decurso da ação, mas no nível mesmo dos princípios à luz dos quais podem ser tomadas decisões.<sup>3</sup>

---

1 MARCUSE, Herbert. **A ideologia da sociedade industrial**. Rio de Janeiro: Zahar, 1982. p. 23.

2 LUKÁCS, Georg. **História e consciência de classe**. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 203-204.

3 LADRIÈRE, Jean. **Os desafios da racionalidade**. Petrópolis: Vozes, 1979. p. 143

Esta nota condiz à reiteração apeliana sobre “[...] a carência de uma ética universal [...] jamais foi tão urgente quanto em nossa era de uma civilização unificada, planetária e criada pelas conseqüências tecnológicas provocadas pela ciência.”<sup>4</sup>

De fato, nosso mundo cibernético e informacional, globalizado e neoliberal – pós-moderno, no dizer de Lyotard, acumula no mesmo contexto, sérios problemas em escala planetária: devastação ambiental, manipulação genética, desengate entre valores morais e interesses particulares, imperialismos pedratórios, exclusões sociais, violações de direitos humanos, etnocentrismos, entre outros, agravados, segundo Roberto Kurz, pelas disparidades econômico-políticas entre os países ricos e pobres, fenômeno que aliás, conduziu, a modernização, conforme este autor, ao colapso. Diante desses problemas macros, impõe-se respectivamente, o desafio e a responsabilidade histórica, de construir uma civilização baseada numa ética universal da solidariedade. Este é justamente o outro lado da questão, pois segundo Apel, “[...] a tarefa filosófica de uma fundamentação racional da ética universal jamais pareceu tão difícil e tão sem perspectiva como na era da ciência[...].”<sup>5</sup> em função, segundo o autor, da prevalente orientação epistemologicamente cientificista.

Lembremos que as éticas clássicas referiam-se basicamente às questões da vida moral em geral, a “vida boa”, “felicidade” para Aristóteles ou “bem comum” para Tomás de Aquino.

É Kant quem conceitua mais estritamente a moral, restringindo-a aos juízos éticos normativos, numa perspectiva de justificação racional. E tal moral como

---

4 APEL, Karl-Otto. **Transformação da filosofia II: o a priori da comunidade de comunicação**. São Paulo: Loyola, 2000. p. 407.

5 Ibidem., p. 407.

observa Siebeneichler, desenvolve-se em quatro níveis: deôntico, cognitivo, formal e universal.

À luz do *Aufklärung* (Esclarecimento), Kant defende a dignidade absoluta do ser humano e, por este signo de maioridade, atribui ao indivíduo, conseqüentemente, a soberana responsabilidade pelo agir moral, de modo a sistematização uma ética categoricamente formal, baseia-se em imperativos morais traduzíveis em máximas universalizáveis expressas na concreta ação subjetiva.

Este caráter universal da moral kantiana interessa aos dois articuladores principais da ética discursiva Apel e Habermas, mas eles a redimensionam em direção ao paradigma da intersubjetividade, de modo que a universalidade imperativo categórico a partir do sujeito transfigura-se, portanto, em princípio de universalização, pelo qual a validade de qualquer norma depende do assentimento de todos os concernidos.

Esta reformulação habermasiana da moral de Kant é, pois o objetivo principal deste texto. Neste sentido, o dividimos em duas partes principais: uma noção geral da teoria moral kantiana seguida de uma breve alusão à reação crítica de Hegel; na segunda parte apresentamos aspectos fundamentais da ética do discurso.

Sem a pretensão de dar conta obviamente em poucas páginas da amplitude da ética discursiva, intentamos apresentá-la, contudo, como uma proposta ética interessante, essencialmente porque imputa à comunidade dos homens que agem e falam responsabilidades intersubjetivas sobre a situação histórica que os abrange. Sua importância na verdade, já é bem reconhecida nos mais diversos campos: ética, política, direito, educação, comunicação, etc. e é por este status teórico que ela figura entre as principais vertentes éticas contemporâneas preocupadas com a emancipação humana real e universal; todavia, pela sua própria natureza, sempre aberta a críticas e reformulações.

## 2 A PERSPECTIVA MORAL DE KANT E A CRÍTICA DE HEGEL

Partindo da idéia de que todo homem tem valor absoluto porque é capaz de boa vontade, ou seja, conscientemente coloca seu agir sob a regência da razão prática e, assim, como sujeito dessa razão torna-se autárquico, autolegislator e digno, Kant se preocupa em estabelecer uma moral em que racionalidade humana prática, seja seu fundamento principal.

Convém ressaltar de acordo com Manfredo, que Kant ao elaborar seu sistema moral, rejeita a princípio, pelo menos quatro tentativas tradicionais de fundamentação da moralidade: em primeiro lugar, a ação humana baseada em princípios empíricos, por exemplo, o da autoconservação. Este princípio contradiz a ação humana livre; em segundo, a tentativa racionalista moderna como em Wolff,

[...] de estabelecer a causa suficiente e o fim obrigatório de toda ação humana, a partir de uma dedução da essência de homem, conhecida *a priori*. Kant considera tal procedimento insuficiente pela razão básica [...], identificação entre natureza e liberdade.<sup>6</sup>

Desde o Iluminismo distinguem-se leis da natureza e lei da liberdade; em terceiro, a perspectiva herdada dos gregos segundo a qual, o homem é fixado no todo da organização cósmica e mediante sua ação é guardião dessa mesma ordem. Isso inviabiliza, conforme Kant, a liberdade do homem porque o princípio de seu agir lhe seria externo. Ora, a filosofia prática kantiana refuta, como se sabe, toda

---

6 OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Ética e sociabilidade**. São Paulo: Loyola, 1993. 138-139.

ética heterônoma e finalmente Kant recusa a interpretação bíblico-teológica acerca da vontade tirânica de Deus agindo sobre o homem. “A moralidade radica na liberdade, que se autolegisla e que, independentemente de determinações estranhas, é libertação racional da vontade.”<sup>7</sup>

Assim, Kant atribui ao homem responsabilidade irreduzível, por isso a boa vontade é uma referência primordial à ação humana geral. Entretanto, porque a boa vontade é muitas vezes coagida pelas tendências e inclinações subjetivas, particularmente, a pretensão de felicidade ou amor-próprio - mediante concessões aos móveis materiais ou circunstanciais, a coordenação das ações pela força do dever torna-se um correlato fundamental, de modo que uma ação moralmente boa, é a que se faz por dever. Ora, para Kant, “[...] o dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei.”<sup>8</sup> Para que esta lei necessária determine a ação, é preciso, que a motivação subjetiva da ação, seja exatamente o respeito àquela lei moral, de alcance universal, traduzida objetivamente no célebre princípio: “[...] devo proceder de maneira que eu possa querer que a minha máxima se torne uma lei universal.”<sup>9</sup>

