

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

**OS FUNDAMENTOS DA ÉTICA CONTEMPORÂNEA NAS
PERSPECTIVAS DE HABERMAS E TUGENDHAT**

Autor: Andrei Luiz Lodéa

Orientador: Alessandro Pinzani

Florianópolis, Dezembro de 2007.
Andrei Luiz Lodéa

OS FUNDAMENTOS DA ÉTICA CONTEMPORÂNEA NAS PERSPECTIVAS DE HABERMAS E TUGENDHAT

Dissertação apresentada ao curso de Pós-Graduação em Filosofia, do Centro de Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob orientação do Prof. Dr. Alessandro Pinzani.

Florianópolis

2007

Agradecimentos

Agradeço, em primeiro lugar, ao programa de Pós-Graduação em Filosofia pela oportunidade de aprimorar meus estudos filosóficos e concretização deste trabalho.

Ao professor Alessandro Pinzani, meu orientador, pela paciência, compreensão, incentivo e confiança. Agradeço pelo tempo a mim concedido e pela amizade construída ao longo estes últimos anos.

Aos meus amigos, Gilmar E. Stchepaniki, Marciano Spica, Marcelo Doro, Lendro C. Ody, Márcio Müller, Marcio Trevisol, Mariel Sandri e Giovanni Formighieri pela amizade, pelas conversas filosóficas ou não, pelo apoio e ajuda incondicional.

Aos meus pais, Juarez e Clarice, à minha irmã Liziane, à todos os meus familiares que de uma forma ou outra contribuíram para a realização deste trabalho, com apoio incondicional.

E a todas as pessoas que contribuíram direta ou indiretamente para a conclusão desta dissertação.

Para Glaucia, por fazer parte de minha vida. Obrigado!

RESUMO:

Este trabalho tem como proposta analisar duas posturas distintas de fundamentação da ética contemporânea. Os dois autores aqui estudados são Habermas e Tugendhat. Habermas defende a possibilidade de fundamentação ética através de uma ética do discurso, demonstrando que podemos chegar ao consenso por meio de proferimentos lingüísticos. O que dá legitimidade a este consenso é a fundamentação do princípio “U”. Por outro lado, Tugendhat procura compreender a ética através de uma análise semântica dos juízos morais. No livro *Lições sobre ética*, Tugendhat analisa as varias posturas éticas buscando encontrar algo de plausível. Estas duas posturas mantêm viva o problema de fundamentação ético.

Palavras chave: Habermas, Tugendhat, discurso, juízos morais, princípio “U”, acordo.

ABSTRACT:

This work wants to analyze two different strategies of moral justification in contemporary ethics. The two authors here studied are Habermas and Tugendhat. Habermas defends the possibility of moral justification by elaborating a discourse ethics, in which he aims at demonstrating that one can reach moral consensus through linguistic assertions. What gives legitimacy to this consensus is the justification of the moral principle “U”. On the other hand, Tugendhat tries to understand ethics through a semantic analysis of moral judgment. In his book *Lectures on ethics* he analyzes several moral positions looking for plausible elements. Both these theories keep alive the problem of moral foundation.

Key-words: Habermas, Tugendhat, discourse, moral judgment, principle “U”, consensus.

SUMÁRIO

CONSIDERAÇÕES INICIAIS.....	09
-----------------------------	----

Capítulo I

CRITÉRIOS DA FUNDAMENTAÇÃO ÉTICO-DISCURSIVA DA MORAL HABERMASIANA.....	13
--	----

1.1 A reformulação ética pensada por Habermas.....	14
1.2 Argumentação – o caminho para o entendimento.....	22
1.2.1 Ação comunicativa e ação estratégica.....	25
1.2.2 A força ilocucionária dos atos de fala na efetivação da racionalidade comunicativa.....	30
1.3 Pretensões de validade.....	34
1.3.1 Atos de fala e as pretensões de validade.....	38

Capítulo II

A FUNDAMENTAÇÃO DO PRINCÍPIO DE UNIVERSALIZAÇÃO “U”.....	47
--	----

2.1 O princípio de universalização como regra de regulamentação moral e princípio-ponte.....	48
2.2 A contradição performativa a ser evitada.....	54

2.3 Os pressupostos necessários para a fundamentação do princípio moral como regra da argumentação.....	57
2.4 Das divergências de fundamentação moral entre Habermas e Tugendhat.....	64
2.4.1 Acesso cognitivo da moral.....	65
2.4.2 Habermas e Tugendhat: o acesso cognitivo e volitivo da moral.....	67

Capítulo III

O PROBLEMA DA FUNDAMENTAÇÃO ÉTICA EM ERNST TUGENDHAT.....	74
3.1 Um esclarecimento sobre os conceitos de <i>moral</i> e <i>juízo moral</i>	77
3.2 Objeções à ética kantiana.....	86
3.3 Objeções à ética do discurso.....	94
3.4 Motivação: tentativa de esclarecimento <i>plausível</i> da moral.....	97
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	105
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	109

Considerações iniciais

A problemática *ética* foi o tema que sempre me chamou atenção dentro da filosofia. Sua importância é devida, pois dentre as teorias que conhecemos até hoje encontramos divergências e não chegamos a um acordo efetivo sobre qual é o fundamento da ética e da moral. Desde os gregos a ética é tratada como um estudo sobre as ações humanas. Na tragédia o ideal de justa medida era entendido como o equilíbrio entre as ações desmedidas e a punição dos deuses. A partir de Sócrates, Platão e Aristóteles as ações corretas assumem a idéia de um conhecimento de si mesmo, a prática de atos virtuosos e a busca da felicidade. É por meio destes princípios que a ética moderna e contemporânea busca solucionar seus problemas morais, ou seja, quando falamos em ações humanas devemos compreender a ética em termos de problemas de ações. Em nossos dias, com o avanço técnico e científico, as pessoas deixaram de lado elementos e princípios que orientem as ações para o que é correto e justo. Esta busca de orientação, como vimos acima, teve início com os gregos: Sócrates e Platão, mas sobre tudo com Aristóteles (384-322 a.c) e com sua *Ética a Nicômacos*, a partir da qual a ética foi tratada como uma disciplina filosófica. Sua ética baseava-se no fim último do homem, a felicidade, caracterizando-se, assim, como uma ética teleológica. Dois mil e cem anos após Aristóteles, Kant abandona esta idéia e introduz um novo conceito do dever moral – o dever pelo puro dever – dando origem a ética deontológica. É a partir desta compreensão da ética kantiana que inicia o presente estudo.

O objetivo aqui é fazer a análise de dois autores contemporâneos, que apesar de viverem numa mesma época, não partilham do mesmo ponto de vista quanto a fundamentação ética: Jürgen Habermas e Ernst Tugendhat.

Dentro do pensamento ético atual, a ética do discurso encontra lugar de destaque. A evolução para um novo contexto ético é decorrente de um progresso científico e tecnológico que provoca um desafio para a sociedade em geral; responsabiliza a sociedade, exigindo que se desenvolva uma nova teoria que equacione os problemas éticos surgidos. Essa nova teoria

dá ênfase à linguagem, utilizada como meio das reflexões teóricas e práticas, propiciando uma abordagem inovadora em relação aos problemas ético-morais.

A fundamentação da *ética do discurso* liga-se a normas e princípios, os quais devem obedecer a um acordo comum, postulado racionalmente entre os concernidos que participam de uma comunidade real de comunicação. Como várias outras propostas éticas, a ética do discurso busca um princípio moral que possa validar as normas de ação do discurso prático. Nesse sentido, Habermas introduz o princípio de universalização como sendo a regra da argumentação, a qual se fundamenta a partir dos pressupostos pragmáticos da linguagem. O princípio de universalização ultrapassa a perspectiva de uma cultura determinada, baseando-se na comprovação pragmático-transcendental de pressupostos universais e necessários de argumentação. É à fundamentação desse princípio de universalização que Habermas transfere toda a possibilidade de sucesso de sua ética do discurso. Para que isso aconteça, antes de mais nada, precisa-se provar a necessidade desse princípio no que diz respeito à validação das normas.

Habermas evidencia que o “tema fundamental da filosofia é a razão”. Na teoria da ação comunicativa, a razão é a discussão fundamental, tentando estabelecer os atributos que caracterizam essa idéia de razão. Nesse caso, deve-se estabelecer como objetivo os elementos que constituem a racionalidade comunicativa, o que é feito através da pragmática, que procura encontrar a necessidade para estes elementos que a constituem e a tornam possível.

A busca das condições que tornam possível a ação comunicativa é o tema de análise da filosofia. A ação comunicativa pressupõe o uso da linguagem como meio para obter acordo, existindo uma interação lingüística evidenciada pela pragmática da linguagem. Disso decorre que a pragmática tenha como tarefa mapear as condições que tornam possível a ação comunicativa. Essas mesmas condições também caracterizam formalmente a racionalidade comunicativa. Com esta racionalidade comunicativa, Habermas chega às quatro pretensões de validade e o princípio do discurso. Estas quatro pretensões são: a *verdade*, a *retitude*, a *veracidade* e a *inteligibilidade*. As pretensões de validade e o princípio do discurso devem ser cumpridos para que haja ação comunicativa, para que ocorra entendimento, consenso.

Neste contexto, um dos principais objetivos deste trabalho é mostrar o caminho seguido por Habermas para encontrar a fundamentação de sua proposta ético-discursiva. Para isso, uma série de questionamentos orientará o processo de investigação do tema em questão. O que Habermas entende por ação comunicativa? De que maneira Habermas consegue dar validade para a sua proposta ética, baseada na ação comunicativa? Todos são capazes de ação

comunicativa, ou esta se restringe a apenas alguns indivíduos? Dado que o objetivo principal da comunicação é atingir o consenso, quais são os pressupostos que possibilitam o alcance de uma argumentação válida universalmente? Quais são as pretensões que dão validade a uma ação entre falantes? De que maneira essas pretensões ocorrem em um discurso comunicativo? Quais são os pressupostos da ação comunicativa? Tais pressupostos são universais ou são relativos a cada situação real de fala? Quais os elementos que determinam o alcance do “entendimento” dos participantes de uma comunidade de comunicação? O que significa “entendimento”? Como é possível alcançar o “entendimento”? Se Para alcançar este entendimento, Habermas exige um princípio “U” que oriente este processo, qual a essência do princípio “U” e do princípio “D”? Como se dá a determinação de normas morais mediante a aplicação do princípio da universalização? O princípio “U” é critério suficiente para a determinação do agir moral?

Para Habermas o acordo ou “consenso” moral somente acontecerá através de bons argumentos. Em Habermas a razão será intersubjetiva. O que se percebe em Habermas é o papel central da *linguagem* para se alcançar o consenso moral. Isto é algo que acontece dentro de uma comunidade ideal de discurso, através da troca de proferimentos lingüísticos.

Tugendhat, assim como Habermas, procura reformular a ética kantiana demonstrando que na ética de Kant, o uso absoluto da razão não pode ser o fundamento das ações morais. Tugendhat segue a linha filosófica de Moore e Wittgenstein, se caracterizando como um filósofo analítico e não formal como Kant e Habermas. Seu objetivo no livro *Lições sobre Ética* é analisar os vários modos de explicação da moral e a partir disso encontrar um conceito *plausível* para este problema. Ele faz isso através de uma análise semântica destas expressões morais, elucidando, particularmente, o que entendemos por juízos morais e o uso das palavras “bom”, “mal” e “dever”. Para o autor, quando as expressões forem morais, reivindicam para si o caráter bom. Então, ao afirmarmos que humilhar alguém não é bom é porque isto não é correto. “Bom”, aqui, não é entendido no sentido de utilidade, mas de respeito e consideração. Linguisticamente, sempre haverá várias maneiras de agir; sempre existirá o vício em oposição à virtude. Neste sentido, nem sempre os juízos morais podem ser regradados ou normatizados. Tugendhat também defende que não deva existir um uso absoluto para a palavra bom. Para isso, faz-se necessário o abandono da moral tradicional (autoritária). Quando se quer justificar o conceito de moral devem-se justificar os *motivos* que um indivíduo tem para aceitar autonomamente participar de uma comunidade moral. Em vista disso, ele percebe que a moral contemporânea não deve se basear neste argumento autoritário e absoluto. Desta forma, a

pessoa deve ter seus direitos respeitados, e toda ação tende a tratar o outro como digno de direitos ao participar de uma comunidade moral. Assim, a moral se cumpre ao passo que o indivíduo assume seu papel de ente cooperador, que mantém uma relação recíproca com os demais cooperados.

A principal idéia defendida em *Lições sobre Ética* está no fundamento da moral, que não deve ser tratado de forma rígida como fez Kant (razão absoluta) e nem de forma tão solta como fazem os contratualistas. O que Tugendhat propõe é uma fundamentação frente às outras fundamentações da moral, já que a moral religiosa perde espaço entre as ações morais. Tugendhat constrói sua concepção moral sobre o conceito de vergonha. Esta idéia de vergonha, como força de sanção interna, representa a vergonha do indivíduo, bem como a indignação do outro. Sua proposta, pois, é buscar um fundamento plausível, baseado nos motivos e razões que temos em agir dentro da comunidade moral. Desta forma, a linguagem é o fator decisivo para o entendimento moral em uma determinada comunidade. Pode-se entender a moral como uma *quase-moral*, ao se colocar entre uma moral forte (no sentido kantiano) e uma moral fraca (no sentido do contratualismo).

Os dois primeiros capítulos versarão sobre a proposta de ética discursiva de Habermas. Nele chegaremos a uma compreensão de todos os conceitos empregados pelo autor para tentar legitimar moralmente sua ética do discurso. Entre os conceitos podemos destacar: atos de fala, mundo da vida, pretensões de validade, agir comunicativo, racionalidade comunicativa, comunidade ideal de fala, princípio de universalização “U”. Ao final do segundo capítulo terá início o estudo da proposta ética de Tugendhat através da interpretação e crítica proferida por Habermas. No terceiro e último capítulo, será apresentado, em primeiro lugar, o projeto de Tugendhat e sua análise semântica da linguagem a partir das expressões morais proferidas dentro de uma possível comunidade moral; a crítica à moral kantiana e a ética do discurso e, por fim, o fundamento plausível de moral encontrado por Tugendhat a partir de seu projeto filosófico-analítico.

Capítulo I

1 - OS CRITÉRIOS DA FUNDAMENTAÇÃO ÉTICO-DISCUSIVA DA MORAL HABERMASIANA

A tarefa da ética do discurso é encontrar um princípio que permita resolver os conflitos de forma racional e, também, fundamentar tal princípio. “A ética do discurso refere-se àqueles pressupostos da comunicação que cada um de nós, intuitivamente, tem que fazer sempre que quer participar seriamente de uma argumentação” (HABERMAS, J. 1998).

A ação comunicativa é, por sua vez, dentro do mundo vivido, uma objetividade que toma reconhecimento no momento em que as pessoas são capazes de linguagem e ação. A referida racionalidade não se resume apenas no uso cognitivo da linguagem, também engloba um caráter ético e expressivo, ou seja, pretende chegar ao consenso por meio da fundamentação e crítica das objeções e idéias proferidas pelos falantes. Essa racionalidade é definida e composta de pretensões de validade resolvidas discursivamente, tendo como pano de fundo o mundo da vida. Isso somente acontecerá, segundo Habermas, quando os sujeitos forem capazes de linguagem e ação.

Com base nessas idéias, procurar-se-á entender como a razão, sendo usada como linguagem, passa a ser explicada pela própria linguagem. Para Habermas, o tema fundamental da filosofia é a razão, pois a linguagem passa a dar as possibilidades para se cumprirem as condições da racionalidade comunicativa, buscando, além disso, uma justificação.

O mundo da vida é a base onde os indivíduos se relacionam e é ali que acontece a fundamentação de normas morais. É nesse mundo que existe o entendimento mútuo, os acordos e as práticas cotidianas em geral. “As relações sociais se dão no mundo vivido, assumem características, à forma da ação comunicativa: um processo interativo, lingüisticamente mediado, pelos indivíduos coordenarem seus projetos e ação, e organizarem

suas ligações recíprocas” (ROUANET, S. P. 1989, p. 24). Nesse processo lingüístico, todos os participantes estão em comum acordo em relação à verdade dos enunciados, sobre adequação normativa dos proferimentos e, também, sobre a veracidade do falante sobre o que ele está falando.

Habermas procura dar legitimidade aos proferimentos lingüísticos através das pretensões de validade, chamando isso de consenso de fundo. Mas o que Habermas entende por *pretensões lingüísticas* e qual a função dessas? Exigir do falante coerência com as normas propostas para o discurso é fazer com que ele se dê conta de sua real participação dentro da roda de comunicação, no processo de resgate discursivo das pretensões de validade em atos de fala. É a partir deste resgate discursivo das pretensões de validade, que se torna possível a fundamentação do princípio de universalização “U”. Por isso, procurar-se-á tratar, neste capítulo, dos atos de fala como fator indispensável para a realização do entendimento através da argumentação, da real função das pretensões de validade dentro do discurso prático e teórico e seu significado, bem como da necessidade de um princípio ponte para o discurso.

1.1. A reformulação ética pensada por Habermas

O pensamento de Habermas volta-se para o fato de que, atualmente, a razão da consciência individual, ou, a filosofia da consciência não é mais suficiente para resolver problemas morais. Habermas concebe a razão inserida num diálogo, com a finalidade de resolver os conflitos que surgem na validação de princípios morais. Para alcançar o consenso, princípio que legitima a validade das normas em Habermas, cada sujeito deve possuir capacidade de linguagem e ação, podendo, com isso, tornar universal a norma em questão. Essas idéias fazem parte do conceito de *ação comunicativa* de Habermas.

Habermas entende a ação comunicativa como dada, buscando apenas suas condições de possibilidade, ou seja, considera-se que a ação comunicativa é lingüisticamente mediada, fazendo surgir a dimensão pragmática da linguagem. Para essa dimensão fica a tarefa de encontrar as condições que tornam possível a ação comunicativa.

Nesse contexto, o processo de validação das normas morais é dado pela linguagem, a qual, também, pode ser compreendida como a própria razão. Esta linguagem possibilita o entendimento, pois os proferimentos da fala fazem parte da natureza humana de cada indivíduo. Habermas dá à linguagem um caráter transcendental, considerando que ela é imprescindível e descartando a hipótese de não se utilizar a linguagem para se chegar ao

entendimento. É devido a este fator da linguagem que se processa a evolução para a ética do discurso. O processo dialógico nasce de uma interação lingüisticamente mediada, a qual compreende fala e ações.

No pensamento de Habermas a filosofia sempre se preocupou com a razão. As influências do iluminismo fizeram com que a ação humana, para ser moralmente correta, não dependesse na crença em algo divino, metafísico ou em algo ontológico. O que se discute é se a norma que fundamenta uma ação moral pode ser dada por uma lei natural, por interesse ou pela própria razão. Apoiado em idéias iluministas, influenciado sobretudo por Kant, Habermas desenvolve seu projeto de ética com base na razão.

Habermas elabora a sua ética a partir de uma reformulação da ética de Kant, o qual se dedicou às questões da razão sobre as formas de ação subjetiva, dando-lhes um conteúdo moral. Encontramos, nele, alguns elementos básicos que ajudaram Habermas a apresentar sua proposta de fundamentação moral. Kant nunca viu a possibilidade de a experiência fornecer um princípio seguro para a filosofia moral. A experiência, o empírico, são deixados de lado e o princípio da moralidade é buscado *a priori*, na *razão pura*¹.

Para Habermas, assim como para Kant, o “tema fundamental da filosofia é a razão” (HABERMAS, J. 1987, p. 24). Mas, com este novo paradigma da linguagem, a razão se manifesta historicamente e manifesta-se através da própria *linguagem*. Neste caso, “a linguagem torna-se como que a explicação da razão, ou melhor, torna-se a própria razão” (DUTRA, D. J. V. 2005, p. 10). Temos, assim, a substituição do paradigma da consciência

¹ Todo ser humano está fortemente inclinado a sofrer influências de seu mundo empírico, o que o leva à prática de ações que têm como motivo seus desejos e paixões. O pensamento de Kant a esse propósito diz respeito à utilização da razão como o verdadeiro caminho para a ação verdadeiramente boa. Segundo ele, a filosofia moral está firmemente fundada na razão. A intenção de todo moralista, diz Kant, é encontrar um princípio moral que esteja apoiado única e exclusivamente em uma razão pura *a priori* sem comprometimentos empíricos. Kant está interessado em encontrar para as ações humanas uma lei moral e não apenas regras práticas de ação. Segundo ele, uma ação verdadeiramente boa não se liga somente a lei moral, mas deverá ser conduzida *por amor* a lei moral, sendo que para preservar sua pureza e autenticidade deverá seguir, tão somente, a uma filosofia pura (Metafísica). Diz Kant, “(...) e aquele que mistura os princípios puros com os empíricos não merece mesmo o nome de filosofia (...) e muito menos o nome de Filosofia Moral” (KANT, I. 1988, p. 17). Desta forma sua filosofia é estritamente formal, o levando a uma investigação sobre o princípio supremo da moralidade. O abandono dos conteúdos práticos, ou a separação do mundo empírico, no que diz respeito a lei moral, são as características formais da ética kantiana. Toda lei que tende a moralidade permanece livre de contatos empíricos. Kant desempenha a função de encontrar um princípio supremo da moralidade, alegando que até então ninguém havia dado atenção a este tema. Kant tem o propósito de encontrar os princípios primeiros no campo da ética. Seguindo esta mesma postura formal, a ética discursiva de Habermas propõe uma outra ordem para a universalização das normas morais. Admitindo ainda a razão como causa *a priori* de nossa moralidade, Habermas desloca o critério de validade do sujeito, pensado por Kant, para os sujeitos, ou, visualizando a moralidade das normas no discurso realizado racionalmente. Para a maioria dos comentadores de Habermas, ouvimos a expressão de que ele reformula a ética kantiana acrescentando à sua ética o discurso como fator decisivo para o consenso e a validade das normas aos outros seres humanos. Então, para Kant, a força moral esta internamente no sujeito, por outro lado, em Habermas a verdadeira força moral se encontra na linguagem e nos melhores argumentos. Habermas funda sua ética do discurso numa pragmática universal.

pelo da linguagem, o que compreende um novo estudo para a filosofia. O que se discutirá dentro da filosofia são as condições formais da ação comunicativa. Pode-se considerar que esta nova fase da filosofia tem a intenção de explicar um novo conceito de razão. Uma razão situada, que levanta sua voz em pretensões de validade. Temos a idéia de uma *razão comunicativa* que busca alcançar as condições necessárias ao entendimento por meio da linguagem.