É por causa do conflito entre a vontade pura e a vontade empírica, entre a lei objetiva do dever e as condições e tendências subjetivas, que a lei se torna enfaticamente imperativa:

A representação de um princípio objetivo, enquanto obrigante para uma vontade, chama-se um mandamento (da razão), e a fórmula do mandamento chama-se *Imperativo*. Todos os imperativos se exprimem pelo verbo dever (*sollen*), e mostram assim a relação de uma lei objetiva da razão

---

7 Ibidem., p. 141.

8 KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Lisboa: Edições 70, 1995. p. 31.

9 Ibidem., p. 33.

para uma vontade que segundo sua constituição subjetiva não é necessariamente determinada (obrigação).<sup>10</sup>

De fato, para Kant:

[...] as leis têm que determinar a vontade enquanto vontade, ainda antes que eu pergunte se realmente tenho a faculdade requerida para um efeito apetecido ou que coisa me importa fazer para produzi-lo.<sup>11</sup>

Esta relação entre a lei objetiva e a imperfeição subjetiva de qualquer racional é expressa pelas fórmulas dos imperativos hipotético e categórico. Ao passo que o primeiro é relativo a uma ação enquanto condição “técnica” de um fim – o êxito de um empreendimento depende de empenho respectivo; o segundo, em contraste, tem caráter incondicional, apresenta-se numa ação necessária por si mesma. O que é então específico deste imperativo, é que ele não se relaciona com a matéria (móviles) da ação e com o que dela deve resultar, mas com a forma e o princípio de que ela mesma deriva; e o essencialmente bom da ação reside na disposição (*Gesinnung*), seja qual for o resultado. Este imperativo pode chamar-se o imperativo da moralidade<sup>12</sup>

Por outro lado, o filósofo é enfático ao declarar que de modo geral os princípios materiais, porque suportados em condições incluídas no princípio da felicidade própria, não comportam o fundamento determinante da vontade, porque justamente “[...] o apetite de felicidade não tem a ver com a forma de conformidade à lei, mas unicamente com a matéria...”<sup>13</sup> de maneira que se as regras subjacentes às

---

10 Ibidem., p. 49.

11 KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p.34-35.

12 KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**, Op. cit., p. 52.

13 KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. Op. cit., p. 43.

apetições inferiores não fossem determinadas por uma lei formal, não seria admitida uma faculdade de apetição superior. Conseqüentemente, na *Crítica da Razão Prática* (1788) precisamente no Terceiro Teorema, ele afirma:

[...] se um ente racional deve representar suas máximas como leis universais práticas, então ele somente pode representá-las como princípios que contém o fundamento determinante da vontade, não segundo a matéria, mas simplesmente segundo a forma.<sup>14</sup>

Isto porque precisamente:

[...] se se separa de uma lei toda matéria, isto é, todo objeto da vontade (enquanto fundamento determinante), dela não resta senão a simples forma de uma legislação universal.<sup>15</sup>

Com efeito, na supracitada obra, é confirmada aquela lei fundamental da razão prática pura: “Age de tal modo que a máxima de tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal.”<sup>16</sup> Ora, a presença dessa lei em nós é um *fato da razão*. Com observa Crampe-Casnabet: “A lei fundamental, cuja consciência constitui o fato da razão, é uma proposição sintética *a priori* que se impõe por si mesma.”<sup>17</sup>

Está claro, portanto, que no contexto teoria moral kantiana, o imperativo categórico não se reduz a um pressuposto conceitual, mas implica realmente numa

---

14 Ibidem., p. 45.

15 Ibidem., p. 45.

16 Ibidem., p. 51.

17 CRAMPE-CASNABET, Michele. **Kant: uma revolução filosófica**. Rio de Janeiro: Zahar, 1994. p. 74.

pretensão incondicional de validade para a ação de todo racional.

Diante da primazia da legislação universal emergem agora duas questões interligadas: como é possível o imperativo categórico? Como é possível considerá-lo válido? Para respondê-las, o filósofo postula a dupla cidadania do homem: pertence pela razão ao mundo inteligível - "noumênico"; mas também pertence ao mundo sensível - "fenomênico". Se o homem fosse apenas racional - exclusivamente do mundo inteligível, suas máximas obedeceriam sempre a lei da razão e suas ações a lei moral, isto é, submetido à vontade puramente racional, seria autônomo; se fosse, entretanto, unicamente sensível determinar-se-ia pelas leis naturais, obedeceria somente aos fenômenos, às inclinações, às vontades empíricas, logo suas ações seriam heterônomas. Podemos resumir, enfim, com Herrero:

O ser humano que é tanto racional como sensível, terá de pensar-se como legislador e como submetido à lei da razão e, em consequência, as leis do mundo inteligível terão de ser pensadas como imperativos, e as ações conformes a este princípio como deveres.<sup>18</sup>

O imperativo categórico como representação da legislação universal é a condição de possibilidade pela qual se pode imputar vontade e, com esta, razão prática a um ser racional e sensível.

Impõe-se agora a necessidade de ressaltar que a liberdade é quem embasa o imperativo categórico situado nessa relação entre vontade pura e vontade empírica. Conforme Kant, livre é o indivíduo que não é determinado

---

18 HERRERO, F. Javier. A ética de Kant. Belo Horizonte: **Síntese**, v. 28. n. 90, 2001. p. 28.

por forças excêntricas. Positivamente, a liberdade é lei para si mesma. Neste sentido, o agir humano é balizado pela máxima que possa ter-se a si mesma também por objeto e como lei universal. Isso revela o princípio categórico da moralidade, de forma que é correto afirmar que vontade livre e vontade submissa a leis, coincidem. É por isso que Kant assevera o seguinte:

Todo o ser que não pode agir senão sob a idéia de liberdade, é por isso mesmo, em sentido prático, verdadeiramente livre, quer dizer, para ele valem todas as leis que estão inseparavelmente ligadas à liberdade, exatamente como se sua vontade fosse definida como livre em si mesma e de modo válido...<sup>19</sup>

Com a idéia de liberdade, está assegurada, portanto, na teoria moral kantiana, a dignidade humana, uma vez que nenhum ser racional deve obedecer a nenhuma lei senão aquela que ele mesmo se dá. E esta dignidade não permite tratar nenhum outro como meio. “Seres racionais, estão pois, todos submetidos a esta lei que manda que cada um deles jamais se trate a si mesmo ou aos outros simplesmente como meios, mas sempre simultaneamente como fins em si.”<sup>20</sup>

A moralidade kantiana remete-se, assim, a uma espécie de intersubjetividade mediante a orientação de universalidade moral do agir de cada sujeito, chegando-se assim, à idéia de Reino dos Fins, que para Kant, significa relação sistemática entre seres racionais mediante leis comuns. Isto quer dizer que a realização desse reino exige a participação de todos os indivíduos. Aliás, esta idéia