Segundo Habermas, os fundamentos do agir moral kantiano são buscados internamente na razão pura, através de uma máxima individual de ação, podendo se transformar em uma norma ética universal. Este procedimento, que dá a capacidade de poder tornar válida uma norma individual de ação, é o imperativo categórico, o qual tem a seguinte formulação: “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal” (KANT, I. 1988, p. 59). Habermas formula sua norma de ação através do princípio de universalização “U”, o qual tem o seguinte enunciado que segue a reformulação ao imperativo categórico kantiano: “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” (HABERMAS, J. 1989, p. 88). O princípio de universalização visa a uma cooperação argumentativa de cada caso.

Para Kant, o ser humano, como sendo o único ser na natureza que age pela razão, sabe agir conforme a lei e praticar uma ação boa. Mas, muitas vezes, sofre inclinações de sua sensibilidade subjetiva. Em conseqüência, as ações morais não terão um valor moral, que para ele deve legislar como uma lei. Por isso, em Kant, as leis da razão apresentam-se na forma de imperativos². Estes tentam investigar, quais das possibilidades são boas e podem ser válidas para todos os seres racionais. Admitindo a razão como critério de valor moral, Habermas concebe “U” como o princípio que estabelece o acordo sobre as normas morais dentro da comunidade de comunicação. Na ética do discurso, “U” é o critério de justificação do discurso, o qual somente pode obter validade através de argumentos racionais entre os envolvidos. Habermas se apropria somente do caráter impessoal e universal da ética kantiana, transformando o imperativo categórico em um consenso com o objetivo de universalização, isto é, transforma o imperativo em “U”. As normas aceitas na ética do discurso são as que conseguirem o acordo de todos os participantes do discurso. Nenhuma lei moral poderá valer

² Estas são as três formas do imperativo: “Age como se a máxima da tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, em **lei universal da natureza**”; “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simultaneamente como meio”; “a idéia da vontade de todo o ser racional concebida como vontade legisladora universal”.

como universal, a partir de um ou alguns sujeitos, mas somente a partir do reconhecimento de todos os concernidos. Em Kant, o sujeito era autônomo em tornar suas máximas de ação praticáveis, através do seu exame da razão. Para não haver monólogos, em Habermas, além da razão evidente em todos, estes devem apresentar bons argumentos e terem a aceitação de toda comunidade dialógica.

Nesse ponto de vista, os fundamentos que dão validade à ética do discurso repousam sobre a razão, mais especificamente a razão comunicativa, fundamentada pela linguagem. O que deve ficar claro é que a razão em Kant é considerada como monológica, ou seja, é uma razão subjetiva, pois Kant afirma, segundo Habermas, que cada indivíduo tem a capacidade de saber o que é certo ou errado de acordo com a sua razão. Kant considera esta razão uma razão pura e *a priori*. Em Habermas, o estudo da razão continua, mas esta razão não é mais pensada da mesma forma que em Kant. Agora, razão é uma razão intersubjetiva, motivada exclusivamente pela linguagem. Não se considera, nesse caso, que a ética habermasiana não se utiliza mais das idéias de Kant. A ética de Habermas é uma reconstrução das idéias de Kant e também do pensamento iluminista sobre a moralidade, apesar das suas diferenças. Uma delas é contra o formalismo adotado por Kant em sua razão monológica. Até mesmo McCarthy compactua com esta reconstrução da ética kantiana admitindo que realmente “a ênfase desloca-se do que cada um pode querer, sem contradição, que se torne uma lei geral, para o que todos podem concordar que se torne uma norma universal” (McCARTHY, M. 1984. p. 326). Cabe agora a Habermas a tarefa de fundamentar os pressupostos que dão legitimidade ao seu pensamento ético-discursivo.

A fundamentação da ética do discurso está apoiada na tradição filosófica sobre os aspectos *deontológico, cognitivista, universalista e formalista*. A maioria das éticas clássicas falava sobre a questão da vida boa, onde o bem proporcionava a felicidade. Kant foi o primeiro filósofo moral a admitir que os problemas de atuação correta ou justa não poderiam ser resolvidos com o envolvimento empírico, mas *a priori*, na razão pura. A felicidade ou o bem não pode ser mais o fundamento das ações humanas, pois estes são as conseqüências das máximas promulgadas como moralmente universalizáveis pela razão pura prática. Normalmente, os juízos morais procuram apaziguar os conflitos das ações à luz de normas válidas. Não existe mais a preocupação com a aplicação das normas, mas procura-se dar atenção à justificação de normas e sobre os problemas das ações corretas e justas. Nesse sentido, falamos da ética *deontológica*.

Habermas argumenta que o acordo entre máximas possíveis de universalização é dado pelo princípio de universalização. Com a fundamentação de “U” pode-se dizer que as questões práticas devem ser decididas com base em razões. Fala-se aqui do *cognitivismo*. Todo o juízo moral tem um conteúdo cognitivo, não se limitando a interações ou indicações de falante ou ator. A ética do discurso refuta o ceticismo ético no simples fato de explicar como os juízos morais podem ser fundamentados com base em razões. O imperativo categórico é considerado como sendo a máxima subjetiva tomada como lei universal; o mesmo atuando como princípio de justificação das normas válidas em uma ação universal: “aquilo que está justificado em sentido moral tem que poder querer todos os seres racionais”.

No *universalismo*, “U” compreende a capacidade de todos poderem chegar a uma compreensão igual das normas de ação. “Com a fundamentação de “U”, a ética do discurso contesta a suposição básica do *relativismo ético*, segundo a qual a validade dos juízos morais só se mede por padrões de racionalidade, ou de valor da cultura, ou forma de vida a qual pertença em cada caso o sujeito que julga” (HABERMAS, J. 1989, p. 147-148). Os juízos morais devem levantar pretensões que consigam tornar-se universalmente válidas, caso contrário, segundo Habermas, estariam condenadas ao fracasso³. Levando em conta o imperativo categórico, Kant concebia a universalização das normas na capacidade racional de cada indivíduo. Cada indivíduo, nesse caso, tem a capacidade de saber se uma determinada ação é moral ou imoral. O indivíduo pode objetivar a sua ação como universal, recorrendo ao imperativo categórico para conseguir a validação de suas normas. A ética universalista tem a função, nos dizeres de Habermas, de não somente tornar uma norma válida para uma cultura ou uma determinada época, mas que a mesma possa valer universalmente para todos. A grande tarefa encontrada é a de possibilitar a fundamentação desse princípio moral. A validade universal somente é alcançada na ética do discurso por meio da argumentação.

Uma concepção ética *formalista* é contrária à tradição teleológica, que pregava a vida boa, a felicidade, escolhendo um cenário de vida ético. Para Habermas, a ética do discurso não fornecerá nenhum conteúdo para o dever, não diz o que é certo ou errado, o que é bom ou mal, assim como Kant, mas apenas indica um procedimento para o julgamento moral; ela não traça o caminho a ser seguido para a validação das normas. O formalismo habermasiano não é o mesmo que o formalismo kantiano. O procedimento de fundamentação na ética do discurso

³ Segundo Rouanet, “o princípio de universalização exige que os interesses de todos os participantes sejam devidamente considerados, sob pena da invalidade da norma, se todos os homens são participantes virtuais, a norma não só será válida se lesar interesses gerais do gênero humano” (ROUANET, S, P. 1989, p.64). Nenhuma norma moral será válida à luz do princípio “U” se não for possível sua aprovação na comunidade ideal. Estas normas devem levar em conta o interesse de todos os indivíduos.

está ancorado na racionalidade comunicativa e não em uma tríplice abstração, no caso de Kant. O sujeito deve ficar livre para tentar objetivar a universalidade de sua norma moral. Esta tríplice abstração representa:

uma abstração das conseqüências e efeitos colaterais concretos das normas morais; uma abstração das inclinações e interesses, bem como do desejo da felicidade, que também motivam a ação e uma abstração da matéria do dever, que só se determina numa dada situação histórica concreta (HABERMAS, J. 1989, p. 103).

Não vale mais a intenção individual e sim, o acordo de sua intenção com o grupo. Para Dutra,

estas abstrações são, em grande parte, decorrência de uma perspectiva monológica, ‘apriórica’, característica da posição kantiana no campo da ética. Elas não se aplicam, porém, ao formalismo processual de Habermas, que pressupõe, ou melhor, que se funda na intersubjetividade e que só funciona em contextos concretos de diálogo (DUTRA, D. J. V. 2005, p. 158).

O formalismo kantiano caracteriza a ação como moral se ela estiver de acordo com o imperativo categórico, e for executada tendo como única motivação o respeito à lei.

A ética do discurso não busca dar um conteúdo, mas sim um procedimento para chegar à garantia dos juízos moralmente válidos. Em Habermas, o princípio do discurso serve como parâmetro para justificar que “U” exprime o conteúdo normativo distinguido dentro da argumentação. Toda a norma, não interessa qual seja, deve ser colocada na roda do discurso real para que possa tornar-se válida racionalmente.

Habermas precisa esclarecer a sua ética do discurso como sendo um ajuizamento de questões morais, ao qual dá o nome de *ponto de vista moral*. Ele visualiza uma explicação deste *ponto de vista moral* como procedimento de um discurso prático. Na argumentação, todos têm direitos iguais e partem do princípio de que todos devem buscar a verdade cooperativa. Nesse caso, a única coação permitida é a do melhor argumento. A busca da universalização de uma vontade subjetiva é o agenciamento normativo da ação. O ideal de cada participante deverá ser colocado como uma *práxis* argumentativa. Assim, Habermas define, em um segundo momento, o discurso prático “como um processo de entendimento mútuo que, por sua forma própria, cita a *todos* os implicados, simultaneamente, a intenção ideal de fala” (DUTRA, D. V. 2002, p. 18). Esse discurso deixa de ser individual e privado, passando a ser uma atividade pública intersubjetivamente partilhada.

Ainda com referência a Kant, Habermas afirma que se encontra muita dificuldade em tentar demonstrar as limitações do seu imperativo categórico. Por isso, Habermas também se vê desafiado frente à pluralidade da vida concreta, remetendo à filosofia apenas as questões de justificação das normas. A existência da argumentação, diz Habermas, não deixa que aconteça um monólogo, quando um indivíduo decide por todos, nem que todos estabeleçam um acordo consensual sem argumentação, como aconteceu em Kant. Necessita-se, em todos os casos, do diálogo e do discurso como meio para o entendimento. Trata-se, portanto, de aceitar uma norma como válida após ter o consentimento de todos os envolvidos. Habermas dá a qualquer um a capacidade de argumentar e entrar em consenso ou em entendimento, mas este deve ter capacidade de manter todas as condições e reivindicações do discurso. Ele também exige que os pressupostos argumentativos sejam observados no discurso.

Como admitimos, na ética do discurso, uma reformulação da ética kantiana, então teríamos a idéia de que ela surge com a função de resolver os problemas de fundamentação encontrados em Kant. Mas, apesar disso, Habermas enfrenta outras críticas além daquelas enfrentadas por Kant.

Todo processo de justificação tem como pressuposto a ação comunicativa. Habermas pressupõe que, assim como Kant, todos têm condições mínimas para participar de uma argumentação, pois possuem razão e pertencem a uma determinada comunidade dialógica. Este cenário do qual todos podem participar é o mundo da vida, ou seja, neste mundo esta a capacidade de todos participar. Para que uma regra tenha validade moral, esta deve ser justificada pelo princípio “U”, o qual também deve ser justificado. Em outras palavras, levantamos pretensões de validade, damos razões e justificamos. Mas, por outro lado, já na ação comunicativa do mundo da vida, é necessária a análise formal das pretensões de validade, para que não haja contradição performativa. Os enunciados das pretensões não podem somente reivindicar a verdade, mas também uma justificação prática, ou seja, devem demonstrar uma retitude, uma justificação das normas de ação.

Qual o verdadeiro objetivo da ética do discurso? Primeiramente, seu objetivo, assim como o de Kant, não é o de fornecer regras e normas que dizem o que você pode ou não fazer. Habermas apresenta um método, um procedimento que justifique as normas de ação dos indivíduos. E através da razão e do dialogo é possível encontrar normas e regras validas para todos universalmente. Mas a norma passa a valer para todos os envolvido ou para todos universalmente, assim como em Kant? Habermas tem a intenção de justificar as normas morais tanto no mundo vivido quanto nas argumentações práticas formais. Desta forma

Habermas caracteriza sua ética como cognitivista, pois localiza um princípio capaz de resolver o problema da validade das normas.

Na proposta de reformulação dada por Habermas e também por Apel, na ética do discurso os indivíduos assumem, juntos, as responsabilidades morais, sendo que em Kant o indivíduo julgava individualmente o que seria bom para todos os outros universalmente. Existe impregnada uma idéia de cooperação social, sendo que se aceita uma norma, todos deverão estar conscientes dos possíveis problemas que poderão acontecer; deverão assumir juntos as possíveis conseqüências que, segundo Oliveira, seria “a responsabilidade solidária em escala planetária” (OLIVEIRA, M. A. 1993, p. 11).

Habermas entende o ético como sendo a interação entre sujeitos e não um explícito particularismo, ou no sentido que uma norma moral será ética se ela atingir a validade universal. O ético pensado por Habermas deve ter um conteúdo cognitivo, levando em conta os sentimentos que se encontram na práxis comunicativa do mundo vivido do homem. Ainda, nesta atividade da vida cotidiana do homem, não há motivo para problemas morais, pois não existem problemas evidentes. Pensa Habermas que quando existirem contradições então os participantes devem deixar seu mundo vivido e partir para a justificação e fundamentação de suas pretensões de validade, como veremos no próximo capítulo. Adiantando o assunto, Habermas terá como pretexto fundamentar as normas através da análise de pretensões de validade, postas em jogo na argumentação. Para ele toda pretensão deve ser posta na argumentação para que todos os concernidos tenham consciência de que a norma aceita obtenha reconhecimento universal.

Em Habermas a validade de qualquer proposição deve ser determinada pela argumentação. Com a ajuda do critério de universalização de Kant, ele constrói a ação comunicativa como sendo o lugar ideal para a legitimação das normas morais. Toda norma passa por uma análise podendo ou não tornar-se válida, o que segundo Habermas, justifica sua ação comunicativa como o melhor meio para alcançar o consenso e também a fundamentação do princípio “U”. Tem-se na esfera do discurso público a validação das normas morais, o que difere e muito da ética kantiana e de seu imperativo categórico. As normas morais da ética do discurso, tanto em Habermas como em Apel, são promulgadas através de uma fundamentação pragmática, ou *a posteriori*, ao passo que, em Kant, esta fundamentação era dada *a priori* no sujeito. Mas esta fundamentação *a posteriori* somente será possível se prevalecer a cooperação entre todos os envolvidos para atingir o consenso. Na interpretação de Oliveira: “Só num processo intersubjetivo de compreensão é possível atingir um consenso de natureza

reflexiva, em que os participantes possam saber que eles, comunicativamente, se convenceram a respeito de algo” (OLIVEIRA, M. A. 1993, p. 23). Todos deverão aceitar, sem nenhuma ação estratégica, as pretensões de validade como sendo a condição mínima para uma prática intersubjetiva de ação e com isso obter uma norma universalmente correta. Habermas, e toda ética discursiva, abre espaço para a experiência exercer força sobre as decisões morais. Kant considerava quase como um crime, a tentativa de aproximar a filosofia de quaisquer elementos empíricos e buscar neles validade para suas teorias. Habermas procura aproximar a razão de uma prática lingüística baseada em argumento que poderão se tornar válidos moralmente. Se sua tentativa foi livrar-se de crítica, como as enfrentadas por Kant, seu objetivo fracassou.

A reformulação pensada pela ética do discurso desloca o eixo da moral kantiana do subjetivismo para o intersubjetivismo. A argumentação é, para Habermas, a verdadeira forma, embora prática, de tornar válidas as normas postas em evidência através de pretensões de validade. Então, basicamente, todos os indivíduos deverão ter capacidades racionais de fala, ou seja, de se expressar através da linguagem. Como a ética do discurso é baseada na argumentação e no diálogo, Habermas apresenta, como peça chave desse processo ético-moral, os atos de fala, entendidos como a única forma de nos fazer entender e, assim, obter a validade universal desses mesmos atos de fala expostos em nossa intenção. Para Habermas, as ações podem ser compreendidas em dois sentidos: as ações lingüísticas e as ações não-lingüísticas. No caminho para se chegar ao entendimento, estes dois tipos de ações desempenham papéis diferentes e, por isso, merecem uma boa distinção, para, assim, compreender por completo o caminho seguido por Habermas na fundamentação da ética do discurso.

1.2. Argumentação - o caminho para o entendimento

As ações não-lingüísticas têm como objetivo alcançar um fim desejado através da utilização de meios adequados, pois o ator intervém no mundo, realizando uma ação física. Os proferimentos lingüísticos são descritos por Habermas como atos em que o falante pretende chegar ao entendimento com outro falante. Nessas duas descrições, pode-se assumir a perspectiva de agente, ser o praticante das ações em primeira pessoa, ou pode-se comportar como simples observador da ação do agente que busca um fim desejado em terceira pessoa.

Pode-se, também, ser alvo da ação em segunda pessoa, recebendo ordens, atuando como meio do entendimento cooperativo, no que diz respeito às atividades orientadas a um fim.

Cada uma dessas duas definições de ações deve possuir uma compreensão específica que, para Habermas, é sinônimo de esclarecimento. Vejamos o exemplo citado por Habermas: ao observarmos uma pessoa correndo do outro lado da rua, logo a definimos como praticante de uma ação. Sua corrida tem um objetivo, certamente ele chegará antes ao lugar previsto, ou pode estar correndo para não perder o ônibus, ou pode estar correndo para escapar de um assalto. Com esta observação não poderei inferir, com clareza, a real intenção do ator. Para ter melhor clareza, dever-se-ia procurar saber a intenção que comanda a ação, mas isso ainda não dá certeza do seu plano de ação. Por isso Habermas admite que “a atividade não-lingüística não oferece por si mesma essa perspectiva – ela não revela a partir de si mesma o modo como foi planejada. Somente os atos de fala conseguem preencher essa condição” (HABERMAS, J. 1990, p. 66).

A ordem de pensamento que se deve ter é que os tipos de ações – lingüísticas e não-lingüísticas – têm a finalidade de atingir determinados fins. Mas a possível distinção ocorre no momento de conclusão da ação, a qual, dentro da ética do discurso, deve levar ao entendimento. Ou seja, ambas as ações pertencem ao mesmo objetivo, buscar um fim desejado. Todavia, os conceitos básicos de interpretação são diferentes, podendo levar seu agente para um caminho que não seja o entendimento. Sempre a distinção que devemos fazer é quanto à finalidade ou à intenção da ação. Se o fim é o entendimento, deve-se apontar, de antemão, três condições que são: “o alvo de ação (a) é determinado no modo objetivo independente dos meios intervenientes (b) como se fora um estado a ser produzido de modo causal (c)” (HABERMAS, J. 1990, p. 68).

Um ato de fala é muito mais esclarecedor do que meu amigo que corre do outro lado da rua. O significado verbal do ato de fala revela a intenção do falante. Assim, fica fácil saber o tipo de ação realizada através dele. Nesse sentido, admite-se um componente ilocucionário na fala do agente. Como Austin comenta, ao realizarmos uma ação de fala dizemos também o que fazemos. Assumir um enfoque performativo consiste na participação de um ouvinte consciente, que possa assumir as perspectivas do falante em segunda pessoa. Habermas fala aqui de uma partilha intersubjetiva da linguagem dentro de uma comunidade específica que é o mundo da vida. Essa interação lingüística tem a finalidade, tanto para o ouvinte quanto para o falante, de “tirar vantagens da peculiar refletividade da linguagem natural e poder apoiar a

descrição de uma ação executada por palavras sobre a compreensão do autocomentário implícito na ação verbal” (HABERMAS, J. 1990, p. 67).

Existem duas distinções que precisam ser feitas entre os atos de fala e os atos não-lingüísticos. Primeiramente, que os atos não-lingüísticos não possuem a capacidade de auto-interpretação reflexiva, assim como o fim que está sendo seguido e o tipo de sucesso a ser atingido. As ações lingüísticas e não-lingüísticas podem ser ambas orientadas para um fim. Quando procuramos fazer essa diferenciação entre as ações do entendimento e as ações orientadas para um fim, devem ficar claras, também, a não contribuição da teoria da linguagem e a teoria da ação como jogo teleológico, nos quais os atores têm objetivos e produzem o resultado da ação. Habermas afirma que o agente escolhe valores presentes no mundo objetivo, aplicando-os supostamente como meios adequados. Para que isso aconteça, o falante que pretende determinado fim com sua ação terá que convencer os demais representantes sobre o porquê de determinada ação ter esse objetivo e não outro. Isto é, a descrição ilocucionária deverá ser compreensível ao ouvinte, ter reconhecimento do proferimento como verdadeiro. Para Habermas, a ação orientada para um fim não conseguirá defender essas três implicações, pois o sujeito age através do interesse.

A finalidade dos atos ilocucionários, independentemente dos meios lingüísticos, é o entendimento. O campo da linguagem natural e o *telos* do entendimento interpretam-se reciprocamente, ou seja, eles são explicados mutuamente. Nesse sentido, Habermas esclarece que

fins ilocucionários não podem ser atingidos por outro caminho que não seja a cooperação, pois eles não se encontram à disposição do participante individualmente da comunicação, do mesmo modo que os efeitos produzíveis de modo causal. Um falante não pode atribuir a si mesmo um efeito ilocucionário como se fosse o agente que situa sua atividade na linha de um fim, descrevendo a si mesmo o resultado de sua intervenção no conjunto de processos do mundo objetivo (HABERMAS, J. 1990, p. 68).

O que se permite é que os agentes das ações se entendam intersubjetivamente dentro do mundo vital da linguagem e busquem o entendimento como finalidade da ação legítima.

Todos os atos de fala visam a uma estrutura reflexiva não encontrada nas atividades não-lingüísticas. Visam, também, fins ilocucionários de cooperação, quando o destinatário pode assentir livremente ao entendimento encontrado no interior do meio lingüístico. Nesse caso, se adotarmos o uso não-comunicativo das ações teleológicas, iremos encontrar a idéia da *racionalidade orientada para um fim*. Ao adotar o uso comunicativo estar-se-á assumindo

uma postura *racional orientada ao entendimento*. Assim, Habermas expressa que “a racionalidade orientada para um fim e a racionalidade orientada para o entendimento não são intercambiáveis. Sob esta premissa, eu considero a atividade que visa a fins e o agir orientado para o entendimento como os dois tipos elementares de ação, irreduzível um ao outro” (HABERMAS, J. 1990, p. 70). Dentro do mundo das ações lingüísticas, Habermas concebe duas formas de ações: a comunicativa (voltada ao entendimento) e a estratégica (voltada à obtenção de um fim desejado). E é a partir de um destes dois tipos de ações dentro dos atos de fala da linguagem que ele desenvolve aquilo que ele chama de *agir comunicativo*.

A construção comunicativa de Habermas tem suas bases em Chomsky, como ele próprio afirma, expressando a competência da linguagem frente à validação dos *atos de fala* lingüisticamente mediados. Habermas situa que é possível, a partir dos atos lingüísticos, produzir estruturas universais apoiadas em sentenças – unidades lingüísticas que constam de expressões lingüísticas – e proferimentos – unidades pragmáticas de fala. É utilizando-se das expressões lingüísticas que Habermas desenvolve a teoria da competência comunicativa, a qual consiste na reconstrução do sistema de regras segundo o qual produzimos ou gravamos, enquanto tal, situações de possível fala.

Um ato de fala sempre deve ser proferido com a intenção de chegar ao consenso, no qual há o entendimento comum entre falante e ouvinte. Fica descartada a hipótese de se chegar ao entendimento com as ações estratégicas que têm por objetivo alcançar um fim almejado. Esses atos de conduta servem de guia para que o indivíduo não caia ou permaneça no âmbito da ação estratégica, sabendo resgatar discursivamente suas pretensões de validade da ação comunicativa.

1.2.1. A ação comunicativa e a ação estratégica

Habermas emprega o termo ‘agir’ ou ‘interação’ sobre o aspecto do ‘agir’ e do ‘falar’. Por meio da interação lingüística, essas duas possibilidades se encontram unidas. Mas é evidente que dentro de um discurso eles podem aparecer em contextos diferentes: quando, por meio da ilocução, eu assumo o papel de coordenar a ação (ao falar eu faço algo); ou quando os autores abandonam o aspecto lingüístico e assumem tendências extralingüísticas que têm como único objetivo os fins, deixando de usar as ações do discurso. A característica da interação é solucionar alguns problemas de coordenação que acompanham a intenção do agente. Seria uma espécie de ligação onde o *alter* busca apoio no *ego* e na efetivação de suas

ações, diminuindo os conflitos entre os espaços sociais e históricos. Cada pessoa tem um interesse, e a única forma de organizá-los é através da interação social. No texto de Willian Rehg, *Insight and solidarity*, encontramos uma expressão que pode dar maior sentido a esta interação pensada por Habermas: ‘troca de razões’ – “give-and-take of reasons” (REHG, W. 1997, p. 25).

Mas é justamente nesse momento, em que surge o problema da coordenação, que o ator procura executar a sua ação com ajuda do outro. As interações podem fazer as distinções no momento em que a linguagem natural é utilizada como meio de transmissão de informações e, também, como fonte de integração social ou como coordenação da ação social. Nos dizeres de Habermas, no primeiro caso, nós temos o agir estratégico e, no segundo, o agir comunicativo. No primeiro, a ‘coordenação’ depende da influência dos autores uns sobre os outros, e sobre as situações da ação à qual é vinculada através de ações não-lingüísticas. No segundo, a força consensual do entendimento lingüístico, isto é, as energias de ligação da própria linguagem tornam-se efetivas para a coordenação das ações. Um acordo não deve sofrer influência imposta de fora e nem ser forçado por uma das partes; caso contrário, as forças ilocucionárias deixam de existir. Ao reclamar a validade normativa também assumimos uma atitude performativa, de participantes nas interações sociais. Nesta reconstrução comunicativa os participantes reclamam validade para as normas ou para as pretensões. Esta postura reconstrutiva pode ser considerada como sendo uma análise *pragmático-formal*. Todo participante deve dar razões para suas regras, gerando com isso o entendimento entre os participantes de tal comunidade. Sem esta postura pragmática de dar razões, esclarecer a verdade e dar justiça àquilo que se está falando, se perderia o lugar no mundo da vida⁴.

⁴ *Lebenswelt* ou “mundo da vida” é o mundo das evidências sociais, o horizonte que representa o pano de fundo das normas que orientam a prática cotidiana. Para Pizzi, “não há como entender Habermas sem entender o conceito de *Lebenswelt* (PIZZI, J. 2005, p. 34). É neste mundo que os interlocutores se encontram para estabelecer entendimento. O mundo a vida pensado por Habermas se estabelece como sendo o lugar propício para que os indivíduos compactuem com as mesmas idéias e pertençam, assim, a uma única forma de vida. Para Habermas, os requisitos do mundo da vida representam “valores culturais, encarnados nas práticas da vida cotidiana, ou ideais relacionados à autocompreensão de uma pessoa e, por isso, comportam um pretensão de validade intersubjetiva” (HABERMAS, J. 1991, p. 73.). Neste mundo está contida a pluralidade da vida cotidiana; e neste cenário existe uma harmonia coletiva, pois seus conteúdos são previamente conhecidos, interpretados e também familiares a todos; ele é caracterizado como aproblemático. Nele seus membros partilham laços de solidariedade, integrando-se em um contexto comum de ação. Por isso a emissão de atos de fala representa o contexto de um possível mundo de ação entre os vários existentes. Cada indivíduo busca entendimento em seu mundo que é o seu mundo da vida. Ou seja, ao levantar uma pretensão o ator esta necessariamente tratando de um problema que acontece em seu próprio mundo da vida, isto é, o mundo da vida deixa de ser aproblemático. Por isso a necessidade da comunicação para restabelecer o entendimento dentro do pano de fundo da *Lebenswelt*, pode se resumir no resgate das três pretensões de validade: a verdade – pertencente ao mundo objetivo -, a retitude – fazendo parte do mundo social – e a veracidade, enquanto parte do mundo subjetivo. “ A estrutura estrutura pragmático-formal de *Lebenswelt* supõe uma relação entre atos de fala, pretensões de validade e referências ao mundo (PIZZI, J. 2005, p. 170).

Na ação comunicativa os representantes da ação interagem entre si para conseguir, cooperativamente, por meio da linguagem, a efetivação de suas intenções. Almeja-se dentro do agir comunicativo o entendimento entre ouvintes e falantes que buscam dar razões, e até mesmo críticas a seus atos de fala, na tentativa de conseguir alcançar um consenso e também um reconhecimento intersubjetivo. Nesta forma de ação, a linguagem é a verdadeira forma de entendimento, pressupondo, na relação entre falante e ouvinte, a compreensão de algo no mundo objetivo, de algo no mundo social e de algo no mundo subjetivo, negociando posições compartilhadas por todos. Assim, a linguagem passa a ser o mecanismo de coordenação da ação ajustando os planos de ação de cada indivíduo, levando-os a interação. A diferença do agir estratégico está apoiada em uma força racionalmente motivadora ao entendimento que se consolida na comunidade de comunicação, ou seja, o ouvinte ao entrar em acordo com o falante está ciente das possíveis conseqüências do entendimento estabelecido.

A ação estratégica tem como única finalidade a *obtenção* de fins desejados, calculando, mediando e conduzindo sua ação ao êxito da intenção do falante. Uma ação orientada ao êxito pode ser chamada, segundo Habermas, de instrumental, pois não respeita as regras técnicas da ação, e, também, estratégica, pois elege regras racionais para a consolidação da intenção frente a um oponente racional. Um dado interessante é que Habermas vê a ação estratégica como sendo uma ampliação da ação teleológica que vinha desde os tempos de Aristóteles, sendo o centro da teoria filosófica da ação. Agora o agente calcula suas ações com base nos mesmos agentes que estão tentando encontrar o melhor meio para atingir seu fim. Na visão de Habermas, esta ação aproxima-se dos modelos utilitaristas, “onde se supões que o ator elege e calcula meios e fins desde o ponto de vista da maximização de utilidade ou de expectativas de utilidade” (HABERMAS, J. 1987, p. 122-123).

A ação instrumental e a ação estratégica podem ser ações sociais. A ação estratégica vai se opor à ação comunicativa, que tem como único interesse o entendimento, descartando a utilização de cálculos para sua objetivação. Para Habermas, “na ação comunicativa os agentes não se orientam pelo seu próprio êxito, mas sim pelo entendimento” (HABERMAS, J. 1989, p. 385). A ética do discurso distingue-se da análise subjetiva, pois um único sujeito jamais pode aprovar uma norma como universal sem antes passar pela discussão, o que faz com que os falantes dêem razões sobre suas pretensões postas em jogo.

O entendimento, encontrado entre os participantes, foi dado pelo acordo que viabiliza a ação comunicativa. Para que isso ocorra é preciso existir uma base racional evidenciada em

acordos comuns que fazem parte inegavelmente das ações sociais, ou seja, as emissões de pretensões de validade exigem que o autor reconheça ou refute as interações medianamente aceitas, pois as razões de cada um estão em potência para serem usadas enquanto ação comunicativa. Todo sujeito que atua comunicativamente não pode visar ao seu próprio êxito, pois “o marco da ação comunicativa só pode alcançar o êxito que pertence, através de um entendimento lucrado: o entendimento é determinante para a coordenação das ações” (HABERMAS, J. 1989, p. 386). Outra diferenciação que existe entre o agir estratégico e o agir comunicativo é que o agir estratégico pode ser utilizado como manipulação. O falante apresenta para o ouvinte suas razões como se fosse parte da ação comunicativa. Por exemplo: ‘me empresta cem reais que amanhã te devolvo’. O agente tem a intenção de não pagar, por isso utiliza o empréstimo como forma de manipular e alcançar o fim desejado. O ouvinte é enganado por uma falsa aparência da ação comunicativa, atenta estrategicamente.

Nesse caso, a mediação tanto da ação comunicativa quanto da ação estratégica é dada pela linguagem. O que as diferencia é o seu *telos*, que na ação comunicativa é o entendimento e na ação estratégica é a obtenção de uma perspectiva de êxito em seu ato de fala. Este último aspecto é o que Habermas chama de uso parasitário da linguagem: o falante pretende alcançar determinado fim no mundo dos estados de coisas. Habermas também compreende essas duas ações como constituindo a racionalidade estratégica e a racionalidade comunicativa, respectivamente. No primeiro caso

a linguagem é utilizada para alcançar determinados fins não explícitos na proposição enunciada. Ao conceito de racionalidade comunicativa, por sua vez, está vinculada uma perspectiva de entendimento com todos os sujeitos capazes de linguagem e ação. Essa forma de racionalidade refere-se à utilização comunicativa de um saber proposicional, que visa ao consenso dos diversos participantes através da força do melhor argumento (RAUBER, J. J. 1999, p. 63).

Através da racionalidade cognitivo-instrumental, o falante procura os meios mais eficazes para a obtenção de um fim desejado. É uma manipulação da linguagem, fazendo com que o ouvinte seja a vítima de suas intenções. Consiste na utilização da linguagem como meio para a realização dos fins desejados. O racional de uma emissão é, para Habermas, a apresentação de razões. Ao compartilhar do mundo da vida, falante e ouvinte também compartilham intersubjetivamente suas intenções, que Habermas chama de *racionalidade comunicativa*. A comunicação é entendida como a troca de razões, sem qualquer tipo de repressão ou coerção. Falante e ouvinte agem única e exclusivamente para alcançar o entendimento, quando as pretensões de validade são postas em dúvida. A marca desse

processo de problematização, que tem em vista o *consenso*, é dada pela capacidade que os participantes têm de argumentar. Para que este consenso seja possível, o falante deve demonstrar que suas afirmações de validade são satisfatórias. Então se considera que a força das exigências morais está apoiada em boas razões que levam ao entendimento, produzidas através de argumentos.

Nossas manifestações lingüísticas são consideradas, quanto ao conhecimento, parte integrante de nossa racionalidade, pois estão repletas de sentido e entendimento. Reclamar validade a essas manifestações é necessário, para que a conclusão do discurso seja moralmente válida. Na ação comunicativa, o sujeito refere-se a algo que tem lugar no mundo objetivo. Neste tipo de ação os indivíduos almejam ações que realmente podem ser praticadas dentro de uma conduta ética. A atividade estratégica ou teleológica refere-se a algo que há de ter lugar no mundo, ou seja, existe uma intenção individual de ação, independentemente de uma possível prática ética. Estas duas atividades levantam pretensões de validade que podem ser criticadas ou defendidas, isto é, podem ser fundamentadas.

A racionalidade comunicativa propicia a exclusão do agir instrumental e procura consolidar a comunicação como única possibilidade para o entendimento. Anulam-se as coações para alcançar racionalmente o consenso. Capacitados de conhecimento, os sujeitos podem iniciar um discurso que, por sua vez, exige do falante a sustentação de seus proferimentos; exige a verdade do conteúdo discutido. É, portanto, a ação comunicativa o *telos* imanente da racionalidade comunicativa?

Os participantes da fala argumentativa abrem mão de sua subjetividade inicial, passando à relação de comunidade, onde não devem existir coerções. Possuindo a mesma capacidade de conhecimento e iguais chances de argumentos, os participantes do discurso podem se entender sobre algo que tem lugar no mundo. Encontrar a verdade do que está sendo dito é o objetivo do discurso, quer dizer, é preciso haver a aceitação das partes com respeito ao que está sendo exposto. Para Habermas, a argumentação somente pode ser chamada racional se o ator cumpre as condições que são necessárias para a realização de seu desígnio de interferir eficazmente no mundo.

O objetivo que se tem com uma ação teleológica ou estratégica é a realização de seus propósitos e máximas, elegendo os meios mais adequados para a obtenção dos mesmos. Essa ação, em seu início, é teleológica, mas se transforma em estratégica, como vimos acima, quando os agentes da ação atuam em seu próprio benefício. Isto é, o ator elege e calcula meios e fins do ponto de vista da expectativa de sua utilidade. Em contraposição, as ações reguladas

por normas têm como princípio, dentro da argumentação, a orientação de sua ação por valores comuns. As normas contidas na ação comunicativa expressam um acordo existente em um grupo social.

Como já foi mencionado, a ação comunicativa se refere à interação entre sujeitos capazes de linguagem e ação. Com a utilização da linguagem, o entendimento ou o acordo deve surgir como característica da relação entre duas ou mais pessoas que traçam idéias e colocam em dúvida as pretensões de validade.

A ação estratégica, abordada por Habermas como sendo oposta à ação comunicativa, adota um modelo em que o agente pode formar opiniões sobre os estados de coisas existentes e, desenvolver intenções com a finalidade de trazer à existência dos estados de coisas desejados. Esses estados de coisas são expressos por proposições semânticas que têm orações enunciativas e intencionais. Com essa ação, os atores buscam um fim que, de certa forma, interfere na decisão dos outros indivíduos que estão envolvidos na comunicação.

Através do meio lingüístico é que se constrói a ação comunicativa defendida por Habermas e que implica, de certa forma, relação do ator com o mundo, mas de uma maneira diferente da relação sujeito-mundo-estratégico. O consenso encontrado nessa ação é dado pela natureza lingüística. A linguagem estratégica é usada como meio de influência para conduzir as decisões dos outros a um fim desejado, ou seja, busca-se alcançar os propósitos. Neste caso, procurar-se-á esclarecer a força ilocucionária dos atos de fala, os quais são expostos através de proferimentos lingüísticos.

1.2.2. A força ilocucionária dos atos de fala na efetivação da racionalidade comunicativa

No início de sua obra *Teoria da ação comunicativa*, Habermas escreve:

A racionalidade das opiniões e das ações é um tema que tradicionalmente foi tratado na filosofia. Pode-se dizer, inclusive 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 (HABERMAS, J. 1987. p. 15, (Tradução A.L.L).

Com ela Habermas quer explicar a racionalidade comunicativa através da pragmática universal. Via atos de fala, tentará distinguir a ação comunicativa que leva ao entendimento e a ação estratégica que leva à realização de um fim ou à manipulação. Esta última limita-se ao

que um único sujeito quer cumprir. A primeira representa toda a objetividade de fatos que se tornam reconhecíveis e aceitos por uma comunidade inteira capaz de linguagem e ação. Segundo Dutra, a racionalidade comunicativa tem um caráter mais amplo, pois contempla não somente o conhecimento da linguagem, mas também o ético e o expressivo, o que a leva a ser fundamentada em um consenso discursivo. Como Habermas aplica os atos de fala ao conceito de racionalidade comunicativa, e à obtenção de um consenso discursivo?

Entende-se por atos de fala a unidade elementar da fala, porque o falante, por meio da expressão, realiza exatamente a ação que a expressão performativa, empregada no proferimento, apresenta. Para que isso ocorra, é preciso que o conteúdo proferido ao objeto em questão tenha a ver com o próprio objeto. Habermas tem por interesse estabelecer regras para que o falante competente da ação possa fazer proferimentos coerentes. De acordo com as regras, falante e ouvinte podem comunicar-se espontaneamente e chegar ao entendimento. A competência que se tem lingüisticamente significa a capacidade de alguém dominar um sistema abstrato de regras.

Ter capacidade de fala e ação são pré-requisitos da teoria da ação comunicativa de Habermas. Simultaneamente, uma pessoa pode dizer algo e fazer algo. Isso faz com que duas ou mais pessoas se entendam reciprocamente sobre determinados proferimentos lingüísticos. Em quase todos os casos de atos de fala, há um enquadramento que designa uma parte performativa, a qual é inerente em todos os atos de fala. É essa dupla estrutura que permite definir um ato lingüisticamente. Assim, as expressões lingüísticas são simultaneamente *fala e ação*.

Para desenvolver a sua teoria da ação comunicativa, Habermas procura em Austin o ponto de partida dos atos de fala, classificando-os em atos *locucionários*, atos *ilocucionários* e atos *perlocucionários*. A definição para estes atos de fala pode ser a feita da seguinte forma:

Chamo locucionários o conteúdo das orações enunciativas (p) ou das orações enunciativas nomenalizadas (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. Por último, com os atos perlocucionários o falante busca causar efeito sobre seu ouvinte. 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' (HABERMAS, J. 1987. p. 370-371).

Um ato de fala sempre deve ser proferido com a intenção de chegar à ação comunicativa, na qual falante e ouvinte se entendam. Fica descartada a hipótese de se chegar ao entendimento com as ações estratégicas que têm por objetivo alcançar um fim almejado. Esses atos servem

de guia para que o indivíduo não caia ou permaneça no hemisfério da ação estratégica, sabendo resgatar discursivamente suas pretensões de validade da ação comunicativa.

Buscando uma interação social por meio de proferimentos lingüísticos, Habermas dá a função de entendimento aos atos ilocucionários e perlocucionários, pois estes envolvem interações lingüísticas entre pessoas reciprocamente, ou seja, exigem interlocutores que conduzam a ação para o entendimento ou como determinação do êxito⁵. Um enunciado somente terá significado se entendermos um ato de fala e quando soubermos o que o faz aceitável, ou seja, o que o tornar válido intersubjetivamente.

Pode-se, agora, fazer uma distinção entre a função que cada ato realiza nas interações sociais que Habermas prioriza. Os atos de fala perlocucionários são utilizados como parte especial da ação estratégica, na qual a força ilocucionária é utilizada como ação teleológica, tornando a interação social negativa. Nesse caso, “o falante, que age com vistas voltadas a fins, procura fazer com que o ouvinte entenda o que está sendo dito e contraria as obrigações implícitas no ato de fala, sem deixar transparecer seu propósito perlocucionário” (HABERMAS, J. 1987. p. 376). Este tipo de ação estratégica, em que se visa a um fim desejado, não é considerado uma interação social. O que se prioriza na linguagem é o seu *telos*: o *entendimento*. O desvio da interação social torna o ouvinte vítima das intenções do falante. Para Habermas, todo ato de fala deve dar compreensão e condições de aceitabilidade, o que o leva a admitir os atos de fala ilocucionários como enunciados realmente comunicativos, contrariando assim a teoria semântica do significado, onde somente podemos entender uma oração quando entendemos as condições sob as quais a oração é verdadeira. O propósito do ato perlocucionário é tomar a ilocução como um meio para alcançar o objetivo estratégico de sucesso.

Os atos ilocucionários são entendidos por Habermas como a simetria das interações sociais de indivíduos, que formam o modelo próprio da ação comunicativa: “Chamo, pois, de ação comunicativa aquelas interações mediadas lingüisticamente, em que todos os participantes perseguem com seus atos de fala fins ilocucionários e só fins ilocucionários” (HABERMAS, J. 1987. p. 378). Falante e ouvinte, nesse caso, estão harmonicamente inteirados das intenções de cada um, perseguindo sempre o fim desejado, que é o

⁵ O ato lingüístico é literalmente um ato. Para Rouanet, “graças ao ato lingüístico a fala é ao mesmo tempo ação, e a relação lingüística transforma-se em ação comunicativa” (ROUANET, S. P. 1989, p. 25). Na ação comunicativa os indivíduos são capazes de mediar e organizar suas relações lingüísticas. O ato lingüístico estabelece uma dupla estrutura que é a comunicação entre duas ou mais pessoas e a intersubjetividade, condicionando o comportamento dos atores.

entendimento. É com o interesse no entendimento que falante e ouvinte abrirão mão do discurso para se entenderem sobre a pretensão de validade posta em dúvida.

Constata-se que a teoria dos atos de fala é baseada nas ações convertidas na força ilocucionária que, segundo Dutra, é entendida como pretensões de validade. O que essas pretensões exigem é a aceitação intersubjetiva de razões que levam ao entendimento. Essas razões irão fazer parte dos discursos teóricos e práticos⁶. O que deve prevalecer é a força do melhor argumento e não a coação da força ou do poder. O convencimento acontece pelos bons argumentos e pelas boas razões. Na ação comunicativa, o falante procura deixar clara a sua real intenção a partir das razões lançadas, o que não ocorre na ação estratégica.