---

19 KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Op. cit., p. 95.

20 Ibidem., p.76.

kantiana de Reino, conforme o professor Herrero, tem um caráter messiânico no sentido de que:

[...] pode descrever o ideal supremo da razão prática que visa a unificação de todos os seres racionais numa legislação comum e autônoma, um reino, pois, da razão, da liberdade e da paz.<sup>21</sup>

E quanto à sua efetivação propriamente dita, Kant afirma:

Um tal reino dos fins realizar-se-ia verdadeiramente por máximas, cuja regra o imperativo categórico prescreve a todos os seres racionais, se elas fossem universalmente seguidas.<sup>22</sup>

Quanto à crítica de Hegel, podemos enfatizar resumidamente, que para ele o grande defeito deste sistema moral kantiano, é seu caráter puramente formal, porque justamente o imperativo categórico exige que se abstraia os conteúdos particulares das máximas de condutas e deveres; além disso, o universalismo abstrato da ética kantiana exige que no imperativo categórico sejam separados o geral e o particular, de modo que os juízos válidos sejam indiferentes à particularidade e contexto de dado problema, isto é, há uma dicotomia entre a ética formal e as situações concretas; e ainda mais: a ética de Kant conduz à impotência do mero dever, porque separa Dever e Ser, logo o imperativo categórico não pode significar um princípio que informe como as perspectivas morais possam resultar em prática.

---

21 HERRERO, F. Javier. **A ética de Kant**. Op. cit., p. 31.

22 KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Op. cit., 82.

Conforme a concepção hegeliana as regras não se represam no indivíduo, elas são encontradas na cidade. O conteúdo das regras e a forma como são vivenciadas pelos indivíduos, depende de como estes são educados pela cidade. Ora, lei transita da interioridade da consciência para a existência quando o homem age, pois é pela atividade que se realiza o conceito do espírito e as determinações que ele traz em si.

### **3 HABERMAS E O CONCEITO INOVADOR DA RACIONALIDADE COMUNICATIVA**

Embora reconheça a plausibilidade das objeções de Hegel, Habermas estiliza sua teoria ética na tradição kantiana, por razões já apontadas e outras que serão evidenciadas. De fato ele diz:

Gostaria de esclarecer [...] que a interpretação intersubjetivista do Imperativo Categórico não tem a intenção de ser outra coisa senão uma explicação do seu significado fundamental, e não uma interpretação que dá a esse significado uma nova direção.<sup>23</sup>

Ora, a interpretação intersubjetivista, significa, precisamente, a transição da reflexão monológica para o diálogo. No *Discurso Filosófico da Modernidade*, Habermas é claro: “O que está esgotado é o paradigma da filosofia da consciência. Se procedermos assim, certamente devem se dissolver os sintomas de esgotamento na passagem para o paradigma do entendimento recíproco.”<sup>24</sup>

---

23 HABERMAS, Jürgen. **A ética da discussão e a questão da verdade**. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 8.

24 HABERMAS, Jürgen. **O Discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 414.

O conceito de racionalidade com o qual o filósofo opera tem mais a ver com a forma com a qual os sujeitos, capazes de linguagem e de ação, usam o conhecimento do que com a aquisição deste, por isso ele afirma que “[...] por ‘racionalidade’ entendemos, antes de tudo, a disposição dos sujeitos capazes de falar e agir para adquirir e aplicar um saber falível.”<sup>25</sup> Um indivíduo racional é aquele que, além de se expressar racionalmente, responde por seus proferimentos assumindo uma postura reflexiva.

Uma pessoa se exprime racionalmente na medida em que se orienta performativamente por pretensões de validade; dizemos que ela apenas se comporta racionalmente, mas que é racional, quando pode prestar contas de sua orientação por pretensões de validade. Também chamamos esse tipo racionalidade de *plena responsabilidade* [...]”<sup>26</sup>

A amplitude do paradigma da racionalidade comunicativa permite a Habermas erguer sua crítica à compreensão restritiva do positivismo, principalmente quanto ao fato de que a genuinidade do conhecimento nas ciências naturais e nas sociais assenta-se exclusivamente no modelo hipotético-dedutivo, à isenção de validade - porque não haveria compromissos normativos, ao menos em categorias morais e políticas e à idéia de que o domínio de normas e valores excede a discussão racional. Como observa Habermas, nesta linha positivista o conhecimento empírico-analítico indica um conhecimento previdente,

---

25 HABERMAS, Jürgen. **Teoria de la Acción comunicativa I**, Madrid: Taurus, 1987, p.16

26 HABERMAS, Jürgen. **Verdade e justificação**. São Paulo: Loyola, 2004. p. 102-103.

cujo sentido e valor técnico destas previsões, derivam somente da regra interposta entre a teoria e a realidade. A construção lógica do sistema de proposições admitidas e as condições de verificabilidade sugerem que a ciência experimental separa a relação entre a realidade e o interesse, à luz de uma racionalidade que visa efeitos previsíveis.

David Ingram captando bem o sentido habermasiano de racionalidade, comenta:

Para ser plenamente racional, uma ação precisa ser moral e legalmente certa; precisa exprimir sinceramente os sentimentos e desejos autênticos do agente e orientar-se pelos valores compartilhados da comunidade. Assim, a ação racional é guiada não só pelas crenças fatuais, cuja pretensão à verdade (*Geltungsansprüche*) pode ser objeto de argumentação, mas também por crenças normativas, expressas e avaliativas que pretende ter correção (*Richtigkeit*), sinceridade (*Wahrhaftigkeit*), autenticidade (*Authentizität*) e propriedade (*Angemessenheit*).<sup>27</sup>

Segundo Wellmer, com o conceito de racionalidade comunicativa Habermas postula não apenas um sistema de ações indivíduos em sociedade, mas a substituição de dogmatismos das concepções tradicionais de mundo por requisitos cujas justificações sejam possíveis somente através de argumentos, capazes, portanto, enquanto mecanismos de acordos intersubjetivos, dissolverem a

---

27 INGRAM, David. **Habermas e a dialética da razão**. Brasília, UNB, 1987. p. 40-41.

autoridade da religião que assegurava fundamentações das crenças, práticas e orientações comuns.

Habermas fala de *racionalização comunicativa* (ou racionalização do mundo vital) ali onde as formas de ação comunicativa e de argumentação substituam a outros mecanismos de coordenação das ações, de integração social ou de 'reprodução simbólica'.<sup>28</sup>

Esses "outros mecanismos" que podem coordenar as ações são conforme Habermas, inerentes às formas instrumental e estratégica de agir. O primeiro rege-se por regras técnicas a partir do saber empírico, o segundo baseia-se na avaliação das alternativas de comportamentos, deduzidas exclusivamente de valores e máximas. Ao contrário destas formas, o agir comunicativo se orienta por normas obrigatoriamente válidas que definem expectativas recíprocas de atitudes e precisam ser assimiladas por pelo menos dois agentes. Habermas sublinha a nítida divergência entre estas orientações:

Enquanto a vigência das regras técnicas e das estratégias depende da validade das proposições empiricamente verdadeiras ou analiticamente corretas, a vigência das normas sociais é fundamentada exclusivamente nas intersubjetividade de um entendimento acerca das intenções e é assegurada pelo reconhecimento universal das obrigações.<sup>29</sup>

---

28 WELLMER, Albrecht. **Habermas y la Modernidad**. Madrid, Cátedra, 1988. p. 92

29 HABERMAS, Jürgen. **Técnica e ciência como "Ideologia"**. São Paulo: Abril Cultural, 1980. p. 321. (Coleção Pensadores)

Noutro lugar, o autor reafirma estes diferentes modelos de ação:

Enquanto no agir estratégico um atua sobre o outro para ensejar a comunicação desejada de uma interação, no agir comunicativo um é motivado racionalmente pelo outro para uma ação de adesão - e isso em virtude do efeito ilocucionário de comprometimento que a oferta de um ato de fala suscita.<sup>30</sup>

Assim, na perspectiva dos participantes, estes dois mecanismos - o da indução de comportamento e o de entendimento, excluem-se mutuamente. De acordo com Habermas, sob a orientação de uma razão comunicativa preocupada com o entendimento intersubjetivo, é inadmissível qualquer acordo imposto por uma das partes, haja vista que:

[...]aquilo que se obtém visivelmente através de gratificação ou ameaça, sugestão ou engano, não pode valer intersubjetivamente como acordo; tal intervenção fere as condições sob as quais as forças ilocucionárias despertam convicções e geram 'contatos'.<sup>31</sup>

Como se percebe, a ação comunicativa norteia-se exatamente não pela filosofia da consciência, nem pela filosofia monológica do sujeito auto-suficiente, mas pela linguagem, isto é, pela dimensão essencialmente dialógica,

---

30 HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989. p. 79.

31 HABERMAS, Jürgen. **Pensamento pós-metafísico**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990. p. 72.

materializada nos atos de fala. A rigor, esclarece Habermas, diferentemente das atividades não-lingüísticas:

[...] as ações lingüísticas interpretam-se por si mesmas, uma vez que possuem uma estrutura auto-referencial. O comportamento ilocucionário determina o sentido de aplicação do que é dito, através de uma espécie de comentário pragmático.<sup>32</sup>

O exame da pragmática parte da situação em que o *telos* de falante e ouvinte é a compreensão recíproca. O autor insiste, como temos assinalado, que o objetivo da ação comunicativa é fazer com que os envolvidos possam alcançar um acordo, um conhecimento compartilhado mediante confiança mútua. Desse modo, toda ação comunicativa dirige-se, portanto, a um fundo de consenso.

Entretanto, o consenso pode ser rompido ou afrontado por um dos envolvidos. Apesar das rupturas ou sabotagens possíveis, as pressuposições de validade se estabelecem nas estruturas gerais de comunicação, ou seja, nas estruturas intersubjetivas do diálogo. Neste sentido, a resolução de conflitos depende agora do nível de discurso, pelo qual se explicita quaisquer requisitos de validade, deste modo nenhuma questão que os requeira pode transcender a argumentação, isto, é, prescindir da exigência de entendimento cujas possibilidades se dão necessariamente no nível do discurso.

#### **4 O DISCURSO É O PARADIGMA FUNDAMENTAL DA ÉTICA**

A genialidade intelectual de Habermas espelha-se na capacidade *sui generis* de sem intransigência, dialogar com

---

32 Ibidem., p. 67.

as mais diversas perspectivas teóricas, sem contudo, arrefecer-se de suas leituras críticas, recusar-se a acolher ou reconstituir idéias substancialmente significativas para seu projeto teórico. Esta prática habermasiana está explícita em textos como *Consciência Moral e Agir Comunicativo* (1983), *Ética do Discurso* (1991), *Inclusão do Outro* (1996), *Direito e Democracia* (1992), *Verdade e Justificação* (1999), entre outros, considerados importantes nesta discussão específica sobre a ética. Entretanto, como já assinalamos, o empenho particular de Habermas nesta questão consiste em reconstruir a teoria moral de Kant, em parâmetros da teoria do agir comunicativo.

Nos *Comentários à Ética do Discurso*, Habermas propositalmente afirma:

Empreendi nos últimos anos, juntamente com K.-O Apel, a tentativa de reformular a teoria kantiana da moral, tendo em vista a questão da fundamentação das normas através de meios da teoria da comunicação.<sup>33</sup>

E ainda:

[...] a posição kantiana pode ser enunciada de novo no âmbito de uma ética do discurso e pode ser defendida contra posições ligadas ao ceticismo axiológico.<sup>34</sup>

Assim, Habermas enuncia as condições de possibilidade da ética desde que esta se encaminhe pela via da racionalidade comunicativa.

---

33 HABERMAS, Jürgen. **Comentários à ética do discurso**. Lisboa: Instituto Piaget, p. 13.

34 *Ibidem.*, p. 33.

De fato, é sob esta inspiração, que Habermas reinterpreta aqueles aspectos deontológico, cognitivista, formalista e universalista identificados na ética kantiana. Do ponto de vista *deontológico*, compreende-se a correção de normas e das obrigações assim como a verdade nas proposições assertóricas. A uma ética *cognitivista* compete a “[...] tarefa de responder à questão de como se podem fundamentar afirmações normativas.”<sup>35</sup> Em Kant o imperativo categórico enquanto princípio de justificação, estabelece a generalização como critério de validade das normas de conduta, de modo que todos os racionais devem querer o que moralmente está justificado. Este caráter *formalista* na ética do discurso assume o princípio Discursivo - “D” que substitui o imperativo categórico, tem sistematicamente a seguinte fórmula: “[...] as normas que têm o direito a reclamar validade são aquelas que podem obter anuência de todos os participantes envolvidos num discurso prático.”<sup>36</sup> Uma ética designada como *universalista* não pode, por isso, revestir-se de caráter etnocêntrico, mas pelo fato da razão adota o sentido de validade geral. A este respeito a ética do discurso tem a seguinte tese:

[...] quem de um modo sério, empreende a tentativa de participar numa argumentação, admite implicitamente pressupostos pragmáticos gerais de teor normativo; é então, possível abstrair o princípio moral a partir do teor destes pressupostos argumentativos, desde que saiba o que significa justificar norma de conduta.”<sup>37</sup>

McCarthy observa que a vontade autônoma de Kant abstrai-se da vida ética de indivíduos que se relacionam