Habermas “chama de ação comunicativa (...) o processo de obtenção de acordos a partir da apresentação de bons argumentos” (HABERMAS, J. 1987. p. 391). Descarta-se, no processo do entendimento, através do discurso, o agir estratégico que tem como finalidade a utilização de atos ilocucionários para a obtenção de fins perlocucionários. Alguns atos de fala são expressos de forma impessoal, fazendo referência a uma proposição normativa.

A teoria dos atos de fala tem por objetivo clarear o caráter performativo das emissões. O ato de fala “tem uma força ilocucionária que consiste na capacidade de estabelecer a relação interpessoal de ‘fazer coisas dizendo algo’, na linguagem de Austin” (DUTRA, D. J. V. 2005, p. 47-48). A parte ilocucionária fixa o sentido pragmático da pretensão de validade exigida e o conteúdo proposicional fixa aquilo de que se fala. Assim, os atos de fala, segundo Habermas, representam uma dupla estrutura que se enquadra no nível ilocucionário e proposicional. Ao se fazer uma pergunta, o próprio ato de perguntar reflete que estamos perguntando. O sujeito deve ter em vista as razões e regras para consolidar o entendimento, e isso deve estar presente em todos os envolvidos, que é o que Habermas chama de “competência comunicativa”. Com isso, todo ato de fala é inerente ao entendimento. Na visão de Dutra, “qualquer falante que queira argumentar seriamente, (...) não pode deixar de reconhecer, intuitivamente, que reivindica validade para suas afirmações e que essa validade tem que ser estabelecida pelo princípio do discurso” (DUTRA, D. J. V. 2005, p. 147).

Retomando a classificação dos atos de fala de Austin, Habermas diz que os atos locucionários são constativos, pois descrevem um estado de coisas no mundo, podendo ser verdadeiros ou falsos. Os atos ilocucionários desenvolvem uma força ilocucionária, podendo ser, segundo Dutra, felizes ou infelizes. O sucesso de um ato ilocucionário depende das pretensões de validade racionalmente mostradas do convencimento de todos os indivíduos.

⁶ A estes dois tipos de discursos dedicar-se-á maior atenção no capítulo subsequente, seguindo a ordem de pensamento do autor aqui estudado na tentativa de fundamentar seu princípio de universalização.

Mas será que estes atos de fala ilocucionários e perlocucionários são suficientes para tornar válida uma argumentação? Através de que critérios se pode dizer que o falante agiu racionalmente motivado para o entendimento? Como distinguir atos de fala ilocucionários e atos de fala perlocucionários, na própria intenção do sujeito? Além das ações lingüísticas, há uma série de outros fatores que proporcionam a fundamentação da ética do discurso. Habermas afirma que é impossível uma pessoa viver sem se comunicar. Para isso, ele se utiliza dos atos de fala munidos de pretensões de validade. Somente com a teoria dos atos de fala de Austin, Habermas não conseguiria fundamentar suficientemente a ética do discurso, por isso, em 1976, Habermas trabalhou na solidificação da teoria dos atos de fala, mas não conseguiu evitar as críticas, sobretudo por Ernst Tugendhat.

Nesta teoria da ação comunicativa, Habermas transmite para os atos de fala, ou melhor, para a linguagem a capacidade de entendimento, acordo e consenso. Mas, para isso, Habermas teve de provar a validade das pretensões e também o desempenho discursivo, o que não representa somente acordo, entendimento e consenso, mas a própria fundamentação da ética do discurso e de seu princípio “U”.

1.3. Pretensões de validade

Para sair da filosofia do sujeito, Habermas assumiu um caminho diferente dos fenomenólogos: *a racionalidade comunicativa*. Abandona, assim, o conceito de ser-no-mundo, proposto por Heidegger. Sua racionalidade comunicativa é processada dentro do pano de fundo do *mundo da vida*, definido como o horizonte de auto-evidências culturais e lingüísticas. A constituição do mundo da vida é dado comunicativamente e não a partir de uma perspectiva individual, ou seja, é entendido em termos da linguagem e não mais em termos da consciência. É a comunicação intersubjetiva que vai conduzir, neste momento, o entendimento. Este processo comunicativo é entendido como uma racionalidade mínima, comportando a interação, a linguagem e a intersubjetividade como elementos antropológicos. A racionalidade comunicativa encontra a sua medida na faculdade que os participantes têm de orientar-se por pretensões da validade a ser intersubjetivamente reconhecidas e encontra o seu *cânon* nos procedimentos de desempenho de pretensões de validade.

Há uma espécie de resolução concreta das pretensões de validade dentro do mundo da vida, pensa Habermas. O mundo da vida comporta em si a intersubjetividade, como forma de possibilitar o consenso, não podendo ser posto em dúvida. “O importante a salientar é que o

mundo vivido reflete as condições formais da ação comunicativa em si mesmo. No entanto, ele é, acima de tudo, um fundo de certezas da ação comunicativa” (DUTRA, D. J. V. 2005, p.82). Ele é constituído por um processo comunicativo voltado ao entendimento. As certezas do mundo vivido podem virar tema de um discurso, se estas se tornarem problemáticas.

Ao falar da racionalidade comunicativa, Habermas faz uma distinção entre dois tipos de comunicação: a ação comunicativa ordinária e o discurso. Tem-se na ação ordinária uma troca de informações. Por outro lado, no discurso existe a problematização das pretensões de validade, que no cenário ordinário não puderam ser resolvidas pela falta de argumentos e capacidade crítica. Uma refere-se a opiniões e a outra a normas, as quais são sustentadas pelo jogo lingüístico utilizado para chegar ao consenso. Com o discurso tem-se a finalidade de dar razões a respeito das interrogações e interações, fundamentando as pretensões de validade das opiniões e das normas. A validade dessas visões de mundo é estabelecida numa estrutura de comunicação, que exclui a formação discursiva da vontade enquanto impedem, seja a transformação de proferimento extralingüísticos em proferimentos lingüísticos, seja a passagem flexível da ação comunicativa ordinária para o discurso. Entende-se, nesse sentido, que o resgate das pretensões de validade legítimas garantem sair da comunicação ordinária para a comunicação mais elevada, a qual Habermas chama de discurso.

Entendimento significa que o participante na interação se põe de acordo sobre a validade que pretende para suas emissões ou manifestações, isto é, que reconheceu intersubjetivamente as *pretensões de validade* com que se apresenta uns aos outros. A ação comunicativa representa o uso da linguagem como meio para alcançar o entendimento entre participantes e a defesa das pretensões de validade postas em questão para serem aceitas; falante e ouvinte encontram-se em uma mesma situação sobre a verdade dos enunciados, o que remete ao resgate das pretensões de validade postas em dúvida. O ouvinte deve tomar uma postura de aceitação ou negação, racionalmente motivada, frente à emissão do falante.

Habermas é taxativo quando afirma que o mundo da vida é constituído de linguagem e cultura. Nesse caso, o entendimento é inerente ao mundo da vida. Este entendimento é a busca de acordo, o qual pressupõe o reconhecimento intersubjetivo das pretensões de validade levantadas em atos de fala. Segundo Habermas, por meio de atos de fala levantamos quatro pretensões de validade, a saber: a *inteligibilidade*, a *verdade*, a *retitude* e a *veracidade*.

De acordo com o uso da linguagem, quer-se que as pessoas envolvidas no discurso entendam-se e consigam chegar a um acordo, ou seja, ao *consenso*. Quer-se, primeiramente, que o entendimento mediado pela linguagem ocorra satisfatoriamente entre falante e ouvinte.

Essa é a pretensão de *inteligibilidade*, inerente em qualquer processo do entendimento mútuo. É a pretensão que cada falante deve ter para conseguir manifestar de maneira compreensível sua emissão. Ela é mais uma condição da comunicação do que uma pretensão: “a inteligibilidade representa, enquanto a comunicação transcorre sem perturbações, uma pretensão de validade já resolvida factualmente; não é simplesmente uma promessa” (VELASCO, M. 2001, p. 92). Ela é considerada entre as pretensões a única imanente à linguagem, pois pressupõe que as outras representam ordens da realidade extralingüística.

A pretensão de *verdade*, como o próprio enunciado expressa, consiste em um enunciado que tenha uma coerência com o estado de coisas sobre o qual se diz algo, ou seja, deve-se pretender que aquilo de que se está falando seja verdadeiro. A pretensão de *retitude* mostra a correção que as normas devem ter para obter o reconhecimento intersubjetivo; que o que foi dito esteja em correção com o contexto normativo vigente; faz parte do mundo social a partir das relações interpessoais legitimamente reguladas. Por fim, a pretensão de *veracidade* – que consiste na pessoa se expressar de modo veraz, representando o mundo subjetivo enquanto totalidade das vivências subjetivas – pretende que o que foi expresso realmente seja correspondente ao pensamento do falante. Em síntese, está-se falando, aqui, da exigência da *verdade* aos enunciados e proposições, da *retitude* para a ação legítima e para o contexto normativo destas, e da *veracidade* para a manifestação das vivências subjetivas.

Deixando de lado a pretensão de inteligibilidade, pois é um pressuposto para a compreensão de um ato de fala, Habermas diz que as três outras pretensões pertencem ao domínio “ontológico” de três mundos, tomados por ele de Popper. A teoria dos três mundos de Popper tornou-se um referencial em Habermas, pois a comunicação organiza-se a partir da tríplice pretensão de validade. Um ato de fala “se refere simultaneamente a algo no mundo subjetivo, a algo no mundo objetivo e a algo no mundo social comum a todos” (HABERMAS, J. 1990, 126). A pretensão de verdade relaciona-se ao mundo objetivo, a retitude refere-se ao mundo social e a veracidade toma partido com o mundo subjetivo. São, portanto, os critérios de verdade, retitude e veracidade que garantem o consenso, legitimando a relação que acontece entre o mundo objetivo – conjunto de entidades sobre as quais são possíveis enunciados verdadeiros –, o mundo social – relação interpessoal legitimamente regulada – e o mundo subjetivo - totalidade das vivências do falante. Cada uma das pretensões de validade procura satisfazer domínios de mundos diferentes. A linguagem serve, nesse sentido, como meio de comunicação para atingir certas metas. Os atos de fala coordenam os

tipos de interações encontradas na ação comunicativa que conduzem o ouvinte e o falante ao entendimento.

Estas três pretensões são passíveis de crítica. Enquanto isso não acontece, o entendimento entre falante e ouvinte está satisfeito. Nesse sentido, o mundo da vida continua exercendo seu papel de pano de fundo das relações sociais. Há uma aceitação das emissões lingüísticas proferidas comunicativamente pelos falantes. Enquanto isso acontece, os sujeitos garantem a harmonia no mundo da vida. Mas, em muitos casos, o ouvinte não acredita na verdade das afirmações, na veracidade do locutor ou na manifestação correta com relação às normas. Se isto realmente se confirmar, a pretensão de validade perde sua credibilidade sobre o entendimento plenamente satisfeito no mundo da vida. Este é o momento de resgatar a pretensão de validade colocada à prova, suspensa temporariamente, por meio do discurso argumentativo. Com isso, segundo Habermas, os dois precisam trocar argumentos: o falante deve prestar conta dos enunciados lingüísticos proferidos ao ouvinte. Dá-se início com isso, àquilo que Habermas chama de *discurso argumentativo racionalmente motivado*.

Os atos de fala devem procurar o sucesso da comunicação, ou seja, o entendimento e o consenso exigem a satisfação das diferentes pretensões de validade, simultaneamente. Contudo, cada ato de fala levanta preferencialmente uma pretensão de validade. Para evidenciar melhor estas idéias, pode-se citar um exemplo, proposto por Habermas. Se num seminário, o professor diz ao aluno:

1 - “Por favor, traga-me um copo de água”.

Está se cumprindo, nesse caso, a compreensão do ato de fala através da pretensão de inteligibilidade. A partir desse ato de fala podem surgir três objeções por parte do aluno. Um deles pode reclamar a correção do contexto normativo.

2 - “Não, você não pode tratar-me como se eu fora seu criado”.

Com essa intervenção, questiona-se que a ação do falante seja correta dentro de um contexto normativo dado. Mas, será que o professor necessita efetivamente de um copo de água? Surge a segunda contestação.

3 - “Não, o que você pretende é diminuir-me frente a meus amigos”.

Questiona-se, com essa intervenção, a sinceridade do falante, suspeitando que este persiga um fim perlocucionário. Ou, por fim, pode-se questionar a verdade do enunciado.

4 - “Não, não há lugar próximo onde buscar água antes que você vá embora”.

Questiona-se, assim, o enunciado sob o ponto de vista da verdade.

O consenso somente será obtido, no caso de questionamento, quando se cumprem as pretensões de validade levantadas em atos de fala. O consenso intersubjetivo mede-se pela satisfação dessas três últimas pretensões de validade, passíveis de crítica, mais a pretensão de inteligibilidade, que é inerente em qualquer ato de fala. Quem não aceita um ato de fala, questiona no mínimo uma pretensão de validade. Quando se contesta uma destas pretensões é porque o ato de fala não cumpriu a função de assegurar uma relação interpessoal. Nesse caso,

todos os falantes e ouvintes se supõe mutuamente que tem de falar inteligivelmente, de que tem que ser veraz, de que tem que considerar as respectivas emissões como verdadeiras e de que tem que considerar correta uma norma relevante para o ato de que se trata (HABERMAS, J. 1987., p. 396).

Austin analisou a força ilocucionária buscando a felicidade ou infelicidade dos atos de fala. Austin, segundo Habermas, diz que um ato de fala será feliz quando o falante assumir o compromisso, frente ao ouvinte, que o leve a confiar no que ele está dizendo. É uma condição que deverá se satisfazer em todo sucesso ilocucionário. Apesar disso, Habermas, acha essa posição de Austin insuficiente, pois ele não explica em que consiste esse compromisso que o falante assume.

Frente às pretensões de validade, o ouvinte assume uma posição. O falante precisa colocar as pretensões implícitas, com justificação e fundamentação de suas próprias pretensões, para que o ouvinte as reconheça. Assim, estabelecer-se-á o consenso racionalmente motivado.

1.3.1. Os atos de fala e as pretensões de validade

Na ética habermasiana, a argumentação somente terá progresso se as pretensões de validade encontrarem normas e mandamentos que fundamentem a sua prática. Isso começa na esfera do pano de fundo da comunicação, que é o mundo da vida, lugar dos possíveis dilemas, onde, por meio de indivíduos capazes de linguagem e ação, possa se chegar ao plano da argumentação. É interessante destacar que esse tipo de estrutura se desenvolve com o agir comunicativo em contraposição ao agir estratégico. O que se visa, portanto, é o entendimento, por meio dos atos de fala, referindo-se ao mundo objetivo, ao mundo social ou ao mundo subjetivo individual. Procura-se fazer com que os indivíduos criem uma certa adesão à ação das pessoas que fazem proferimentos lingüísticos. O agir comunicativo é uma motivação

racional do proponente para um entendimento, ou seja, por meio do ato de fala (ilocucionário) as possíveis partes tentam chegar a um acordo – em contraposição ao agir estratégico mediado pelo interesse.

Uma norma moral proclamada como deontica universal e incondicional – como, por exemplo, ‘não se deve matar ninguém’, ‘é um mandamento não matar ninguém’ – pode ser exposta de maneira diferente obedecendo a atos de fala regulativos: “dar ordens, fechar contratos, abrir sessões, fazer advertências, permitir exceções, dar conselhos, etc” (HABERMAS, J. 1989, p.81). Uma norma moral, para possuir essa característica, deve ser aplicada por meio de atos de fala. Não é possível expressá-la ou torná-la válida, sem que lancemos os proferimentos de atos de fala, pois, além de tudo, possuem um sentido pragmático ou, como considera Habermas: “um mandamento”. Mas dar a pretensão de validade dos atos de fala depende do papel ilocucionário das classes desses atos. Por exemplo: ‘o ferro é magnético’; ‘É verdade que o ferro é magnético’. Existe uma assimetria entre estes dois atos de fala. A pretensão de verdade somente pode ser encontrada em atos de fala, já a pretensão de retitude normativa tem sua sede em normas e só de maneira derivada em atos de fala.

Existem três classes de atos de fala nos quais se enquadram as três pretensões de validade: atos de fala *constatativos*, atos de fala *regulativos* e atos de fala *expressivos* ou *representativos*. Para Habermas esse princípio é esclarecido na seguinte idéia:

quando o falante faz um enunciado, conta algo, explica algo, expõe algo, prediz algo, ou discute algo, etc., busca um acordo como ouvinte sobre a base do reconhecimento de uma pretensão de verdade. Quando o falante emite uma oração de vivência, descobre, revela, confessa, manifesta, etc. algo subjetivo, o acordo só pode produzir-se sobre a base do reconhecimento de uma pretensão de veracidade. Quando o falante dá uma ordem ou faz uma promessa, nomeia ou exorta alguém, compra algo, se casa com alguém, etc., o acordo depende de que os participantes considerem normativamente correta a ação (HABERMAS, J. 1987 p. 395).

Os enunciados *constatativos* exigem do falante que sua pretensão tenha o reconhecimento de todos os participantes sobre a verdade de sua emissão, ou seja, a pretensão de verdade é resgatada através de um ato de fala constatativo. Se ela não obtiver o reconhecimento de um dos indivíduos deve-se procurar argumentar para resgatar o entendimento. Todo falante deve apresentar razões de convencimento comunicativos. A pretensão de validade normativa é resgatada por meio de enunciados regulativos, fazendo com que o falante deva justificar suas razões, caso não aceite o proferimento. Nesse caso, não se está mais no campo do mundo da

vida, pois o entendimento não está plenamente satisfeito. Há, assim, a necessidade de se resgatar o consenso aduzindo razões. Para reclamar a veracidade das sentenças os locutores devem proferir enunciados expressivos ou representativos. Com o consenso, elaborado entre duas pessoas, que possuem condições suficientes de discurso chega-se ao entendimento sobre algo. É possível entendimento em um discurso somente por proferimentos lingüísticos.

No contexto do discurso, segundo Velasco, “a única classe de atos de fala cujo significado implica obrigações típicas de ação é a dos atos regulativos, porque neles estão tematizadas as relações interpessoais: ouvinte e/ou falante tem que fazer algo, se uma ordem, uma promessa ou um acordo é aceito por eles” (VELASCO, M. 2001, p. 93). Nos atos de fala expressivos e constataivos, o ouvinte não é obrigado a realizar uma ação. “O ouvinte deve apenas compreender o conteúdo proposicional e a força ilocucionária de uma oração de vivência ou de uma oração enunciativa” (VELASCO, M. 2001, p. 93). No ato de fala regulativo, a obrigação consiste em dar consistência e trazer argumentos. O resgate destas pretensões proporciona uma saída do agir comunicativo e um ingresso no discurso, submetido a regras especiais.

Os atos de fala constataivos e regulativos são resgatáveis discursivamente, pois dependem exclusivamente da troca de argumentos. Mas, nem sempre quando se fala em pretensões de validade e sua legitimação, quer-se dizer que elas sejam criticadas ou legitimadas. No caso, o falante pode resgatar a pretensão de verdade e normatividade discursivamente, aduzindo razões.

Para a pretensão de veracidade, o falante deverá defendê-la e resgata-la através da firmeza de seu comportamento. Para Habermas, “que alguém pense sinceramente o que diz é algo a que só se pode dar credibilidade pela consequência de suas ações, não pela indicação de razões” (HABERMAS, J. 1989, p.79). A aceitação pelo ouvinte do que foi dito faz com que entrem em vigor as obrigações expostas no significado da fala.

A assimetria entre as pretensões de verdade e normatividade se tornam evidente se fixarmos a atenção *onde* se localiza a pretensão de validade em cada caso. Em relação à verdade, o falante almeja que seu enunciado seja verdadeiro. Em relação à correção, o falante pretende que sua emissão seja correta, dentro de um contexto normativo comum a todos os interlocutores. No segundo caso, questiona-se a pretensão de validade da norma à qual a emissão se ajusta. Enquanto a pretensão de verdade é atribuível à pessoa que a sustenta, a pretensão de validade normativa reside nas próprias normas: são elas que podem ser válidas

ou inválidas. Somente os atos de fala regulativos, que comportam a pretensão normativa, podem ser incluídos dentro da racionalidade ético-comunicativa.

Todo ato de fala, segundo Habermas, é voltado ao entendimento. O sucesso desse ato de fala (entendimento) é mais facilmente alcançado se o mesmo estiver relacionado a uma pretensão de validade específica. É em torno do resgate discursivo da pretensão de verdade que Habermas desenvolve sua *teoria consensual da verdade*. E através de atos de fala regulativos desenvolve a sua *fundamentação racional de normas*, por meio da pretensão de validade normativa.

No cenário dos atos de fala constatativos e regulativos, em que as pretensões de validade são criticadas, falantes e ouvintes não participam da esfera dos acordos e opiniões estabelecidas no mundo da vida. O entendimento é alcançado através do *discurso*. Falante e ouvinte precisam buscar boas razões (argumentos) e entrar novamente em acordo sobre as pretensões postas em dúvida. Este resgate argumentativo das pretensões de validade acontece por meio do discurso racionalmente motivado, sendo que a única coação aceita é a do melhor argumento, ou a *coação sem coação*.

A idéia pode ser explicada da seguinte forma: quando falante e ouvinte estiverem em acordo sobre as pretensões de validade, ambos permanecem no horizonte do mundo da vida; quando estas pretensões de validade não recebem assentimento de uma das partes, entra-se no embate discursivo para poder torná-la válida novamente. Segundo Habermas, mesmo não sendo acessível à tematização, o mundo da vida fornece as condições para se alcançar o entendimento. O mundo da vida aparece como pano de fundo no processo de reabilitação do entendimento por meio da apresentação de boas razões. Nesse sentido, o mundo da vida torna-se um conceito complementar ao de ação comunicativa, pois viabiliza a obtenção de um acordo a respeito da validade das emissões. Aqui, o mundo da vida funciona como um reabilitador do entendimento temporariamente suspenso. Se torna um complemento da ação comunicativa, fazendo com que os participantes entrem em acordo sobre a validade de suas emissões.

Habermas estabelece uma diferença entre ação comunicativa do mundo da vida e do discurso, como duas formas distintas do entendimento. No primeiro caso, as pretensões de validade estão satisfeitas; no segundo, estas pretensões são contestadas pelo ouvinte, o qual reclama validade. Nesse sentido, Habermas afirma que

frente à rúbrica da “ação” introduzo o âmbito da comunicação no qual tacitamente reconhecemos e pressupomos as pretensões de validade implicadas nas manifestações ou emissões [...] para intercombinar informações (quer dizer, experiências relativas à ação). Frente à rubrica do ‘discurso’ introduzo a forma de comunicação caracterizada pela argumentação, na qual se tornam tema as pretensões de validade que se tornaram problemáticas e se examinam se são legítimas ou não (DALBOSCO, Cl. 1996, p. 79).

O que se está tentando dizer é que Habermas considera o *discurso* como um tipo especial de ação comunicativa, no qual as pretensões de validade, implícitas nas situações de fala cotidianas, estão temporariamente suspensas. Por meio do discurso se consegue retornar ao entendimento.

A dúvida instaurada nas pretensões de verdade e retitude dos atos de fala constataivos e regulativos ocasiona a saída do mundo da vida para o discurso, como foi mencionado acima, tentando restabelecer o acordo (consenso) abalado⁷. A apresentação de boas razões é a forma para se alcançar o acordo sobre as pretensões duvidosas na relação falante e ouvinte. O que vai valer nesse momento é a coação do melhor argumento: a ‘coação sem coação’.

Nesse sentido, Habermas distingue duas formas de discurso, já que o desempenho discursivo somente pode ser alcançado através da satisfação dos problemas da pretensão de verdade e da pretensão de validade normativa. Cada uma destas duas pretensões comporta uma forma de discurso, o que compreende a sua aceitação ou refutação. A pretensão de verdade, do ato de fala constativo, é estabelecida por meio de um *discurso teórico*⁸. No momento em que a pretensão de verdade for posta em dúvida, o seu restabelecimento somente acontecerá através do discurso teórico, que tem, nos diversos cânons da indução, a aproximação das observações singulares e as hipóteses universais da verdade. Pode-se dizer que proponente e oponente tentarão convencer um ao outro da validade ou não da pretensão posta em dúvida. “Procurarão obter um novo consenso por intermédio da cooperação dos demais participantes do discurso, sem o recurso à coação ou a qualquer forma de manipulação do debate, buscando o entendimento com base no melhor argumento” (FREITAG, B. 1992, p. 243). A razão fundamenta o processo de busca da verdade mediante apresentação de

⁷ Toda pretensão de validade, que for perturbada, rompe com o consenso de fundo instaurado no mundo da vida, tornando-se objetos de interrogações, isto é, tornam-se problemáticos. Ou seja, “no âmbito da inteligibilidade, damos respostas interpretativas aos problemas que surgem; no âmbito da verdade, respondemos com explicações; no âmbito da retidão, valem justificações e, no âmbito da veracidade, a fala é confrontada com a ação” (DALBOSCO, Cl. 1996, p. 79). A questão decisiva para Habermas não está no consenso de fundo e sim a interação, quando o consenso precisa ser fundado. Enquanto as normas não forem problematizadas é possível obtermos um acordo facilmente.

⁸ Neste discurso a argumentação se torna tema das pretensões de verdade problemáticas. A pretensão de verdade é analisada argumentativamente, podendo ser recusada ou aceita pela comunicação.

argumentos pertinentes num discurso teórico. A argumentação para estabelecer o acordo sobre a pretensão de verdade constitui a essência da *teoria consensual da verdade* de Habermas.

O discurso teórico problematiza a validade de uma afirmação sobre fatos. Mas como será problematizada a justeza de uma norma ou de um sistema normativo? Para Habermas, isso se realiza através de um *discurso prático*⁹. Ao discurso prático compete a tarefa de reabilitar o comum entendimento sobre pretensões de validade normativas. Quando a pretensão de correção é questionada, entra em ação o discurso prático com a tarefa de refutar ou fundamentar a norma explícita no ato de fala regulativo. Usa-se, nesse discurso prático, uma argumentação racional, livre de coações, prevalecendo a força do melhor argumento. A validação desta norma se realiza por meio da suspensão temporária legitimada da pretensão normativa em questão, para que, através do processo argumentativo, possa alcançar um consenso sobre sua validade ou não. Habermas entende o discurso como um processo de universalização do agir. Toda pretensão normativa que conquistar reconhecimento dos participantes da comunidade de comunicação passa a ter validade intersubjetiva. Este resgate discursivo das normas constitui a essência da *Ética do Discurso*, consolidando-se na expressão máxima da racionalidade ético-comunicativa de Habermas.

Dentro dos processos argumentativos, Habermas diz que tanto as teorias científicas quanto os sistemas normativos são suscetíveis ao exame crítico racional, isto é, são suscetíveis de serem avaliados a partir do discurso. “A validação é assegurada pela razão comunicativa, pela competência argumentativa (...) e pela motivação de todos os envolvidos” (FREITAG, B. 1992, p. 244). Se uma pretensão de verdade não obtiver uma certeza e permanecer problemática, deve-se recorrer ao discurso teórico. Com a normatividade acontece o mesmo esquema, embora o resgate dessa pretensão de validade se dê por um discurso prático. São estas duas pretensões as responsáveis pela resolução do discurso.

Sob o ponto de vista formal, estes dois tipos de discurso não se diferenciam. O que os diferencia é o tipo de validade que está em jogo. O discurso teórico trata de validar afirmações sobre fatos, fenômenos, objetos; o discurso prático trata de verificar se as normas sociais podem ou não ser aceitas. Na formulação de um discurso, podemos dar a verdade de proferimentos tanto em fatos como em normas. Tanto o discurso teórico como o prático garantem à sobrevivência da razão comunicativa em contextos societários concretos. No que

⁹ É com a argumentação que se pretende restabelecer a pretensão de retitude normativa posta em dúvida. Tenta-se chegar, por meio desse discurso prático, a um acordo racionalmente motivado da pretensão de retitude normativa, problemática, sem coações externas ou internas.

diz respeito à ética do discurso, somente o discurso prático das pretensões normativas pode alcançar as condições de validade universais.

Procura-se mostrar que os discursos práticos têm um caráter normativo por se manifestar criticamente à sociedade, sendo que o mesmo não ocorre com os discursos teóricos em relação ao mundo objetivo. O prático pode se manifestar a uma determinada realidade, pois diz respeito às normas e os teóricos somente contra afirmações falsas acerca da realidade. A importância que Habermas dá à justificação da pretensão normativa vai ao encontro do problema que quer demonstrar ao cético: das grandes diversidades de papéis que a normatividade assume na comunicação cotidiana.

Sempre estamos aptos a debater a pretensão de retitude, posta em cheque em nosso mundo cotidiano. Por meio disso, temos a capacidade de distinguir as normas e mandamentos falsos dos corretos, com a ajuda do discurso prático. As discussões estão na linha ‘do que devo fazer’. O que procuramos investigar é se as proposições normativas, que não são passíveis de verdades, têm a possibilidade de explicar o problema de sentido da ‘verdade moral’ ou o sentido de ‘correção normativa’, excluindo de vez as tendências que temos em cair em tipos diferentes de proposições.

Para que isso ocorra, é preciso que o ouvinte tenha as condições necessárias de linguagem e entendimento. Para chegar, portanto, ao consenso normativo, exige-se da comunidade de fala um acordo normativo, um saber compartilhado e uma confiança na sinceridade de cada um. O que se pode afirmar é que existe um saber chamado de ‘pano de fundo’, o qual dá aos indivíduos capacidades de problematizar, criticar, dar razões e expor suas idéias. A este pano de fundo, Habermas dá o nome de *mundo da vida*. A constituição da linguagem explora o mundo, fazendo com que a possibilidade de ação desenvolva um mundo solidário, de interação, provocando novas maneiras de ver e novos comportamentos.

O fim último (*telos*) que se tem com os discursos teórico e prático é o *entendimento*. Isso somente será possível se falante e ouvinte tiverem os mesmos direitos e fizerem parte de uma situação ideal de fala. O entendimento acontece a partir das condições de possibilidade da fala, as quais, em um determinado contexto, não podem ser negadas. Querer negar o princípio de universalização é admitir participar dele. Negá-lo é cair em contradição e, com isso, admitir a sua condição inevitável do entendimento, como acontece com Aristóteles, no momento em que o sofista nega o princípio da não-contradição.

Todo ato de fala comporta em si o *telos* do entendimento. Tal *telos* é compreendido, segundo Habermas, como o *fato da razão*. O *telos* do entendimento é uma evidência

performativa de todo aquele que quiser participar da argumentação. Entendimento é a busca de um acordo racional, que tem por base o reconhecimento recíproco de pretensões de validade.

Com a emissão de um ato de fala já é admitida a possibilidade do entendimento como pressuposto transcendental, assumindo a posição de uma situação ideal de fala que, segundo Habermas, é a capacidade de todas as pessoas, enquanto representantes de um discurso, de formarem uma comunidade de argumentação dialógica. Forma-se, com isso, a racionalidade comunicativa, que demonstra sua operacionabilidade em qualquer entendimento. Habermas admite que esta situação ideal de fala é a “casca oscilante” da racionalidade comunicativa. Para Habermas,

a situação de fala ideal em que as comunicações não só vêm perturbadas por influxos externos contingentes, como tão pouco por coações que resultam da própria estrutura da comunicação. [...] E a estrutura da comunicação deixa de gerar coações só se para todos os participantes do discurso está dada uma distribuição simétrica das oportunidades de eleger e executar atos de fala (HABERMAS, J. 1989, p. 153).

A situação ideal de fala nada mais é do que a efetivação das condições de possibilidades desta racionalidade.

Habermas afirma:

partindo da análise das condições necessárias do entendimento em geral, é possível desenvolver, pelo menos, a idéia de uma intersubjetividade intacta capaz de possibilitar um entendimento não coagido dos indivíduos no seu relacionamento recíproco. (...) Intersubjetivamente intacta, constitui a manifestação de condições simétricas de reconhecimento recíproco livre. Entretanto, esta idéia não deve ser carregada com as cores da totalidade de uma forma de vida reconciliada e projetada no futuro, nos moldes de uma utopia; ela contém nada mais, mas também nada menos, do que a caracterização formal de condições necessárias para formas não antecipáveis de uma vida fracassada (HABERMAS apud DUTRA, 2005, p.86).

É essa proximidade de situações que possibilita o consenso racionalmente motivado, caso contrário, o único consenso seria o enganoso.

A situação ideal de fala não pode ser comparada com uma norma reguladora, no sentido de Kant, nem, tão pouco, com um conceito existente, no sentido de Hegel. Mas ela deve ser assim entendida como uma aparência transcendental além dos limites da experiência, possibilitando única e exclusivamente o entendimento. Esta mesma situação ideal de fala é constituída pelas formas de vida pensada e analisada, antecipadamente, como condição dos

discursos reciprocamente mediados. Esta mesma ação, ao invés de ser usada como busca do entendimento, pode ser usada na busca de um fim.

A situação ideal de fala são as pretensões de validade constitutivas dos atos de fala, desempenhadas pelo discurso, pressupondo uma relação entre participantes competentes, de comunicação, livres de coações.

O *ônus* do agir comunicativo está medido em sua capacidade de fazer com que os indivíduos abandonem a racionalidade individualista e dediquem-se à interação e intersubjetividade. O indivíduo cria consciência de possibilitar o entendimento em uma comunicação comunitarista, mas sempre tendo como sua possibilitadora o uso de proferimentos lingüísticos claros. Nesse sentido, o que se está procurando esclarecer é a possibilidade de nossa comunicação atingir um nível elevado de aceitação, o qual podemos chamar, com base nas idéias de Habermas, de princípio de universalização “U”. Este tem como finalidade tornar uma norma válida moralmente, pela aceitação discursiva dos indivíduos em relação às pretensões de validade para atingir o consenso. O “U” será mais bem esclarecido no capítulo subsequente, com a apresentação dos fundamentos e seu papel na consolidação da ética discursiva.

A capacidade de argumentação encontrada em cada indivíduo faz com que o mesmo possa ser entendido e alcance o reconhecimento de sua pretensão de validade, posta no jogo do discurso prático. Para isso, ele necessita de um princípio que torne possível este argumento racionalmente motivado. A exigência dos discursos práticos é a obtenção de um princípio moral que possa fazer a ponte do singular para o universal, assim como nos discursos teóricos. Toda argumentação necessita de um princípio moral ponte, enquanto regra de argumentação. E é somente com a fundamentação deste princípio ponte que se pode dar um passo adiante com a ética do discurso. E é sobre este princípio e sua fundamentação que tratará o segundo capítulo.

Capítulo II

2. A FUNDAMENTAÇÃO DO PRINCÍPIO DE UNIVERSALIZAÇÃO “U”

O princípio “U” acaba sendo o responsável pelo sucesso da ética do discurso atuando como princípio-ponte. Fundamentar o princípio “U” acaba sendo uma das questões centrais da proposta habermasiana de fundamentação da moral. Na interpretação de Cláudio Dalbosco,

pode-se dizer, sem exagero de linguagem, que toda a possibilidade de sucesso da ética do discurso, enquanto proposta de tematização da moral, concentra-se em torno da fundamentação do princípio da universalização. Se a ética do discurso fracassa neste ponto, compromete toda a sua proposta (DALBOSCO, Cl. 1996, p. 86).

Habermas compreende, pois, o princípio de universalização como sendo o ponto central de sua proposta de fundamentação ética.

Habermas afirma que não é tarefa fácil fundamentar um princípio moral, é um processo sistemático. Segundo o autor, muitos cognitivistas, sobretudo os iluministas, fizeram a tentativa, mas não obtiveram sucesso. A crítica da maioria dos céticos às teorias da universalização, desenvolvidas pelos cognitivistas, está em como se dá a fundamentação deste princípio moral. A tentativa dos céticos está em afirmar a impossibilidade da fundamentação moral. Chegar a uma fundamentação moral é transpor para a filosofia prática, nos dizeres de H. Albert, o “trilema de Münchhausen”, como fez Popper no seu modelo epistemológico crítico. Adotando a mesma postura que as experiências empíricas, o trilema de H. Albert pode ser formulado da seguinte forma: “consiste em ter de escolher entre três alternativas igualmente inaceitáveis, a saber, ou admitir o regresso infinito, ou romper arbitrariamente a cadeia de derivações ou, finalmente, proceder em círculos” (HABERMAS, J. p.102). Esse

trilema não resolve os problemas da indução e muito menos o problema da universalização. O que o trilema pode fazer é ser aplicado em proposições de conclusões lógicas. Nesse caso, os princípios da indução e da universalização são introduzidos nos discursos para suprir o hiato da argumentação. Para Dutra, o falibilista vê a impossibilidade de justificação das normas éticas e também a impossibilidade de fundamentação do princípio-ponte no trilema de Münchhausen. Contudo, para o cético poder provar a impossibilidade de fundamentação, deverá fazer parte da argumentação. Com isso, ele admite um número mínimo de regras que são condições de possibilidade de qualquer argumentação.

Habermas argumenta que o trilema acima citado não atinge nem a indução dos discursos teóricos nem a fundamentação dos discursos práticos, pressupondo ser apenas um conceito semântico de fundamentação. A sua possível aplicação é com as relações dedutivas, as quais implicam conclusões lógicas. No discurso, o resgate da intersubjetividade é reconhecido pela validade das normas dadas por um princípio-ponte. Habermas admite que “não se deve esperar para esses princípios-ponte uma fundamentação dedutiva, que é a única admitida no trilema de Münchhausen” (HABERMAS, J. p. 101-102). Qual é então a saída que Habermas encontra para a fundamentação do princípio de universalização?

2.1. O princípio de universalização como regra de regulamentação moral e princípio-ponte

Dentro da filosofia, uma das questões que exige um estudo sistemático da ética é a possibilidade ou não de apresentar uma fundamentação para o agir moral. Há os que não admitem ser possível a sua fundamentação, representados pelos céticos, e os que afirmam a possibilidade de fundamentá-la, denominados de cognitivistas – dentre os quais se destaca Habermas. Para os céticos é impossível propor a tarefa de fundamentar um princípio moral através da razão. Na interpretação de Dalbosco, para os céticos “as questões práticas não são possíveis de verdade e as investigações éticas no sentido de uma teoria normativa são desprovidas de objetos” (DALBOSCO, Cl. 1996, p. 75). Isso quer dizer que as controvérsias morais não podem ser cognitivamente resolvidas, fracassando, assim, a tentativa de explicar a validade veritativa das proposições normativas.

Na proposta ética de Habermas, quando uma norma ética é problematizada, deve-se apresentar razões que justifiquem suas pretensões de validade. Esta tarefa é cumprida por meio de um discurso prático. Habermas procura apresentar um princípio moral que oriente

essa argumentação moralmente válida. Contudo, para ter validade, esse princípio precisa ser fundamentado.

Para Habermas, a fundamentação do agir moral acontece quando se garante o acordo por meio da argumentação moral, incluindo nesse acordo as pretensões de validade e o próprio princípio moral fundamentado. A fundamentação do princípio “U” é a melhor maneira de conseguir refutar as objeções do cético.

Habermas é muito claro quanto à importância do princípio “U”. Este princípio não tem apenas a função de fundamentar uma argumentação moral. Dele se diferem um conceito e também papéis que legitimam sua verdadeira função. As pretensões de verdade e retitude despertam a análise do discurso que tem a tarefa, dentro da comunidade, de manter a ordem de seu enunciado, ou seja, a pretensão de retitude do discurso prático deve manter sua função dentro do discurso prático e a pretensão verdade do discurso teórico mantém sua função dentro do discurso teórico. O discurso, para ter validade, precisa passar de proposições particulares para o reconhecimento universal.

A passagem do particular para o universal, tanto em discursos teóricos quanto práticos, exige a mediação feita por um princípio-ponte. A indução se encarrega de fazer essa passagem no discurso teórico; já no discurso prático o princípio “U” desempenha essa função. “Todas as investigações 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 ciência empírica” (HABERMAS, J. 1989, p.84). Está-se falando aqui de um princípio-ponte que tem como finalidade chegar a validade universal de normas através da argumentação. Somente o discurso prático, e somente ele, não conseguiria chegar a tal objetivo. Por isso, a necessidade de um princípio moral, que funcione como ponte que possibilita as pretensões de validade a atingir a concretização de suas regras normativas, como ocorre nas ciências empíricas através da indução. Manter-se-á, neste caso, o caráter impessoal e universal, herança do pensamento moral de Kant. É necessário, em todos os casos, o diálogo e o discurso como meio para determinar a moralidade da norma de ação. Para Delamar Dutra,

o que determina o caráter moral de uma norma de ação é que tal norma possa oferecer as razões que fundamentam e ser reconhecida como justa por qualquer um que exigisse razões. Age moralmente quem age de acordo com uma norma de ação que possa ser universalizada, isto é, que possa obter o consenso de uma comunidade ideal de comunicação (DUTRA, J.V. 2005, p. 168).

A retomada, neste caso, do imperativo categórico kantiano não é mera coincidência, pois o princípio “U” deve funcionar como forma de instituir a argumentação, dando aos indivíduos capacidades de aduzir razões. Fazendo parte desse processo de entendimento, as normas válidas universalmente, como diz Habermas, admitem que o processo de entendimento intersubjetivo, através do princípio-ponte seja tido como uma lei universal, a exemplo de Kant¹⁰. Habermas quer, nesse sentido, dar um passo além das idéias de universalização. Atingir a universalização pode ser tarefa fácil, ou seja, qualquer um pode fazer uma ação e julgá-la como boa universalmente. Habermas contesta a idéia de universalização das máximas kantiana, afirmando que até as ações imorais poderão valer como universalmente válidas, se se adotar como critério de análise uma ética solipsista. É mérito, por isso, da ética do discurso exigir regras e normas que avaliem através de um princípio-ponte o consenso que as pessoas envolvidas na argumentação possam alcançar. Todas as intenções normativas são discutidas e alcançam validade universal através de um discurso prático¹¹.

O princípio de universalização moral da ética do discurso se diferencia, portanto, do imperativo categórico kantiano. Em Habermas, a pretensão normativa subjetiva consiste no reconhecimento das normas no cenário do discurso consensual. Essa universalização somente será possível se os concernidos tiverem um interesse comum e colocarem esse interesse na investigação intersubjetiva. É a imparcialidade de um juízo moral que faz com que surja um princípio que força, através de bons argumentos, cada um a adotar a perspectiva de todos os outros indivíduos. Para obter reconhecimento, as normas deverão respeitar o princípio “U”, o qual é formulado por Habermas da seguinte forma:

que as conseqüências e efeitos colaterais, que (presumivelmente) resultarem para a satisfação dos interesses de cada um dos indivíduos do fato de ser ela

¹⁰ Para recordarmos essa possível idéia de aproximação entre o princípio moral de Kant e o princípio moral de Habermas, deve-se primeiramente saber que, em Kant, a fundamentação de normas morais se dá de forma subjetiva. Kant diz que é possível uma única pessoa poder saber, subjetivamente, o que é uma ação boa ou ruim. Habermas trata de fazer um processo inverso, através da intersubjetividade. O imperativo categórico de Kant partia da hipótese do que eu quero poder que se tornar uma lei universal. Compreende a partir de uma única máxima tida como boa (todos deveriam aceitá-la e admiti-la como lei única) poder-se-á dar a ela o caráter universal, sem passar pelo crivo da intersubjetividade. Habermas faz uma reinterpretação desse imperativo categórico kantiano, mas ao invés de admitir uma única máxima e torná-la universal, Habermas pensa que a ética discursiva deve admitir um princípio moral em que todos devem querer que sua vontade se torne lei universal através do discurso. Habermas faz, portanto, uma transformação em relação à ética kantiana, ou seja, não admite um monólogo subjetivo e prioriza a intersubjetividade.

¹¹ Trata-se, de maneiras diferentes, enunciados que expressam valor moral dos enunciados que puramente descrevem alguma coisa: ‘é vermelho’, ‘é correto’, ‘é justo’. No caso da regra moral, que interfere incisivamente na ordem social, exige-se que ela seja compatível aos sujeitos que serão afetados por elas. Isso somente seria possível pelo postulado de um princípio moral quando o juízo moral fosse insuficiente.

universalmente seguida, possam ser aceitos por todos os concernidos (e preferidos a todas as conseqüências das possibilidades alternativas e conhecidas de regras) (HABERMAS, J. 1989, p.86).