---

35 Ibidem., p. 15.

36 Ibidem., p. 16.

37 Ibidem., p. 16.

comunicativamente, de modo que a individualidade moral só se reconcilia com a universalidade moral, ao nível de uma casual sincronização de reflexões solitárias de todos os indivíduos racionais. Assim, a interação decompõe-se em ações de sujeitos isolados e auto-suficientes, apostando, nesse sentido, numa convergência de suas ações com a dos demais sujeitos, em torno das mesmas leis morais. Nas palavras de Habermas:

A intersubjetividade da validade das leis morais, admitida *a priori* mediante a razão prática, permite a redução do agir ético a ação monológica. A relação positiva da vontade com as vontades dos outros é subtraída à comunicação possível e substituída pela concordância transcendentalmente necessária de atividade teleológicas isoladas, que obedecem a leis universais abstratas. Sendo assim, a ação moral, nos entido de Kant, apresenta-se *mutatis mutandis* como um caso especial do que hoje chamamos de ação estratégica.<sup>38</sup>

Partindo, pois, da idéia de que sujeitos dotados da capacidade da linguagem, só se tornam, por assim dizer, indivíduos, quando se incorporam numa determinada comunidade lingüística e se desenvolvem num mundo intersubjetivamente partilhado, o mundo interior de uma pessoa constitui-se à medida das relações intersubjetivas erigidas sobre uma plataforma comunicativa. A propósito, Habermas afirma que como tarefa as normas morais

---

38 HABERMAS, Jürgen. Trabalho e interação. In: **Técnica e ciência como "Ideologia"**. Lisboa: Edições 70, 1993. p. 22.

justamente “[...] protegem [...] as relações intersubjetivas de reconhecimento recíproco, através das quais se preservem os indivíduos enquanto membros de uma comunidade.”<sup>39</sup> Há que se ressaltar que a validade de normas morais, sem desconsiderar cada um, depende da aceitação da todos, de modo que as leis gerais, isto é, as que integram interesses generalizados, adquirem status de validade.

Neste sentido, o próprio autor enfatiza a fronteira em relação à ética kantiana:

A *ética formalista* (Kant) vincula o critério da generalidade das normas ao critério posterior da autonomia, isto é, da independência dos motivos contingentes. Os limites da ética formalista podem ser vistos no fato que as inclinações compatíveis com os deveres precisam ser excluídas do domínio moralmente relevante e que precisam ser suprimidos. As interpretações das necessidades, que são concorrentes em qualquer dado contingente estágio de socialização, precisam por isto ser aceitas enquanto dadas. Não podem ser feitas diante do objeto de uma formação discursiva da vontade. Somente a *ética comunicativa* garante a generalidade das normas admissíveis e a autonomia dos sujeitos ativos apenas através da capacidade redenção discursiva, com as quais as normas aparecem. Isto é, a generalidade é garantida quando as únicas normas que

---

39 HABERMAS, Jürgen. **Comentários à ética do discurso**. Op. cit., p. 19.

podem reclamar generalidade são aquelas nas quais cada um afetado concorda (ou concordaria) sem constrangimento, se entrasse (ou levado a entrar), num processo de formação discursiva da vontade.<sup>40</sup>

Na perspectiva habermasiana, um processo racional de justificação é o caminho exclusivo pelo qual a moral universal, pode justificar plenamente as normas morais. Não há, pois, normas “em si”. A questão do fundamento último da moral se resolve quando os indivíduos se encontram num processo de discussão.

O fato é que ninguém escapa do discurso, porque mesmo quem pretende eximir-se, integra a práxis cotidiana da ação comunicativa e, mesmo neste caso, reconhece ingenuamente pretensões de validade implicadas nos atos de fala.<sup>41</sup>

Na verdade, esta perspectiva do agir comunicativo encarna-se no projeto habermasiano desde os anos 70, quando como observa Flávio Siebeneichler:

[...] a possibilidade de uma ciência emancipatória, na qual ele continua acreditando, vai ser apoiada na linguagem, porque Habermas descobre que o interesse em emancipação está inserido na própria estrutura de linguagem, em especial, nos atos de fala voltados ao entendimento e ao consenso.<sup>42</sup>

---

40 HABERMAS, Jürgen. **A crise do capitalismo tardio**. Rio: Tempo Brasileiro, 1980. p. 114-115.

41 HERRERO, F. Javier. J. Habermas: Teoria crítica da sociedade. **Síntese**, n. 15, 1979. p. 34

42 SIEBENEICHLER, Flávio Beno. **Jürgen Habermas: razão comunicativa e emancipação**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989. p. 87.

Textos da época como *“Teorias da Verdade”* (1972), *“Considerações preparatórias para uma teoria competência comunicativa”* (1974) e *“O que significa pragmática universal?”* (1976), indicam esta direção. Neste contexto, podemos dizer que a semântica intencionalista (Grice, Bennett e Shiffer), a semântica formal (Frege, primeiro Wittgenstein), teoria do significado (segundo Wittgenstein) e teoria dos atos de fala (Austin e Searle) - referências fundamentais da lingüística contemporânea, encontram em Habermas uma crítica generalizada na medida que para ele, estas análises lingüísticas enquanto se baseiam comumente sobre bases empiristas priorizando por conseguinte, as estruturas lógicas, localizam-se numa tradição analítica que:

[...] se interessam antes de tudo pela função representativa da linguagem e pela estrutura propositiva de sentenças afirmativas simples, enfocando assim a relação entre a sentença e o fato.<sup>43</sup>

Cada uma delas, de modo geral:

[...] situa o falante/ator como que numa instância fora do mundo, e que entre o ator e o mundo só são possíveis duas relações mediadas lingüisticamente: a relação cognoscitiva da constatação dos fatos e a relação intervencionista da realização de um fim.<sup>44</sup>

---

43 HABERMAS, Jürgen. **A ética da discussão e a questão da verdade.** Op. cit., p. 51-52.

44 HABERMAS, Jürgen. **Teoria de la acción comunicativa I.** Madrid: Taurus, 1987. p. 413.

Com isso aponta entre outras debilidades que impossibilitam o entendimento, a ênfase sobre os instrumentos lógico-gramaticais, cuja limitação obsta a apreensão de relações pragmáticas e além disso, sobrecarrega um ator solitário que racionaliza seu agir teleológico.