Assim, o discurso prático, não podendo resolver os conflitos morais, por si só, necessita de uma fundamentação, que é dada pelo princípio moral já mencionado¹². O princípio de universalização, enquanto regra da argumentação, é o princípio moral possibilitador de consenso, isto é, o princípio que dá legitimação à validação das normas. Toda a norma que não satisfizer esta condição não terá sua validade reconhecida.

A idéia fundamental da ética do Discurso legitima o acordo, entre todos os indivíduos, capazes da mesma condição de linguagem e ação. Não mais se prioriza a máxima solipsista, mas a idéia de intersubjetividade, alcançada por meio do discurso prático. Esta é a transformação ético-discursiva do imperativo categórico de Kant para a ética do discurso de Habermas. O assentimento do qual Habermas fala não é um assentimento parcial, de alguns indivíduos, mas de todos os indivíduos, no sentido universal. Ele coloca que as normas devem ser válidas dentro de um determinado contexto, onde os indivíduos se entendam. Além disso, se quer uma universalização das pretensões de validade entre os membros do grupo que primaram pelo discurso.

Na representação do discurso da ética habermasiana encontram-se, no mínimo, duas pessoas que podem reclamar validade universal de sua norma. Como diz Rauber, “o Eu e Tu argumentantes têm de levar em conta o Ele, que representa todos os argumentantes potenciais, de forma que a norma consensuada possa ser universalmente válida” (RAUBER, J.J. 1999, p. 75). Na roda real do discurso, os argumentantes devem levar em conta uma terceira pessoa (que representa a universalidade dos sujeitos), a qual também poderá ser afetada pela validade universal da norma. A argumentação não pode permanecer voltada somente ao grupo de discussão, mas a todos os possíveis afetados, que neste caso são enquadrados dentro de um princípio moral universalizado. Deve-se levar em conta a comunidade ideal de comunicação, a partir da comunidade real de discurso. Se, na argumentação, os indivíduos chegaram a um acordo, é porque os interesses foram satisfeitos. Isso significa que a norma que passou pelo processo de universalização é válida para todos os demais indivíduos que não participaram da

¹² Para Rouanet “as condições expressas no princípio ‘U’ são ideais, pois raramente se atualizam em discursos concretos. Ao mesmo tempo, precisam ser pressupostos como reais, porque sem elas nenhum interessado participaria de uma argumentação moral. [...] O princípio ‘U’ não é pois contingente, mas necessário. Essa necessidade pode ser fundamentada. Ela deriva dos pressupostos pragmáticos de toda e qualquer argumentação discursiva” (1989, p. 27). No discurso prático, quando ele é atingido, terá uma nova realidade, se esta for enquadrada pelo princípio moral “U”, adequando cada norma à sua realidade.

roda real do discurso. Os indivíduos do grupo real, que chegaram ao acordo, precisam poder querer que suas normas possam ser aceitas por todos os possíveis afetados. É nesse sentido que Habermas apresenta um princípio de universalização “U” que possa servir de ponte em discursos práticos, que partem da subjetividade para a universalização das pretensões normativas. “U” garante o processo de validação das normas.

Ao entrar em uma argumentação de caráter prático, marcado por perturbações (desentendimento), é necessário um princípio moral que leve os indivíduos ao consenso não monológico, mas cooperativo. “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 da ação” (HABERMAS, J. 1989, p.87). O participante da roda real do discurso deve apresentar razões para as normas problematizadas, se quiser voltar ao acordo. Para isso Habermas fornece o princípio “U”, que orienta essa argumentação. Habermas também busca encontrar a fundamentação do mesmo princípio atingindo, assim, a tarefa da ética discursiva, que consiste em oferecer um método de justificação de tais normas.

No processo de argumentação, os indivíduos devem estar em situação de igualdade entre si, o que representa as condições ideais para a possibilidade do entendimento, o qual comporta uma única coação que é a “coação sem coação” do melhor argumento (DUTRA, J.V. 2005, p. 177). Não basta somente a reflexão de um único indivíduo que tenta dar sentido a uma norma. Habermas diz que “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” (HABERMAS, J. 1989, p.88).

No discurso prático, já está contida a possibilidade de fundamentação das normas. A representação do princípio ético-discursivo “D”, que não deve ser confundido com o princípio de universalização, prioriza que todos os participantes de um discurso possam chegar ao consenso. Habermas introduz “U” como sendo uma regra indispensável da argumentação entre os indivíduos que tentam chegar a um acordo. As possíveis perturbações que acontecem, em relação a pretensões normativas, são solucionadas, tomando-se como base o princípio de universalização. É necessário um acordo consensual de todos os indivíduos para que a norma possa entrar em vigor. A pretensão normativa que não alcançou o assentimento de todos será excluída como inválida, pois não preenche os requisitos exigidos por “D” e “U”.

As possíveis perturbações do entendimento somente poderão ser solucionadas através das pretensões de validade que são emitidas no discurso prático intersubjetivo. Conforme

Habermas, somente haverá um processo de entendimento mútuo quando os indivíduos, representantes de uma comunidade real¹³, participarem de um acordo de natureza reflexiva, isto é, quando tentarem colocar na roda do discurso uma vontade comum. O entendimento obtido através do consenso é guiado pela capacidade de cada indivíduo em dar razões, razões que devem ser apresentadas na comunidade real de Discurso.

Kant tentava tornar válidas as máximas de cada indivíduo, suas intenções e seus juízos por meio de um processo monológico de universalização de normas. Em Habermas, somente se pode tornar uma norma válida universalmente por meio do consenso, ou seja, por meio da aplicação do princípio “U” como ponte na consolidação dos discursos práticos. Sua inversão de princípio é que “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” (HABERMAS, J. 1989, p.88). Não é mais a razão individual que pode tornar a sua máxima universal, mas ele terá que apresentar aos demais concernidos suas razões para torná-la válida universalmente. Por meio da universalização se tenta a cooperação. Mas em cada caso podem ser aceitas críticas, como possibilidade de reformular valores e estar aberto a sofrer as conseqüências de seus atos pragmáticos.

A ética do Discurso, proposta por Habermas, necessita, para sua legitimidade, das pretensões de validade dadas pela argumentação dos falantes. Espera-se que, por meio do discurso, se desenvolvam pretensões de validade consolidadas por meio das normas e mandamentos de um discurso real. A demonstração prática das argumentações é o que leva os concernidos ao entendimento. É preciso que as normas, empregadas por meio de regras, sejam para todos os indivíduos ‘boas’, sem inclinações.

O elemento pragmático da argumentação dá chances iguais para todos os concernidos proferir razões sobre seu ponto de vista. É com base nessas razões que se tem a possibilidade de convencer as outras pessoas sobre as normas propostas. E todos, sem exceções, devem estar convencidos de que devem agir de acordo com as regras propostas no Discurso. Somente assim é que a norma atingirá uma ‘justificação’.

As regras do discurso prático possuem um conteúdo normativo; com elas, todos têm as mesmas chances de defenderem seus argumentos. Para dar uma justificação aos procedimentos universais desencadeados por uma pragmática reflexiva, necessita-se aquilo

¹³ Aos que participam da argumentação, podemos designá-los como parte da comunidade real, pois é aquela que está tentando promulgar uma norma válida para todos, ou seja, o objetivo com o princípio “U” é alcançar uma norma válida para todos e que cada um possa conseguir praticá-la.

que Habermas chama de teoria normativa. Parte-se para o fato de que a fundamentação das regras deve ser investigada com base nas argumentações, em geral, essencialmente comunicativas. O que deve ficar claro é que as regras da argumentação já estão contidas na própria argumentação, deixando de lado o conteúdo normativo. Com base no discurso prático, as regras normativas, válidas pelo princípio de universalização, somente se tornaram possíveis a partir do surgimento de controvérsias de argumentos. É, portanto, das divergências de idéias que surge o Discurso.

A ética do Discurso depende da fundamentação do princípio-ponte “U” para dar validade e sucesso para suas normas. Rauber afirma que “a questão da fundamentação do princípio de universalização é uma das questões centrais da proposta habermasiana de fundamentação racional de normas morais” (RAUBER, J. J. 1999, p. 77). Habermas procura fundamentá-lo com base nos pressupostos normativos de todo e qualquer discurso.

2.2. A contradição performativa a ser evitada

Em meio a esses problemas levantados pelos céticos que impedem a fundamentação, Habermas encontra, nas idéias de Apel, o conceito e a possibilidade de fundamentação do princípio moral. Habermas dá méritos a Apel por ter encontrado uma possibilidade de fundamentação, afirmando que: “Apel renova o modo de fundamentação transcendental com os meios fornecidos pela lingüística” (HABERMAS, J. 1989, p.102). Surge, pois, o conceito de contradição performativa que tenta mostrar a inconsistência da tese falibilista que tenta impossibilitar a fundamentação do princípio moral. Habermas concorda, em partes, com essa idéia do falibilismo do cético frente à impossibilidade de fundamentação de “U”.

Alguém que se posiciona contrário a “U” afirma a não existência de pretensões de validade, como a veracidade e a verdade. Para fazer essa crítica, o cético utiliza-se de atos lingüísticos. Um exemplo que podemos citar é o seguinte: “afirmo que não tenho nenhuma pretensão de verdade e nenhuma pretensão de veracidade”. Com seu proferimento, o crítico procura tornar a sua crítica verdadeira ou veraz, pois ele precisa expressar-se através de atos de fala indispensáveis na argumentação. O crítico está argumentando, o que faz com que o conteúdo contrarie sua afirmação. A sua afirmação deve conter verdade e veracidade para querer negar a pretensão de verdade e veracidade. O crítico entra, segundo Habermas, em contradição performativa quando nega a validade da argumentação; também entra em contradição performativa, pois para tornar essa negação válida terá que entrar na

argumentação e obter o consenso de todos os indivíduos. Toda rejeição obriga o adversário a entrar na argumentação com os mesmos pressupostos.

Ao contestar a possibilidade de fundamentação dos princípios morais, o falibilista é convidado a apresentar suas razões sobre suas pretensões de verdade. Apresentadas estas razões, o falibilista está se engajando no processo de argumentação, aceitando um conjunto mínimo de regras lógicas, fazendo com que ele entre em contradição performativa. Para Rouanet,

esses pressupostos incluem o de que todos os participantes devem ser verídicos, o de que todos os interessados podem participar, o de que todos podem problematizar qualquer afirmação, o de que todos podem introduzir qualquer argumento no debate, o de que nenhum pode ser coagido, etc. Eles são apenas pressupostos, que podem ou não realizar-se, mas são pressupostos necessários, porque sem eles o ingresso na argumentação é impossível (ROUANET, S. P 1989, p. 36-37).

Habermas diz que, se o falibilista tentar criticar a fundamentação de “U”, ele terá que fazer parte da argumentação, emitindo, nesse caso, pretensões de verdade. Esse esforço de refutação leva o falibilista à contradição performativa.

Com Dutra, pode-se esclarecer melhor essa reconstrução do projeto de argumentação elaborado por Habermas no intuito de defender a existência das pretensões de retitude no discurso prático. Apresentando as objeções críticas do cético, Dutra diz que

a estratégia do argumento consiste em levar aquele que argumenta a, reflexivamente, dar-se conta que, ao argumentar, aceita certas condições que não pode negar sem contradição (performativa), mas que também não pode prová-las dedutivamente sem círculo, sem petição de princípio (*petitio principii*) (DUTRA, J.V. 2005, p. 12).

Dessa forma, mostra-se a necessidade das condições de possibilidade do entendimento.

Para Habermas, a tese falibilista começa a ser formada quando Apel admite o proponente defensor da possibilidade de fundamentação do princípio “U” e o oponente afirmando que este é sem sentido. O oponente entra em contradição performativa ao admitir entrar no jogo de argumentação, desmantelando, assim, a sua tese falibilista. Isto é, o oponente não admite a existência de regras para suas críticas, ao mesmo tempo em que as pressupõe quando argumenta. A regra da contradição performativa não compreende apenas atos de fala isolados, mas o discurso argumentativo como um todo demonstra a

impossibilidade de informação dos cépticos engajados em uma argumentação de refutação do conhecimento – não se quer dizer que se tira o *onus* da prova dos cognitivistas.

Ao apresentar as razões exigidas pelo cognitivista, o falibilista começa a fazer parte da argumentação. Se o falibilista está apresentando razões, ele começa a fazer parte do jogo argumentativo contradizendo o seu enunciado asserido. Ao fazer parte do encontro crítico das objeções juntamente com o cognitivista, o falibilista pressupõe a validade de um conjunto mínimo de regras lógicas, contradizendo a afirmação da impossibilidade de fundamentar-se princípios morais universalmente válidos. Essa é a contradição performativa a ser evitada e que deve ser evitada em qualquer argumentação. Apel entende que a argumentação é inevitável¹⁴. Rauber esclarece essa idéia, dizendo que

todo aquele que quiser negar a possibilidade de fundamentação de princípios morais engaja-se em uma argumentação ou fica reduzido ao estado de planta, situação na qual nada é negado. Se não quiser ficar reduzido ao estado de planta, o falibilista tem de entrar no jogo argumentativo (RAUBER, J. J. 1999, p. 79).

Em toda argumentação a possibilidade de retroceder a atos éticos faz com que os cépticos entrem em contradição performativa, pois o seu conteúdo proposicional contradiz sua objeção. Na tentativa de tornar sem sentido o princípio de universalização, ele adota as regras das pretensões de validade do discurso. Portanto, para neutralizar a refutação performativa dos cépticos, Apel propõe um modo de fundamentação que é o seguinte:

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, que é preciso ter reconhecimento desde sempre, caso o jogo de linguagem da argumentação deva conservar seu sentido (APEL, 1976, p. 72).

Não só se aplica a idéia de contradição performativa a ser evitada, de Apel, em atos de fala isolados, mas em discursos argumentativos como um todo, diz Habermas. A partir desse ponto, “quem aceita, ou é levado a não poder rejeitar tais pressupostos, ou deve assumir implicitamente a validade de “U” (DUTRA, J.V. 2005, p. 177).

¹⁴ A tentativa de contestar a argumentação não poderá ser feita sem o próprio ato de argumentar, sendo admitido, por Apel, como uma auto-reflexão do próprio argumentante. Quando um indivíduo se coloca na argumentação ele deve ter em vista respeitar as pretensões de verdade da argumentação. Dutra afirma que as “pretensões de validade são uma condição última e inegável da argumentação e qualquer um que queira participar seriamente de uma argumentação não pode negá-las, pois elas constituem-se numa evidência performativa do participante da argumentação” (1993, p.115). Apel, neste caso, se torna muito importante para Habermas, pois desenvolveu uma argumentação que tira de cena a tese dos falibilistas sem cair no trilema de Münchhausen.

Para Dalbosco, Habermas considera que as regras argumentativas de conteúdo normativo é que são passíveis de serem derivadas de um modo pragmático-transcendental e não as representações básicas da natureza moral-prática, que mudam de tempo em tempo, pois, para ele, as normas fundamentais do direito e da moral não são absolutamente da competência da teoria moral, elas devem ser consideradas como conteúdos que precisam ser fundamentados em discursos práticos. Habermas distingue os argumentos pragmáticos-transcendentais como sendo válidos para a fundamentação de regras argumentativas de conteúdo normativo e não para a fundamentação das representações básicas da natureza.

Assim, a fundamentação do princípio moral poderia ser proposto em todo o processo de argumentação, baseada em pressuposições pragmáticas, que servem de base para a pretensão do princípio de universalização “U”.

Na interpretação de Habermas, temos até aqui garantida a possibilidade de fundamentação pragmático-transcendental do princípio moral. Mas o que devemos admitir é que essa fundamentação da ética do Discurso não precisa se assumir como fundamentação última, na tentativa de tomar para ela esse *status*. Para isso, sempre precisamos recorrer ao princípio de universalização e sua fundamentação. A argumentação pragmático-transcendental sugere como argumento, que o princípio de universalização utilizado na regra da argumentação, seja implicado por pressuposições da argumentação em geral. Se os indivíduos, na argumentação, são simetricamente iguais, então se admitem as normas que dão conteúdo à possibilidade do entendimento. Assim, pode-se recorrer, segundo Habermas, a respostas de questões práticas como do tipo “o que devo/devemos fazer”.

2.3. Os pressupostos necessários para a fundamentação do princípio moral como regra da argumentação

Assumir a forma de argumentação é assumir a fundamentação do princípio moral. Não importa, nesse caso, o contexto e, sim, assumir uma postura de correção as normas e que seu conteúdo derive o princípio de universalização “U”.

Para fundamentar o princípio moral, Habermas recorre ao argumento pragmático-transcendental de Apel, que colocou o falibilista frente a uma meta-crítica e também neutralizou o trilema de Münchhausen. O método da contradição performativa pode ser aplicado aos atos de fala, a argumentos isolados, além dos discursos argumentativos como um todo. Objetivou-se com isso, um ponto de referência, estruturado por Habermas a partir de

Apel, que é o princípio do discurso ou da argumentação. Ao assegurar o princípio do discurso, o teórico da argumentação “pode provar ao cético que este, pela simples razão de se engajar numa determinada argumentação com o objetivo de refutar o cognitivismo ético, faz inevitavelmente pressuposições argumentativas cujo conteúdo proposicional contradiz sua objeção” (HABERMAS, J. 1989, p.104).

O problema da fundamentação do princípio de universalização de Habermas é posto da seguinte maneira:

o papel que o argumento pragmático-transcendental pode assumir aí pode ser descrito, agora como um argumento a que se pode recorrer para comprovar como o princípio de universalização, que funciona como regra da argumentação, é implicado por pressuposições da argumentação em geral (HABERMAS, J. 1989, p.109).

Habermas distingue três planos de pressupostos argumentativos tomados de R. Alexy: *o lógico, o dialético e o retórico*. Tais planos de pressupostos argumentativos têm a intenção de conduzir os argumentos a uma conclusão, quer seja resgatada ou rejeitada uma pretensão de validade. Dentro do ‘Plano lógico-semântico’, R. Alexy formulou as seguintes regras:

- 1.1 – “A nenhum falante é lícito contradizer-se.
- 1.2 – Todo falante que aplicar um predicado F a (qualquer) um objeto A tem que estar disposto a aplicar F a qualquer outro objeto que se assemelhe a todos os aspectos relevantes.
- 1.3 – Não é lícito aos diferentes falantes usar a mesma expressão em sentidos diferentes” (HABERMAS, J. 1989, p.110).

Para Habermas, nessas regras, não encontramos nenhum conteúdo que tenha por base uma ética. Não há como julgá-las pelo ponto de análise pragamático-transcendental, ou seja, seu enunciado não revela características que lhe dêem consistência para discutí-las. Por meio dessas regras, conseguimos distinguir as pretensões de validade lançadas para a obtenção da cooperação da verdade, reconhecendo a aceitação e sinceridade de cada participante. Por via de dúvidas, para que isso ocorra satisfatoriamente, existem as regras gerais, que equivalem para o encargo de argumentações, organizações de temas e contribuições. Por Alexy, é formulado um outro conjunto de regras. Esse sim, segundo Habermas, contém algum conteúdo ético. Essas regras pertencem ao ‘Plano dialético dos procedimentos’. Os pressupostos são os seguintes:

- 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 razões para isso” (HABERMAS, J. 1989, p.110).

Nesse caso, já estão sendo exigidas razões para conseguir chegar a um entendimento por meio de um discurso prático. E, também, a necessidade de um reconhecimento recíproco das partes envolvidas. Por isso, o falante que tentar entrar em um processo de argumentação deverá ter preenchido suficientemente suas competências de universalização simétricas. Aqui, a contradição performativa pode ser muito bem aplicada com tarefa de limitação da comunidade de comunicação. Habermas entende que a argumentação não se limita a ser uma comunidade de discurso fechada, onde somente participariam aqueles que têm o melhor argumento. A todos é dada a capacidade de Discurso seguindo um objetivo comum. No discurso, o falante e o ouvinte terão o prejuízo de qualquer coerção, ou melhor, eles não podem pensar que seu argumento seja motivo de coerção e manipulação que levem o indivíduo ao consentimento. O que se objetiva é, pois, a busca da verdade, único caso em que a comunicação deve ser revista em caso de desvio da ação proposta.

Segundo Habermas, ambos os planos, lógico e dialético, não oferecem nenhuma iniciativa para a fundamentação do princípio “U”. Mas as condições de sentido e sinceridade devem estar satisfeitas para que a argumentação obtenha validade. Se uma delas não obtém aceitação, então o discurso não pode ser sério, para propiciar validade à argumentação. Contudo, é no terceiro plano que Habermas pretende provar que o princípio de universalização está incluído no processo de argumentação em geral.

O terceiro conjunto de regras refere-se, segundo Habermas, ao ‘Plano retórico dos processos’:

- 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 introduzir qualquer asserção no Discurso.
 - c) 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)” (HABERMAS, J. 1989, p.112).

Essas regras são, para Habermas, a base para a fundamentação de “U”. Para dar melhores esclarecimentos, Habermas explica que na regra 3.1 estão caracterizados os indivíduos que irão participar do Discurso, com algumas exigências, mas sem exceções. Por meio dessas exigências, as quais podemos entender como capacidades de cada participante, 3.2 assegura

chances iguais de incrementar a argumentação com seus argumentos. E esses direitos 3.1 e 3.2 devem ser movidos sem qualquer coerção 3.3, valendo para todas as pessoas de maneira igualitária¹⁵. Não se trata, com essas regras do discurso, apenas de convenções, mas de pressuposições inevitáveis.

Essas pressuposições são identificadas para alertar, aquele que as contestar, de que cairá em contradição performativa. Todos os sujeitos, capazes de agir e falar, aceitam o contexto vivido. A cada um é dada a capacidade de representar uma determinada realidade em que ele vive ou conhece. Nela, pode dar razões, ouvir e tornar, de certa forma, o Discurso, proferido nessa comunidade real, possível de universalização, desde que as regras do Discurso não sejam restritas a um único grupo e, sim, às regras gerais do Discurso.

A possibilidade de entendimento está em dar boas razões com base em suas opiniões. Por meio das razões eu posso convencer outra pessoa daquilo que eu estou propondo, ou seja, aceitar as minhas pretensões como verdadeiras. Por exemplo: ‘convenci meu amigo, através de boas razões, a emprestar-me dinheiro’. Na troca das razões, por meio de mentiras, convenço-o a me emprestar dinheiro. Neste caso, não existiu um convencimento e sim uma persuasão ou engano. Toda a convicção se consolida em um consenso ensejado discursivamente. Com a mentira, forma-se convicção onde não existem convicções. Assim, eu estou contradizendo as regras da argumentação em geral – regra (2.1). Por defender essa idéia com o critério de verdade, entra-se, sem sombra de dúvida, na contradição performativa. Por isso, diz Habermas, que “ao apresentar uma razão para a verdade do empréstimo e ao entrar assim numa argumentação, o proponente já aceitou a pressuposição de que jamais pode convencer um oponente com auxílio de uma mentira e de que poderia, quando muito, persuadi-lo a aceitar algo como verdadeiro” (HABERMAS, J. 1989, p.113). Nesse caso, a violação de uma regra de Discurso, expressa através da contradição, não pode dar a mim os méritos de fundamentar meu proferimento. E também entra em contradição performativa na existência de mais de um concernido, excluí-los e tornar legítimo meu empréstimo. Isto é, para eu fundamentar minhas pretensões terei que contradizer os pressupostos argumentativos mencionados em (3.1) e (3.2).

Considera-se, portanto, que ao não respeitar as regras gerais de argumentação, entra-se em contradição performativa, fator este, que dá legitimidade à fundamentação do princípio de universalização “U”. Entendemos, através das interpretações de Habermas, que o princípio “U” contém em si as regras da argumentação, as quais dão caráter de verdade ao Discurso

¹⁵ Habermas não coloca as regras em jogo como simples comunicação para o Discurso, e sim como algo que antecede a qualquer ato de fala ou argumentação. Elas são, inevitavelmente, as zeladoras da verdade pragmática.

prático. A contradição performativa possibilita reconhecer a efetivação, ou não, das pretensões de verdade contidas em todas as argumentações.

Devemos admitir que um Discurso prático se construa por meio da argumentação entre indivíduos. Para se explicar as regras do Discurso ou pressuposições, é preciso saber em que sentido elas devem ser aplicadas para não cair em falácias, ou seja,

se se quiser evitar uma falácia de concretude fora do lugar será preciso distinguir cuidadosamente as regras do Discurso das convenções servindo para a institucionalização de Discursos, logo para fazer valer o conteúdo ideal das pressuposições argumentativas sob condições empíricas (HABERMAS, J. 1989, p.115).

Aceitando as regras propostas por Alexy, tem-se a favor as idéias de justificação das normas que nos levam ao caminho da fundamentação de “U”. Como diz Habermas: as finalidades das regras do jogo de xadrez são voltadas para o jogo de xadrez.

A pessoa que aceita entrar em uma argumentação discursiva está em comum acordo com os outros participantes a aceitar as pretensões de validade, a aceitar as regras do Discurso exposto em (3.1) e (3.2). Isto nos dá, segundo Habermas, argumentos suficientes de que se está reconhecendo implicitamente o princípio de universalização. Entrar em um Discurso é desenvolver as pretensões de validade normativas encontradas em “U”. No surgimento de normas controversas, somente terão assentimento entre os concernidos, se se aceitar “U”. Uma norma controversa pode gerar efeitos colaterais e conseqüências, “que previsivelmente resultam de uma obediência geral das regras controversas para a satisfação dos interesses de cada indivíduo, podendo ser aceita sem coação por todos” (HABERMAS, J. 1989, p.116).

Ao entrar na argumentação, o indivíduo admite as regras do discurso, mas também está sujeito a sofrer conseqüências e efeitos colaterais de normas controversas das regras gerais do Discurso. Podemos mencionar casos, citando o exemplo da mentira, que leva os indivíduos a compactuarem intersubjetivamente com um interesse próprio. Através do encobrimento de minha intenção, devo admiti-la como indigna de verdade.

É compreensível que o princípio “D” seja assegurado pelo entendimento mútuo intersubjetivo, como o autor expressa por meio da seguinte afirmação: “só podem reclamar validade as normas que encontram (ou possam encontrar) o assentimento de todos os concernidos enquanto participantes e um Discurso prático” (HABERMAS, J. 1989, p.116).

O princípio “U”, como sendo a regra da argumentação e pertencente à lógica do Discurso prático, deve ser entendido como ‘princípio moral’. “O único princípio moral é o

referido princípio da universalização” (HABERMAS, J. 1989, p.116). Para não haver enganos, Habermas distingue cuidadosamente “U”:

- de quaisquer princípios ou normas básicas contedísticas, que só podem constituir o objeto de argumentações morais;
- do conteúdo normativo das pressuposições de argumentação, que podem ser explicitadas sob a forma de regras (como em 3.1 –3.2);
- de “D”, o princípio da ética do Discurso, que exprime a idéia fundamental de uma teoria moral, mas não pertence à lógica da argumentação (HABERMAS, J. 1989, p.116).

A defesa da ética do discurso, dando argumentos para fundamentar a ética do Discurso por meio de regras de argumentação, é descrita com conteúdos e pressuposições argumentativas, que demonstra ser os princípios defendidos pela ética filosófica. O alvo da teoria moral do filósofo é a fundamentação de “D”. O que Habermas tenta descrever, através desse estudo de fundamentação pragmático-transcendental, são as regras de argumentação com conteúdo normativo. Todo conteúdo é dependente de um Discurso real, que compactua com normas de ações, representadas por discussões intersubjetivas.

Admite-se, em um Discurso, a existência de um proponente e de um oponente, ambos tendo capacidade de falar e agir. No caso de o oponente não estar de acordo com determinadas normas e regras, o mesmo deverá demonstrar, com base em suas capacidades, que lhe deu legitimidade como concernido, porque elas deverão ser tiradas do Discurso. Com a comprovação da contradição performativa, identificam-se as regras sem as quais o jogo da argumentação não funciona. Mas é compreensível que todo falante tenha conhecimento das regras, pois irão argumentar. Habermas afirma que “já reconhecemos sempre, enquanto argumentadores, e isso de maneira necessária, os enunciados e regras pertencentes a essas pressuposições e não somos capazes de retroceder, duvidando, alguém delas, seja para contestar, seja para aduzir razões para sua validade” (HABERMAS, J. p.118).

A proposta de legitimação de normas morais mostra-se completa a partir da fundamentação do princípio “U”. O princípio “U” funciona como uma regra da moral, enquanto “D” representa a idéia fundada da teoria moral. O princípio “U” é a validação intersubjetiva de normas morais representadas através do discurso prático. O sujeitos, representantes de um discurso, devem defender suas pretensões obtendo o reconhecimento. Habermas afirma que as normas controversas encontram assentimento de todos, se o discurso prático for guiado segundo o princípio “U”. O sujeito e sua pretensão normativa terão reconhecimento de sua norma, se a mesma for tomada como universal.

No capítulo um mostrou-se que Habermas fala de quatro pretensões de validade, que são elementos básicos de sua teoria de ação comunicativa. Dessas quatro pretensões, somente duas podem ser resgatadas discursivamente. A pretensão de verdade é resgatada através do discurso teórico e a pretensão normativa é resgatada através do discurso prático. Se ambos os discursos não conseguirem assegurar o respectivo entendimento, este não será aceito como válido. A função do discurso é assegurar que as pretensões subjetivas tornam-se universalizáveis. Mas como isso acontece? Não existe na esfera do discurso uma diferenciação entre a pretensão normativa e a pretensão de verdade.

Para resolver o primeiro problema, os discursos teóricos e práticos necessitam de um princípio-ponte que possa assegurar a passagem do particular para o universal. De acordo com a ética do discurso, a pretensão de validade normativa necessita do princípio de universalização “U” para se tornar passível de fundamentação, por meio da ação comunicativa. Assim, o princípio moral deve, enquanto princípio-ponte, possibilitar o consenso, “assegurar que somente sejam aceitas como válidas as normas que exprimem uma *vontade universal* [grifo do autor]; é preciso que se prestem, para usar a formula que Kant repete sempre, a uma ‘lei universal’” (HABERMAS, J. 1989, p.84).

Dentro da ética habermasiana, o princípio de universalização “U” consiste numa validação intersubjetiva das normas morais. Cada sujeito precisa sustentar suas pretensões normativas para que elas obtenham o reconhecimento de todos os outros indivíduos e possam se tornar universais. No discurso prático, a norma controversa somente obterá reconhecimento se tiver a orientação deste princípio “U”. Adotando este processo de validação, a pretensão normativa passa a valer como norma moral universal.

O princípio de universalização “U” é o princípio moral da ética discursiva, fazendo com que as normas morais tenham o reconhecimento de todos os concernidos envolvidos na argumentação. Este mesmo princípio será a regra que torna válido o discurso prático concebido dentro da racionalidade ético-comunicativa. Ele garante que este discurso prático seja conduzido sem qualquer coação, prevalecendo, nesse caso, a coação do melhor argumento. A universalização das normas afeta a todos os que se envolvem em uma determinada comunidade, desde que os interesses de todos sejam plenamente satisfeitos. A escolha das normas válidas para determinada comunidade é alcançada por este princípio de universalização. No discurso prático, o consenso não é dado, ele necessita ser fundado por meio do princípio de universalização. A validação das normas é o que gera o consenso,

satisfeito plenamente pelo princípio de universalização, enquanto regra da argumentação moral.

É a partir de “U” e “D” que a ética do discurso pode fazer referência aos juízos morais, com remissão a normatividade, desenvolvendo estes juízos morais. Na visão de Habermas, o que parece acontecer na ética do discurso é uma construção da capacidade de reflexão, onde o indivíduo parte de um agir intuitivo para um discurso racional, motivado pelas pretensões de validade presente no discurso prático. O que antes era visto como um “fato”, agora deve ser visto como uma possibilidade que pode ou não ser válida de acordo com o entendimento mútuo. Ou seja, as normas habitualizadas passam por uma regularização. “De um só golpe, o mundo social das relações interpessoais legitimamente reguladas – mundo esse ingenuamente habitualizado e reconhecido sem problemas – se vê desenraizado e despido de sua validade nativa” (HABERMAS, J. 1989, p.156).

Com este estado do indivíduo no processo do discurso, ele escapa da ingenuidade do mundo cotidiano. “A luz das pretensões de validade hipotéticas, o mundo dos estados de coisa existente é teorizado, o mundo das relações ordenadas de maneira legítima é moralizado” (HABERMAS, J. 1989, p.195). Por via da problematização, as certezas encontradas no mundo social e no mundo da vida são eliminadas e aparecem normalizadas por uma interação de pretensões do agir, guiado por princípios, tornando-se abstratas. A passagem de um juízo moral, guiado por princípios, é somente um primeiro passo para o indivíduo se desprender do mundo tradicional. Este princípio precisa ser encontrado dentro do âmbito da própria argumentação. A força de justificação do processo discursivo está no resgate das pretensões de validade normativa, procurando marcar presença no agir comunicativo. A busca de um “ponto de vista moral” não deve ser seguido de controvérsias, mas sim na reciprocidade do agir orientado para o entendimento mútuo. Assim, podemos dizer que a formação da moral, fundamentada na ética do discurso, vale-se, desde o início, da busca do entendimento mútuo lingüístico.

2.4. Das divergências de fundamentação moral entre Habermas e Tugendhat

Como vimos anteriormente, uma das éticas que se liga expressamente à racionalidade – não ligado à relação sujeito-objeto - é a ética discursiva de Habermas; por outro lado, temos a proposta semântica de Tugendhat, que busca não aceitar a relação entre moral e razão. A primeira defende o sentido cognitivo da ética e a última um caráter volitivo.

Habermas defende o sentido cognitivista da ética do discurso contra as objeções dos céticos, tentando fundamentar os mandamentos e normas morais através da argumentação. Toda ética cognitivista contesta a idéia de que a razão somente pode interferir sobre questões de verdade. Sobretudo desde Kant, e agora em Habermas, a abordagem do cognitivismo está mais presente, admitindo poder chegar à conclusão das normas morais pelo auxílio da razão como meio para que um fim tenha aceitação universal. Ao invés de se admitir que a razão somente pode interferir sobre asserções, que para os não-cognitivistas são as únicas pretensões possíveis de verdade ou falsidade, o cognitivismo visualiza a possibilidade de demonstrar racionalmente juízos e normas morais como verdadeiros e falsos por meio da argumentação. Para Habermas, uma pretensão somente terá validade se ela for proferida em um discurso real, legitimamente mediado. Isso começa a provar duas posturas completamente opostas. Uma defende que é possível também validar normas e mandamentos morais por meio da razão, e outra, que somente são passíveis de verdade ou falsidade pretensões que se referem a asserções, ou aquilo que podemos provar empiricamente.

A ética do discurso é vista por Habermas como sendo uma das mais promissoras da atualidade, o que o leva a fazer um debate com os não-cognitivistas na tentativa de poder fundamentar sua ética apoiada em razões. Ernst Tugendhat, por sua vez, não concorda com o procedimento adotado por Habermas de fundamentação moral. Para ele, a fundamentação da moral nada tem a ver com o uso da razão, não é algo cognitivo, mas volitivo. E ele conclui isto através de uma análise semântica dos juízos morais. O objetivo, neste momento, é compreender os pressupostos implícitos na ética tugendhatiana, estabelecendo um contato com a ética habermasiana, apontando suas divergências em relação ao fundamento da moral.

2.4.1. Acesso cognitivo a moral

Na ética do discurso, defendida por Habermas, falante e ouvinte erguem necessariamente duas pretensões de validade, ou seja: a verdade e a retitude, que especificam o mundo comunicativo em oposição ao mundo estratégico. O verdadeiro objetivo explorado pelos participantes de uma ação comunicativa, pensa Habermas, é a motivação racional do melhor argumento. Estas pretensões podem ser resgatadas discursivamente e passam a valer após o acordo tanto para o falante quanto para o ouvinte.

Habermas defende que:

Graças à base de validade da comunicação voltada para o entendimento mútuo, um falante pode, por conseguinte, ao assumir a garantia de resgatar uma pretensão de validade criticável, mover um ouvinte à aceitação de sua oferta de ato de fala e assim alcançar para o prosseguimento da interação um efeito de acoplamento assegurado a adesão (HABERMAS, J. 1989, p.80).

Com referência as pretensões de validade aqui mencionadas, constata-se que a verdade cumpre a tarefa de completar e demonstrar a existência de um estado de coisas, assim como a retitude das ações completa a norma. Neste sentido, há, para Habermas, uma assimetria entre estas duas pretensões de validade. Estas divergem, pois uma pretensão de verdade não existe sem um ato de fala, e sua base reside antes de tudo nas normas. Ou seja, a pretensão de validade normativa está, desde o início, relacionada com a realidade social. Inversamente, a pretensão de verdade refere-se, única e exclusivamente, a estados de coisas ou ao mundo objetivo.

O verdadeiro objetivo das pretensões de validade normativa é confirmar um acordo entre os envolvidos na argumentação. Admite-se, neste caso, uma validade social das normas, que é resultado de uma motivação intersubjetiva que passa ser possível de reconhecimento. Toda norma moral, verdadeiramente reconhecida, é aceita quando o falante utiliza-se de razões convincentes, que levam o ouvinte a concordar com suas proposições. Dessa forma, Habermas pensa que os juízos morais podem ser validados pelas condições próprias do discurso prático, já juízos empíricos podem ser validados por discursos teóricos.

Toda argumentação moral depende, necessariamente, da introdução de um princípio que possa levar determinada norma a ser aceita por todos os demais envolvidos, isto é, passa a ser universalizada. Kant já havia proposto tal fundamentação. Para ele, o que tornaria um juízo moral universalizável era o Imperativo Categórico. Kant priorizava tornar a norma válida não apenas para um sujeito, mas que esta pudesse ser praticada por todos. O grande problema encontrado pelo Imperativo Categórico era que as normas, no momento de sua aplicação, entravam em contradição. As normas para Kant deveriam experimentar a vontade universal. Toda norma inválida deve ser deixada de lado. A possibilidade de universalização das máximas expressa que “as normas válidas tem que merecer o reconhecimento por parte de todos os concernidos” (HABERMAS, J. 1989, p.86). Com o princípio de universalização, ‘todos’, e não ‘alguns’, devem participar da argumentação e aceitar as normas como válidas, bem como aceitar as conseqüências e efeitos colaterais por eles promulgados. O princípio “U” de Habermas é introduzido como uma regra de argumentação que possibilita o acordo em discursos práticos, e “é só com a fundamentação desse princípio-ponte que podemos dar o

passo para a ética do discurso” (HABERMAS, J. 1989, p.87). Fica evidente, desse modo, que “U” é o meio possibilitador da ética do discurso, tendo seu início já com as pretensões de validade normativas.

Inversamente a Kant, Habermas não aceita o discurso monológico. Para ele, a universalização de um juízo moral deve ser feita dentro de uma argumentação, onde as normas são reflexivamente aceitas por todos os concernidos. Toda norma problematizada deve ser intersubjetivamente resgatada. Ou seja, um acordo onde prevalece a vontade comum dentro de uma argumentação real. É nesse sentido que o Imperativo Categórico de Kant sofre uma mudança: “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” (HABERMAS, J. 1989, p.88). O objetivo, agora, não é mais o que eu quero, mas o que ‘todos’ querem que se torne uma norma universalmente aceita através da argumentação. A argumentação é o critério de fundamentação das normas que passam a valer moralmente entre os indivíduos.

Fatos como estes, que envolvem a moral, nunca podem ser decididos sem argumentação. O discurso é, para Habermas, o auge da fundamentação dos juízos morais. Nenhum juízo moral pode ser válido, ou aceito eticamente, sem que ele passe pela aprovação de todos os envolvidos em tal contexto. A necessidade de uma regra básica de diálogo possibilita a fundamentação normativa dos juízos moralmente válidos.

Dois critérios são imprescindíveis, segundo Habermas, para que a ética do discurso seja possível: “(a) que as pretensões de validade normativa 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” (HABERMAS, J. 1989, p.88-89). Estas duas posições de Habermas são colocadas em cheque por Tugendhat, que não admite o sentido cognitivo e discursivo da ética.

2.4.2. Habermas e Tugendhat: o acesso cognitivo e volitivo da moral

Para Tugendhat, o discurso se justifica pela capacidade de participação e não de um conhecimento. Ou seja, no discurso, segundo Tugendhat, todos têm as mesmas chances de participar e as razões da argumentação são dadas pela necessidade de argumentar e expor seus motivos. Tugendhat distingue regras semânticas de regras pragmáticas. Para provar a validade

de uma proposição basta uma análise semântica. A fundamentação dos enunciados é um assunto monológico, ou seja, todo sujeito capaz de agir poderá compreender, através de uma interpretação semântica, o sentido da pretensão proposta. Nesse caso específico, não é necessário nenhuma organização intersubjetiva, mesmo existindo a troca de argumentos – a participação. Habermas não aceita, em hipótese alguma, essa abordagem semanticista, pois muitos exemplos elementares não geram controvérsias. O que gera problema são as controvérsias substanciais, que exigem efetivamente uma comunicação para validar a pretensão de verdade.

Tugendhat parte da idéia de que os discursos práticos servem para que as pessoas sigam uma intenção ou um modo de agir. Participo da argumentação quando eu tenho boas razões, ou interesses, ou quando é bom para mim validar determinados fins. Não se trata mais de “uma questão de argumentação, mas de decisão, não tem já um caráter cognitivo, mas volitivo” (TUGENDHAT, E. 1988, p. 131). O que fundamentamos com a proposta de Habermas é o *motivo* para aderirmos a uma práxis subjetiva. A fundamentação de normas dá-se pela aplicação de certas regras, logo não é um processo comunicativo, mas semântico. Segundo Tugendhat, não se trata de uma fundamentação normativa, mas de uma participação no poder, decidindo o que é e o que não é permitido. Certamente, pensa Tugendhat, queremos chegar a um acordo racional que é necessariamente pragmático, mas nada tem a ver com razões e sim com a vontade. É um problema basicamente de justificação. Para Habermas, o que Tugendhat quer fazer é separar as condições de validade à uma análise semântica das regras do Discurso a se analisarem pragmaticamente. Tugendhat “priva a validade da norma de seu sentido cognitivo e insiste, no entanto, na necessidade de justificar as normas” (TUGENDHAT, E. 1988, p. 95). No caso do predicado ‘igualmente bom para todos’, admitido como uma condição semântica, Tugendhat necessita fundamentar que as normas que aceitam esse predicado devem ser justificadas, ou seja, que os envolvidos dêem boas razões. E isso o faz voltar ao problema de fundamentação do princípio de universalização. O problema de Tugendhat encontra-se na falta de uma teoria normativa, diz Habermas. O significado semanticista do predicado ‘igualmente bom para todos’ deveria ser esquecido, sendo explicado através da argumentação do Discurso prático. O que Tugendhat faz é privar a norma de seu conteúdo cognitivo, mantendo-lhe apenas um sentido volitivo.

Tugendhat parte, portanto, da compreensão dos significados das proposições morais para esclarecer o conceito moral. Ou seja, seu objetivo é dar um acesso semântico para a

moral¹⁶. O problema em destaque é de como fundamentamos o critério fundante da moral. Referindo-se a experiência empírica, a primeira pergunta é: qual o critério de fundamentação? A resposta mais adequada seria a experiência. Mas a fundamentação deste critério é dada pelo significado de uma proposição empírica. Diz Tugendhat, que o nosso problema é outro, não é empírico e sim moral. A experiência dá o critério de fundamentação das proposições empíricas. A linguagem é uma forma de expressar tal experiência, mas nunca será uma possibilidade de fundamentação empírica. Toda reflexão filosófica necessitou da linguagem para expressar suas proposições, mas quando direciona-se para a fundamentação destas proposições a análise semântica é imprescindível. Explica Tugendhat, que a análise semântica caiu em descrédito em grande parte dos filósofos morais. Habermas, por exemplo, coloca a característica das orações morais somente no ‘dever’ que deve ser expresso em proposições normativas. Tugendhat é contra essa idéia, pois Habermas esquece pelo caminho o ‘bom’. O ‘bom’ e o ‘dever’ foram o critério de análise de toda filosofia moral. Segundo Tugendhat, não temos uma única resposta para a moral. Para ele, não importa a pergunta o que é Moral? Mas, o que entendemos por moral? Cito Tugendhat: “[o moral] é essencialmente vago, não tem perfis definidos, é inevitável que sempre se de algum aspecto de nossa confusa compreensão prefilosófica da ‘Moral’ que equivoque de uma ou outra forma o nosso conceito filosófico” (TUGENDHAT, E. 1988, p. 75). Por outro lado, deve-se investigar as conseqüências, os benefícios e os prejuízos.