É por isso que nosso filósofo valoriza a dimensão pragmática da linguagem, porque a compreende menos subjugada à gramaticalidade manifesta em termos de competência e performance apreendidas pelo falante como acentuara Chomsky e mais como um sistema capaz de revelar mediante diálogos simétricos, entendimentos e consensos entre falantes que se encontram e se reconhecem no espaço do discurso. Comentando este avanço da “guinada pragmática” habermasiana sobre a “guinada analítico-lingüística”, Inês Lacerda comenta o seguinte:

Os aspectos lógico-formais e semântico-gramaticais, necessários para a significação, referência e aceitabilidade de proposições e frases, respectivamente, ainda precisam ser efetivados através de enunciados. Ao ser ditos em situação de discurso, conduzem a linguagem à dimensão pragmática, na qual são atos de fala.<sup>45</sup>

O sentido da Pragmática Universal é sublinhado por Habermas nestes termos:

A pragmática universal pleiteia a pretensão de reconstruir a capacidade dos falantes de inserir de tal sorte orações em referência

---

45 ARAÚJO, Lacerda Inês. **Do signo ao discurso**: introdução à filosofia da linguagem. São Paulo: Parábola, 2004, p. 247.

a realidade, que essas orações podem assumir as funções pragmáticas de exposição, auto-exposição e estabelecimento de relações interpessoais.<sup>46</sup>

### E em *Pensamento Pós-Metafísico*:

No momento em que um falante assume, através de sua pretensão de validade criticável, a garantia de aduzir eventualmente razões em prol da validade da ação de fala, o ouvinte, que conhece as condições de aceitabilidade e compreende o que é dito, é desafiado a tomar uma posição, baseado em motivos racionais; caso ele reconheça a pretensão de validade, aceitando a oferta contida no ato de fala, ele assume a sua parte de obrigatoriedades decorrentes do que é dito, as quais são relevantes para as conseqüências da interação e se impõe a todos os envolvidos.<sup>47</sup>

Nos anos 80, Habermas amplia o paradigma da linguagem assinalada especialmente pragmática universal, com a introdução dos conceitos de mundo vida e sistema. O mundo da vida, como sabemos, composto sociedade, cultura e personalidade, constitui um reservatório de sentidos interpretativos intersubjetivamente compartilhados, a partir dos quais as pessoas se comunicam. Nas sociedades capitalistas atuais, entretanto, quando elementos sistêmicos extra-lingüísticos como dinheiro e poder proliferam-se nas

---

46 HABERMAS, Jürgen. "O que Significa Pragmática Universal? In: **Teoría de la Acción Comunicativa: complementos y estudios previos**. Op cit., p. 332.

47 HABERMAS, Jüirgen. **Pensamento pós-metafísico**. Op. cit., p. 82.

esferas do mundo vivido, ocorre o fenômeno que ele chamou "colonização", a partir do qual mecanismos instrumental-teleológicos passam a coordenar as relações intersubjetivas. Este estrangulamento é um fator de crise sob as formas de *anomias* (na sociedade), *perdas de sentido* (na cultura) e *psicopatologias* (nas pessoas).

Ora, esta situação segundo o filósofo, só pode ser superada substituindo exatamente os parâmetros egocêntricos pelos interpessoais no âmbito dos discursos, onde os problemas e as soluções possíveis são tratadas dialogicamente.

De modo geral, a questão básica é identificar e rearticular as possibilidades universais de entendimento. Quando as pessoas realizam atos de fala, apóiam-se numa perspectiva de consenso enquanto horizonte da ação comunicativa. Este consenso reflete-se antecipadamente em pelo menos quatro pretensões de validade:

- a) a pretensão de compreensibilidade da mensagem proferida;
- b) pretensão de verdade do conteúdo proposicional (cognitivos): mundo objetivo - atos de fala constatativos;
- c) pretensão de correção e justiça do conteúdo normativo: mundo social - atos de fala regulativos;
- d) pretensão de sinceridade: mundo subjetivo - atos de fala expressivos.

Como está explícito, o discurso implica uma forma de resgate de pretensões de validade, resumidas em duas: a de verdade do conteúdo proposicional assertórico de proferimentos cognitivos relativos a mundo objetivo no nível do discurso teórico e a de correção das normas que coordenam as ações no âmbito do discurso prático.

Em *Teorias da Verdade* (1972), o discurso é definido como:

A forma de comunicação caracterizada pela argumentação, em que se tematiza as

pretensões de validade tornadas problemáticas e se examina se são legítimas ou não. [...] nos discursos não intercambiamos informações, senão argumentos que servem para racionalizar (ou rechaçar) pretensões de validade problematizadas<sup>48</sup>.

Em *Direito e Democracia* (1992), a definição é novamente clara:

‘Discurso racional’ é toda 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 constituído através de obrigações ilocucionárias. Indiretamente a expressão refere-se também a negociações, na medida em que estas são reguladas através de procedimentos fundamentados discursivamente.<sup>49</sup>

A partir deste modelo, normas de ação (“expectativas de comportamento generalizadas”) válidas são aquelas em todos os envolvidos – os afetados pelos efeitos das regulamentações normativas, poderiam assentir enquanto integrante dos referidos discursos racionais. Por isso, de acordo com Habermas a durabilidade de uma norma depende fundamentalmente da possibilidade de mobilizar as razões que legitimem suficientemente a pretensão de validade entre os concernidos. A legitimidade é a base da

---

48 HABERMAS, Jürgen. Teorías de la verdad In: **Teoría de la Acción Comunicativa**: complementos y estudios previos. Liboa, Cátedra, 1989, p. 116.

49 HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia I**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997, p. 142.

lealdade das massas. Com efeito,

[...] os argumentos decisivos têm de poder ser aceitos, em princípio, por todos os membros que compartilham 'nossas' tradições e valorizações fortes. Antagonismos de interesses necessitam de um ajuste racional entre interesses e enfoques axiológicos concorrentes.<sup>50</sup>

Remontando-se ao caráter da impessoalidade dos mandamentos morais impressa no imperativo categórico kantiano, este princípio de universalidade assume nos discursos de fundamentação moral, a forma de princípio de universalização.

#### **4.1 O princípio de universalização enquanto princípio básico da ética discursiva**

À luz do princípio de universalização, a validade e a justificação de uma norma ética depende, pois, da aceitação consensual sem nenhuma coação, por parte de todos os concernidos. Desta forma, qualquer norma válida tem que ser reconhecida por todos e não apenas por uma parte dos envolvidos. Somente quando é possível a universalização das normas relativas ao interesse geral e por isso, admitem assentimento universal, com efeito, reconhecimento intersubjetivo. Assim, um juízo imparcial reflete a adota a ponderação dos interesses, e com isso, a perspectiva de todos. É por isso que ele afirma:

O sentido absoluto ou categórico da validade moral estaria, então, ameaçado, se o caráter vinculativo das ações e das normas práticas

---

50 Id. Ibid., p. 143.

fundamentadas de modo imparcial não estivesse dissociado de valores e de preferência que resultam simplesmente da perspectiva valorativa de determinadas pessoas ou de grupos de referência.<sup>51</sup>

Desta forma, o autor faz questão de reforçar imediatamente que este acordo alcançado não teria nenhum sentido se cada um, particularmente, declarasse seu consentimento a uma norma. Destarte, o acordo é essencialmente discursivo. É necessário, conforme afirma que de fato haja uma argumentação que envolva cooperativamente os integrantes. Neste caso, exclusivamente um processo entendimento intersubjetivo produz um acordo, pelo qual alcançam convicções comuns.

Como percebemos, a versão do Imperativo Categórico no âmbito da ética discursiva explicita-se no sentido de que em lugar da prescrição subjetiva de uma suposta lei universal, qualquer máxima expõe-se, inversamente, ao exame de sua universalidade via discurso.

Nas palavras de Habermas:

O discurso prático pode, assim, ser compreendido como uma nova forma específica de aplicação do Imperativo Categórico. Aqueles que participam de um tal discurso não podem chegar a um acordo que atenda aos interesses de todos, a menos que todos façam o exercício de “adotar os pontos de vista uns dos outros”, exercício que leva ao que Piaget chamou de “descentralização” da compreensão egocêntrica e etnocêntrica que cada um tem de si mesmo e do mundo<sup>52</sup>

---

51 HABERMAS, Jürgen. **Comentários à ética do discurso.** Op cit., p. 164.

52 HABERMAS, Jürgen. **A Ética da discussão e a questão da verdade.** Op. cit., p. 10

Com isso, a relevância da lei desloca-se do indivíduo para aquilo que comumente é reconhecida como lei universal, de modo que:

[...] a validade moral possui o sentido intersubjetivo de que uma expectativa comportamental não revela conseqüências desejáveis para destinatários em especial, mas é igualmente boa 'para todos': a referência ao bom e ao mau, não fica de fato, eliminada categorialmente, embora a norma seja qualificada pela generalização como sendo uma regulação igualmente para todos.<sup>53</sup>

Pois para Habermas, uma vez que as necessidades são compreendidas a partir de valores culturais compartilhados, a revisão de valores que subjazem à interpretações das necessidades, não é uma questão monológica.

Neste sentido, o princípio D (Discurso) – para repetir, representa uma fórmula mais sintética do Princípio de Universalização e é expresso da seguinte forma:

[...] as únicas normas que têm o direito de reclamar validade são aquelas que podem obter anuência de todos os participantes envolvidos num discurso prático.<sup>54</sup>

É a ratificação da condição enunciada anteriormente, em:

[...] que as conseqüências efeitos colaterais, que [...] resultarem para a satisfação dos

---

53 Ibidem., p. 166.

54 Ibidem., p. 16.

interesses de cada um dos indivíduos do fato de ser ela universalmente seguida, possam ser aceitos por todos os concernidos...”<sup>55</sup>

Comparemos com a fórmula do imperativo categórico e vejamos a importância em que a argumentação pelo seu caráter pragmático-transcendental, traduzida no princípio de universalização, enquanto regra sintética da argumentação em geral, impele à exigência de que todo aquele que assume as pressuposições comunicacionais universais deve ingressar no discurso e, além disso, estar consciente de ter que justificar normas de ação.

Sendo assim, Habermas deixa claro que toda norma de ação adquire consistência, justificativa e então, três regras básicas aos discursos:

1. É lícito a todo sujeito capaz de falar e agir participar de discursos.
2. a. É lícito qualquer um problematizar uma asserção.  
b. É lícito a qualquer um introduzir qualquer asserção no discurso.  
c. É lícito a qualquer um manifestar suas atitudes, desejos e necessidades
3. Não é lícito impedir falante algum, por uma coerção exercida dentro ou fora do discurso, de valer-se dos seus direitos estabelecidos em (3.1) e (3.2).<sup>56</sup>

Ou dito de outra forma:

1. Ninguém que possa dar uma contribuição relevante pode ser excluído de participação;

---

55 HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Op. cit., p. 86.

56 Ibidem., p. 112.

2. A todos se dará a mesma chance de dar contribuições;
3. Os participantes devem pensar aquilo que dizem;
4. A comunicação deve ser isenta de coações internas ou externas de formas que os posicionamentos [...] sejam motivados tão somente pela força de convencimento das melhores razões.<sup>57</sup>

Portanto, a plausibilidade da proposta da ética habermasiana reside na norma geral do entendimento, ou seja, ao telos prioritário do processo da comunicação, atribui-se o forjamento de um verdadeiro consenso. Para tanto é preciso transpor-se o quanto necessário pelos níveis de discurso. Aqui a situação de fala ideal, torna-se um critério para o consenso.

#### **4.2 A situação de fala ideal**

É importante ressaltar que conforme Habermas, a situação de fala ideal não é um fenômeno empírico ou fático, nem um constructo racional, mas uma antecipação contrafática, exigível, todavia, toda vez que nos envolvemos num processo discursivo.

Não obstante, a situação de fala ideal implica dois princípios básicos: o de que o verdadeiro consenso só pode ser obtido mediante atos de fala argumentativos e que em última instância, o discurso idealizado pode funcionar como um critério de distinção entre um consenso racional e um pseudo-consenso.

Habermas dá o seguinte significado para uma condição ideal de fala:

Chamo ideal a uma situação de fala em que as comunicações não somente não vêm

---

57 HABERMAS, Jürgen. **A Inclusão do outro**. São Paulo: Loyola, 2002. p. 58.

impedidas por influxos externos contingentes, senão tampouco pelas coações que se seguem da própria estrutura da comunicação. A situação ideal de fala exclui as distorções sistemáticas da comunicação. E a estrutura da comunicação deixa de gerar coações, somente se para todos os participantes no discurso, está dada uma distribuição simétrica das oportunidades de eleger e executar atos de fala.<sup>58</sup>

A este conceito o autor acopla quatro postulados importantes: igualdade comunicativa: os integrantes do discurso devem igualmente empregar atos de fala, onde todos possam iniciá-lo e continuá-lo mediante perguntas e réplicas; igualdade de fala: mesmas chances de afirmar, negar, problematizar, justificar, etc. veracidade e sinceridade: os falantes devem expressar suas atitudes, sentimentos e desejos, de modo que suprimam as simulações e correção de normas: oportunidades iguais para atos de fala regulativos: oposição, permissão, promessas, dá e exigir razões.

Estas assunções idealizantes, numa expressão habermasiana, apreendidas na seriedade dos envolvidos em argumentações, demonstram que os discursos práticos estão abertos aos problemas e conflitos sociais e institucionais da sociedade, e desta forma, de acordo com Herrero, respondem pelas necessidades de certas validações: das normas éticas para os contextos históricos; dos interesses dos afetados pelas normas; do saber especializado e suas respectivas conseqüências e do saber das avaliações em situações concretas de ação.

Do que dissemos, podemos então concluir que sobre a ética do discurso incidem três compromissos que, por

---

58 HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Op. cit., p. 153.

consequente, espelham – apesar das objeções a ela imputadas, sua reconhecida plausibilidade: a defesa da fundamentação racional da ética contra os ataques dos ceticistas; compromisso crítico sobre os desafios e problemas que afetam o homem do mundo hodierno e a perspectiva de que a responsabilidade histórica de construção de uma sociedade emancipada, isto é, justa, democrática, equilibrada e livre.

Há uma afirmação primorosa de Apel neste sentido:

No *a priori* da argumentação reside a anseio de se justificar não apenas todas as “asserções” da ciência, mas além disso todos os anseios humanos [...]. Quem argumenta reconhece implicitamente todas as reivindicações possíveis de todos os membros da comunidade de comunicação que pode justificar por meio de argumentos racionais...<sup>59</sup>

Habermas, por sua vez, realça mais uma vez o papel histórico-filosófica da ética discursiva, quando reitera o seguinte:

À luz da teoria do discurso, o princípio moral ultrapassa os limites históricos casuais, diferenciados socialmente, traçados entre domínios vitais públicos e privados; nela se leva a sério o sentido universalista da validade das regras morais, pois exige que a aceitação de papéis – que, de acordo com Kant, todo indivíduo singular realiza *privatim* – seja transportado para uma prática pública, realizada em comum por todos.<sup>60</sup>

---

59 APEL, Karl-Otto. **Transformação da filosofia II: o a priori da comunidade de comunicação**. São Paulo: Loyola, 2000, p. 479-480.

60 HABERMAS, Jürgen. **Direito e Facticidade I**. Op. cit., p. 145.

## 5 CONCLUSÃO

A racionalidade comunicativa como procuramos demonstrar, é a *raison d'être*, por excelência, do pensamento habermasiano, porque constitui-se, num *metron* pelo qual o filósofo analisa, avalia e repropõe as possibilidades de interpretações e reconstruções do mundo e dos homens.

Sobrepondo-se à reflexão transcendental, solipsista, precedente à fala, o paradigma da comunicação enquanto moldura essencial do discurso moral exige a rigor, que uma ética discursiva se oriente por um Princípio de Universalização, a partir do qual cada indivíduo, com foi dito,

[...]no papel de co-legislador participa de uma empreitada cooperativa e aceita, com isso uma perspectiva ampliada, a partir da qual se pode examinar se uma norma que é objeto de discussão pode ser considerada generalizável segundo o ponto de vista de todos os participantes.<sup>61</sup>

Como observa Rouanet, quando se atinge o consenso sobre a validade da norma mediante o discurso prático, a partir da argumentação expressa em U, começa a aplicação da norma considerada válida. Com isso, na perspectiva habermasiana, assegura-se razoabilidade e a fundamentação intersubjetiva da ética. É claro, que um consenso em torno de interesses que envolvam todos os concernidos, como vimos, depende das condições simétricas dos dialogantes, no âmbito uma situação ideal de fala ainda que contrafática.

Para nós a ética discursiva sobrepondo-se à ética formal e subjetiva de Kant, tem o mérito não somente de

---

61 HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro**. Op. cit., p. 44.

fundamentar a ética enquanto ciência, mas sobretudo a capacidade simultânea de a partir da cooperação intersubjetiva responsável, desvelar contradições do mundo contemporâneo e propor uma saída plausível para a libertação humana.

## REFERÊNCIAS

APEL, Karl-Otto. **Transformação da Filosofia: o a priori da comunidade de comunicação.** Tradução: Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2000.

ARAÚJO, Inês Lacerda. **Do signo ao discurso.** São Paulo: Parábola, 2004.

CRAMPE-CASNABET, Michele. **Kant: uma revolução filosófica.** Tradução: Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

HABERMAS, Jürgen. **A Crise de legitimação do capitalismo tardio.** Tradução: Vamireh Chacon. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1980.

\_\_\_\_\_. **Técnica e Ciência como "Ideologia".** Tradução: Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1993.

\_\_\_\_\_. **Teoría de la Acción Comunicativa I.** Tradução: Manuel Jimenez Redondo. Madrid: Taurus, 1987.

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

\_\_\_\_\_. **Teoría de la Acción comunicativa: complementos y estudios prévios.** Tradução: Manuel J. Redondo. Madrid: Cátedra, 1989.

\_\_\_\_\_. **Pensamento pós-metafísico**. Tradução: Flávio B. Siebenichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

\_\_\_\_\_. **Direito e democracia I**. Tradução: Flávio B. Siebenichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

\_\_\_\_\_. **Comentários à ética do discurso (Erläuterungen zur Diskursethik)**. Tradução: Gilda Lopes Encarnação. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

\_\_\_\_\_. **O discurso filosófico da modernidade**. Tradução: Rodnei Nascimento e Luiz Sérgio Repa. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

\_\_\_\_\_. **A inclusão do outro: estudos de teoria política**. Tradução: George Sperber e Paulo A. Soethe. São Paulo: Loyola, 2002.

\_\_\_\_\_. **Verdade e justificação**. Tradução: Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2004.

\_\_\_\_\_. **A ética da discussão e a questão da verdade**. Tradução: Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

HERRERO, Francisco Javier. Jürgen Habermas: teoria crítica da sociedade. Belo Horizonte: **Síntese**, n. 15, p. 34, 1979.

\_\_\_\_\_. Ética do discurso. In: OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Correntes fundamentais da ética contemporânea**. Petrópolis, Vozes, 2000.

\_\_\_\_\_. A ética de Kant. Belo Horizonte: **Síntese**, v. 28, n. 90, p. 28, 2001.

INGRAM David. **Habermas e a dialética da razão**. Tradução: Sérgio Bath. Brasília: UNB, 1987.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução: Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1995.

\_\_\_\_\_. **Crítica da razão prática**. Tradução: Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

KURZ, Robert. **O colapso da modernização**. Tradução: Karen Elsabe Barbosa. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

LADRIÈRE, Jean. **Desafios da racionalidade**. Tradução: Hilton Japiassu. Petrópolis: Vozes, 1979.

LUKÁCS, George. **História e consciência de classe**: estudos sobre a dialética marxista. Tradução: Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

MACCARTHY, Thomas. **La teoría crítica de Jürgen Habermas**. Tradução: Manuel J. Redondo. Madrid, Tecnos, 1987.

MARCUSE, Herbert. **A ideologia da sociedade industrial**: o homem unidimensional. Tradução: Giasone Reboá. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Reviravolta lingüístico-pragmática**. São Paulo: Loyola, 1996.

ROUANET, Sérgio Paulo. **Mal-estar na modernidade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SIEBENECHLER, Flávio Beno. Noção de discurso em Habermas. Rio de Janeiro: **Rev. Tempo Brasileiro**, n. 91, 1997.

\_\_\_\_\_. **Jürgen Habermas: razão comunicativa e emancipação.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

WELLMER, Albrecht. **Habermas y la modernidad.** Madrid: Cátedra, 1988.