O que Tugendhat pretende fazer com a análise semântica é explicar a palavra ‘moral’ e também detalhar as interferências da palavra ‘bom’ e ‘dever’. A moral nunca deve ser a análise última; o ‘bom’ e o ‘dever’ são utilizados em expressões lingüísticas e remetem a uma determinada proposição. Ele procura detalhar e explicar o que a palavra ‘bom’ expressa em um determinado juízo moral. Destaca a função das palavras ‘bom’ e ‘dever’ nas expressões morais, já que estas são possíveis através da linguagem. Sua pretensão é colocar alguma ordem onde não existe ordem. No caso da palavra ‘bom’, vários são seus significados, nos que diz respeito aos juízos de valor. Ela pode expressar meio e fim (se quer emagrecer, é bom comer menos), pode ser um advérbio (conveniente), ou pode ser um adjetivo atributivo (bom jogador, boa caneta, etc). Quando preferimos algo que é ‘bom’ então podemos dar a ‘bom’ uma fundamentação. Não há necessidade de uma comunicação. Tenho motivos para achar determinado objeto ‘bom’ para mim. Quando eu prefiro uma coisa ao invés de outra estou me referindo a uma norma, que é melhor e, por isso, seria um absurdo, diz Tugendhat, eu não

¹⁶ Nos dizeres de Rawls: “o acesso semântico nos separou da problemática substancial da filosofia moral” (TUGENDHAT, 1988, p. 69).

almejá-lo, “seria irracional não preferi-lo” (TUGENDHAT, E. 1988, p. 79). No caso da moral, uma norma é ‘boa’ quando não se refere a este ou aquele fim, ou a esta ou aquela pessoa. Mas não quer dizer, com isso, que praticar um ato imoral seja algo irracional. Segundo Tugendhat, nada tem a ver a relação entre razão e moral. Se levar em conta uma ação racional – medida pela razão – direcionada a uma fundamentação, todo falante que não apresentar as razões propostas está agindo fora do racional, ou seja, agindo de forma irracional, isolado das razões propostas. Para Tugendhat, é uma idéia absurda, pois, “sem as normas racionais podemos chegar ao mesmo resultado” (TUGENDHAT, E. 1988, p. 83). O ‘bom’, por exemplo, já está fundamentado, já sabe o indivíduo o que é ‘bom’, ou o que é melhor para ele. Por outro lado, Habermas, através da análise pragmática, propõe o seguimento de regras que tornem possível o Discurso para alcançar um acordo moralmente válido. Neste sentido, Habermas admite que é possível fundamentar as normas morais por meio de um princípio-ponte, via argumentação. Tugendhat rechaça essa idéia. Buscar um complemento entre normas morais e normas racionais é um fracasso. As normas morais não estão ligadas às normas racionais, no que diz respeito à sua fundamentação. Necessariamente a moral se expressa em juízos e estes exigem uma fundamentação. Talvez, pensa Tugendhat, eles possam ser fundamentados em normas sociais, podendo obter neste caso perspectivas de êxito. Mas surge uma pergunta interessante para Tugendhat: “O que pode significar, em geral, fundamentar uma norma de qualquer tipo?” (TUGENDHAT, E. 1988, p. 87). Para o autor, “as normas sociais em sentido estrito mostram estar necessitadas de fundamentação, por que os indivíduos estão submetidos a elas de uma vez por todas mediante sanções” (TUGENDHAT, E. 1988, p. 89). Para ele, é possível distinguir a fundamentação da verdade e questões de retitude. Neste caso, Habermas, diz que Tugendhat, não consegue distinguir questões de moralidade de questões que representam uma vigência social. O que realmente fundamentamos é o motivo de termos que aderir a uma certa ação subjetiva. (1) Somente o indivíduo aceitará a norma quando ele entender que sua validade é boa ou melhor que outra. Mas esta norma é boa para todos? Tugendhat limita-se ao uso da palavra ‘bom’, afirmando que ela não possui um único predicado. Afirma ainda que “O uso absoluto da palavra ‘bom’ não parece tem na linguagem uma significação unívoca” (TUGENDHAT, E. 1988, p. 92). (2) A fundamentação da norma não se refere quando ela é boa para todos os indivíduos, mas quando ela é boa para a comunidade de todos os indivíduos. Pensa Tugendhat, que “os indivíduos existem para a comunidade, e não o contrário. A comunidade se forma como um organismo e os indivíduos são seus órgãos” (TUGENDHAT, E. 1988, p. 93). (3) Tugendhat destaca também uma concepção utilitarista do

‘bom’, no sentido de proporcionar bem estar em igual distribuição. A pergunta que se deve fazer é: qual o motivo que podemos ter para submetemo-nos as normas?

A fundamentação moral é dada em Habermas pela comunicação. No entendimento, o uso da linguagem é um uso pragmático, livre de coações, onde o falante e ouvinte conseguem criar um consenso universal. Segundo Tugendhat, Habermas coloca as regras semânticas dentro da análise pragmática, ou seja, as regras semânticas são comunicativas. Para Tugendhat, as regras semânticas não dependem do uso comunicativo, pois elas têm a função de demonstrar o significado lingüístico das palavras e orações. Neste caso, elas podem ser expressas pelo pensamento, sem que aja falante e ouvinte e com isso tenha-se uma expressão lingüística.

Tugendhat entende o comunicativo como sendo uma exigência recíproca da norma. Ela deve valer para todos da mesma forma – convicções morais de uma comunidade. A razão esta embutida dentro de uma comunidade ideal de fala, o que estabelece racionalidade ao consenso. Por mais que pessoas troquem argumentos em uma comunicação beneficia-se uma pessoa. O que leva um indivíduo a aceitar uma norma não é a fundamentação dessa norma, mas uma práxis comum, ou seja, é um motivo. No caso do predicado “igualmente bom para todos”, fundamentado por Habermas através do consenso, Tugendhat tenta dar um sentido semântico. “Até onde chega uma justificação mediante razões [*gründe*], permanecemos na dimensão semântica e, tão pouco como parece algo irredutivelmente comunicativo, não se trata já de uma questão de argumentação, mas sim de decisão, não tem um caráter cognitivo, mas sim volitivo” (TUGENDHAT, E. 1988, p. 131). “Chega a conclusão de que a teoria do consenso é inaceitável como uma teoria da fundamentação” (TUGENDHAT, E. 1988, p. 132). Habermas rebate esta crítica dizendo que Tugnedhat cai, em última análise, em uma posição cética, pois ele não sabe responder adequadamente porquê as normas morais podem ser explicadas por razões. Para Habermas,

(...) o que de fato se exprime na validez deôntica 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 aprendido **cognitivamente** (HABERMAS, J. 1989, p.95).

As afirmações feitas por Tugendhat demonstram que as normas morais não podem ser compreendidas como regra da razão e entende as tentativas de Kant e Habermas fracassadas, apesar de assumir certa identidade com a justificativa de fundamentação da ética do Discurso.

O que Tugendhat conclui, ao analisar a teoria discursiva de Habermas, é que a sua proposta não é moral, mas política.

Na concepção de Habermas, a tentativa de Tugendhat está em querer separar o sentido semântico do sentido pragmático, tornando a justificação das normas um processo contingente, desligado de toda referência à validade. Quando a disputa entre proponente e oponente se desvincula de razões, a qual busca a validade das normas, “a validade deontológica é privada de seu sentido autônomo” (HABERMAS, J. 1989, p.95). Afirma ainda que “a validade normativa é erroneamente assimilada ao poder imperativo” (HABERMAS, J. 1989, p.95), estratégia que continua sendo seguida por Tugendhat. A validade de uma norma não pode ser separada do seu sentido cognitivo, pois no caso do predicado ‘igualmente bom para todos’, Tugendhat precisa fundamentar porque as normas que merecem este predicado precisam ser justificadas. A justificação remete a idéia comunicativa de que os concernidos devem dar boas razões e obterem uma linha de ação comum, ou seja, dar boas razões aos enunciados. Para a aplicação do predicado, acima proposto, a argumentação do Discurso prático deve ser a regra predominante.

O debate a cerca da razão ligada a moral tomou proporções com maior relevância a partir de Kant, com o uso do seu Imperativo Categórico. Na tentativa de tomar a moral um fato racional, movido pelo conhecimento do sujeito, Kant reacendeu o debate sobre este problema. Por sua vez, obteve adeptos. Entre esses adeptos destacamos Habermas, mas com uma nova reestruturação. Essa análise da razão à moral continua sendo cognitivista, o que muda é a transformação de uma análise subjetiva para uma análise intersubjetiva. Para Habermas, esta análise acontece dentro de uma racionalidade comunicativa de Discurso prático. Habermas justifica sua proposta ética na capacidade dos indivíduos argumentarem através de razões, e assim, levar o diálogo a um consenso universal. Tugendhat parte do pressuposto de que juízos morais são fundamentados não por via do conhecimento, mas pelo motivo que cada um tem em aceitar determinada norma. Segundo ele, devemos analisar o significado das palavras e expressões proferidas, ou seja, não se trata de uma regra comunicativa, mas sim, semântica. O indivíduo não necessita de razões para escolher a melhor ação, é uma questão de vontade. Pela análise de Tugendhat, não é possível uma fundamentação da moral a partir de razões. Todo sujeito leva consigo uma linha de conduta, não é algo dado por outros. Ele já entra na participação – troca de argumentos – com suas próprias convicções, e se resolver aceitar alguma outra linha de ação é por que lhe trará

benefícios. Tugendhat aceita o conteúdo proposto por Habermas, mas sua dúvida perpassa a fundamentação da razão através da comunicação.

Assim, Habermas diria que isso não se trata de uma ação comunicativa, pois para ele a ação do indivíduo nunca deve priorizar um fim particular, mas a norma deve valer para todos da mesma forma. Compreende-se um uso estratégico da argumentação que neste caso não serviria como ação moral. A grande crítica que Habermas faz a Tugendhat é o fato de ele não admitir o caráter pragmático da moral e ter que justificar sua regra semântica a partir da argumentação.

3. TUGENDHAT E O PROBLEMA DA MORAL

No início da primeira lição do livro “*Lições sobre ética*”, Tugendhat propõe esclarecer o tema da *ética* definindo-a como um “fenômeno da moda” percebido nas mais diversas áreas da sociedade, ou seja, tal tema não existe somente nas discussões entre filósofos, mas está presente também nas escolas, famílias, locais de trabalho, etc, o que parece levar a uma reflexão sobre os valores humanos. Mas será que este é realmente o papel da ética? Para Tugendhat tudo indica que sim. Em qualquer relação social, ou política, existe a necessidade de um julgamento sobre o comportamento moral. Não basta apenas uma relação de Poder. É necessária também a moral. Para ilustrar isso, Tugendhat destaca alguns casos dos quais ela deve fazer parte, tais como:

uma lei de imigração limitada ou ilimitada, a questão do asilo, os direitos dos estrangeiros, a questão sobre se e em que medida nos deve ser permitida a eutanásia e o aborto; os direitos dos deficientes; a questão de se também temos obrigações morais perante os animais, e quais. Acrescentam-se aqui as questões ecológicas e da nossa responsabilidade moral para com as gerações que nos sucederão. Uma nova dimensão moralmente desconcertante é a da tecnologia (TUGENDHAT, E. 1996, p. 12).

Além dessas questões eu queria destacar os casos de discriminação racial e sexual, bem como os direitos dos cidadãos que se inserem nos grupos ditos de minoria, como homossexuais, negros, entre outros. São casos com os quais a ética contemporânea deve se preocupar. Ela diferencia-se da clássica (ética aristotélica) e moderna (ética kantiana), para as quais as inquietações concentravam-se em suas respectivas épocas, enquanto a “nova ética” deve se preocupar com um tempo futuro, ou melhor, com as gerações futuras. Para Tugendhat, as práticas humanas atuais, além de serem passíveis de um julgamento moral em sua época,

podem ser visualizadas como boas ou más também no futuro. Um exemplo desse julgamento é a poluição e o desmatamento, responsáveis pelo aquecimento global, visto com preocupação por ambientalistas e cientistas.

Assim, como Habermas, Tugendhat quer encontrar seu critério para a fundamentação moral, ou um critério plausível. Um dos critérios decisivos que conduzem Tugendhat ao caminho de uma fundamentação está no declínio de uma fundamentação religiosa na vida das pessoas. A pergunta que ele se faz é: “como podemos, como devemos nos posicionar em relação à ética, depois que a fundamentação religiosa deixou de existir?” (TUGENDHAT, E. 1996, p. 14). A busca por uma fundamentação ética começa pelos juízos morais que expressam um agir bom ou mal, o que pode ou não ser praticado. Nestes casos, os juízos morais não poderão ser fundamentados empiricamente. A experiência de uma determinada ação não pode ser julgada boa ou má. O que poderá ser julgado empiricamente é a consideração de um determinado grupo, ao admitir certa ação como boa ou má. Como indivíduos, pertencemos a uma determinada cultura e com isso, não podemos deixar de enunciar juízos morais, seja qual for a questão. O que deve ficar claro é que nenhum dos juízos morais que emitimos poderão ser julgados empiricamente. Esses juízos devem, então, ser *a priori*, assim como pensou Kant? A princípio, a idéia que Tugendhat tem de Kant é que sua fundamentação ética é fracassada e, por isso, cria-se um grande dilema. Este dilema reside no fato de Tugendhat não admitir nem uma fundamentação empírica e muito menos uma fundamentação *a priori*. Uma possível saída encontrada por ele é dada pela teoria crítica da sociedade — assim como o fizeram Adorno e Horkheimer — que considera os juízos dentro de um determinado contexto econômico-social. Um juízo moral pode ser julgado apenas normativamente, ou seja, moralmente. Teoria que Tugendhat também rejeita, pois não a compreende como passível de fundamentação, como ele mesmo declara:

Isto significa que a exibição de uma conexão empírica entre um determinado juízo moral e certas condições econômicas, em verdade remete a uma crítica normativa, mas que em si e por si ela jamais pode contê-la. Um juízo moral pode ser criticado normativamente apenas por um outro juízo moral (TUGENDHAT, E. 1996, p. 16).

Neste sentido podemos observar que as análises empíricas feitas pelos críticos da sociedade não podem ter relação com os juízos morais elaborados normativamente, visto que estes últimos fazem parte da ética. Tugendhat considera que juízos empíricos podem ser questionados moralmente na terceira pessoa, mas para tal crítica obter sentido normativo deverá julgar na primeira pessoa, assim como faz a ética. Sendo assim, a seguinte pergunta

reaparece: como podemos tomar conhecimento dos princípios morais se eles não podem ser nem empíricos e nem *a priori*?

Todos nós necessariamente julgamos moralmente, fato este tomado como parte do *sensu comum*, ou seja, se todos possuem um juízo moral sobre algo, então a moralidade se relativiza, não podendo eu considerar uma determinada ação boa ou má. A validade de um determinado juízo varia de pessoa para pessoa, entre grupos e culturas diferentes. Apesar disso, não podemos abrir mão de nossos juízos morais perante fatos e acontecimento que envolve nosso pensamento racional. Sem um juízo moral não haveria a preocupação com nós mesmos e tampouco com os outros. Tugendhat está preocupado com a fundamentação do juízo moral, mas seus argumentos para a fundamentação não têm como base uma ética tradicional. Na ética atual, a moral é concebida como algo simples e fácil de ser fundamentada, basta que os indivíduos se utilizem da razão ou ajam de acordo com as normas. Pensa Tugendhat que esse processo de fundamentação não deve ser tratado pela intuição despertada em certo caso, porém deve ser tratado formalmente, ou seja,

(...) antes de uma elucidação direta de um conceito determinado de moral, iniciemos com uma consideração prévia formal, na qual seja clarificado de antemão como deve ser entendido um juízo moral e com isto um conceito de moral em geral (TUGENDHAT, E. 1996, p. 27).

Tendo em vista o grande número de fundamentações morais que circulam em teorias diversas, Tugendhat vê a necessidade de fazer uma análise das diferentes posições morais, que propositalmente encaminham para uma fundamentação da moral. Esta será a principal tarefa empregada pelo autor para tentar esclarecer o fenômeno da moral.

O que vamos perceber é que a ética proposta por Tugendhat situa-se numa linha tênue, principalmente, entre o contratualismo e a ética forte de Kant, admitindo os motivos da ação (de ordem superior) como sendo a condição mais plausível de compreensão da moral. Sua ética não se liga a uma moral absoluta, como a tradicional, mas dá margem aos fundamentos e motivos, para avaliar as diversas posições da moral. A proposta ética de Tugendhat evidenciará que são os motivos que tornam o sujeito interessado em pertencer a uma comunidade moral, são os motivos que levam o indivíduo a agir moralmente. Este é o conceito que tornará sua ética diferente das demais éticas atuais, entre elas, a estudada anteriormente.

3.1. Um esclarecimento sobre o conceito de *moral* e *juízo moral*

Tugendhat tem a tarefa de definir, a partir deste momento, pela sua interpretação, o que é a moral e o que é um juízo moral, tendo como parâmetro o fato de que todas as pessoas devem entender tais conceitos. Para compreendê-los, será preciso perceber a moral como uma possibilidade de discussão com outros conceitos de moral¹⁷. Haja vista que o caminho para encontrar os conceitos de moral e juízo moral estão nas sentenças assertórias, que expressam necessariamente verdade ou falsidade, deve-se compreender os contextos no qual estão inseridos todos os grupos de indivíduos, formulando, conseqüentemente, juízos morais dignos de valor moral.

A tarefa primeira de Tugendhat é definir a moral sob uma perspectiva dos mais diferentes conceitos em que ela é expressa, através de juízos morais. Ao analisar as origens das palavras ética e moral, Tugendhat percebe que ambas são utilizadas por alguns autores como equivalentes; outros autores contemporâneos admitem, porém, algumas diferenças. Para Tugendhat, essas definições não têm muita importância, pois tanto a ética quanto a moral são utilizadas pela linguagem como termos técnicos. Suas etimologias remetem a algum comportamento que acontece de maneira comum entre os grupos, sendo a ética menos utilizada e mais difícil de ser compreendida¹⁸. Por isso, o autor pretende ressaltar que a compreensão da moral e dos juízos morais é desencadeada a partir das asserções práticas dos indivíduos, proferindo idéias e opiniões a respeito dos fatos e acontecimentos sucedidos. Tugendhat quer mostrar, necessariamente, como podemos justificar uma moral frente às várias morais surgidas em nosso tempo. Podemos conceder algum crédito a uma moral totalitária por meio de sua justificação? O fato é que estamos buscando sempre um juízo moral justo, e talvez seja por essa busca que se pode considerar a possibilidade de justificação de ações que tenham exigências recíprocas. A esse respeito, Tugendhat comenta: “juízos

¹⁷ Para Pinzani, Tugendhat compreende a moral como um conjunto de regras comportamentais baseadas sobre um mecanismo de pressão social, Tugendhat define a moral como um sistema de normas sociais nas quais nos encontramos por toda nossa vida, contrariamente aos sistemas de normas que regulamentam os jogos, ou determinados aspectos da nossa vida, como, por exemplo, as normas profissionais” (PINZANI, A. In.: DALL'AGNOL. D. (org.). 2007, p. 215-216).

¹⁸ Se fizermos uma investigação sobre conceitos etimológicos da ética e da moral entre os filósofos, podemos chegar à conclusão de que a ética nada mais é do que o estudos da moral ou dos juízos morais e a moral, os próprios juízos emitidos pelos indivíduos. E esta é necessariamente a idéia de ética que Tugendhat propõe como ele mesmo indica: “ética é, diferenciando da moral, compreendê-la como a reflexão filosófica da moral” (TUGENDHAT, E. 1996, p. 41). Mas, por outro lado, se fizermos esta mesma pergunta a um leigo, desapropriado dos conceitos filosóficos, teremos como resposta possivelmente que tanto a ética quanto a moral dizem respeito a uma determinada prática de ação. O que Tugendhat esta procurando fazer é uma compreensão da moral não a partir da palavra, processo já feito por filósofos e tradutores, mas a partir da forma como a pessoas ou grupos de pessoas se utilizam da moral como parâmetro para admitir suas ações ou juízos emitidos como bons e maus, verdadeiros e falsos, como corretos e incorretos.

morais são relacionados com razões, que precisam de justificação, não é um capricho e não deriva de uma analogia problemática com juízos fáticos, mas da própria necessidade de justificação inerente aos juízos morais” (TUGENDHAT, E. In.: BRITO, A. N. (Org 2007, p. 21).

As asserções lançadas pelos proponentes podem pertencer a duas formas de linguagem: a teórica e a prática. Por exemplo: na classe de palavras “ter de”/“dever”, a linguagem teórica pode ser a seguinte: a pomba *tem de* voar se eu a soltar; para a linguagem prática pode-se utilizar a seguinte asserção: se queres almoçar, *tens de* deixar teu trabalho mais cedo. O que se pode perceber é que a palavra “dever” é empregada – tanto no discurso teórico quanto no prático – como um “ter de” enfraquecido, um “ter de” que admite exceções” (TUGENDHAT, E. 1996, p. 38). Ou seja, a utilização de uma palavra como dever pode sofrer mudanças dependendo da forma com que dada pessoa se apropria de uma asserção, podendo dar a ela o caráter de um juízo moral ou apenas a emissão de uma fala sem qualquer fim moral. Muitas vezes, em uma asserção prática, vê-se a necessidade de um questionamento, devido ao não entendimento de tal proferimento, como por exemplo, as seguintes perguntas, referindo-se ao nosso segundo enunciado acima: “por que tenho que almoçar? E se não o fizer?” Todavia, perante um fato de humilhação, citado por Tugendhat, não é possível admitir um questionamento, pois o “ter de” se expressa como uma forma de agir moral: “isto tu não podes fazer; tu tens de cumprir tua promessa; tu simplesmente tens de”¹⁹. Também as palavras “bom” e “ruim” são empregadas em sentido relativos. O ditado popular “o que é bom para você pode ser ruim para mim” expressa uma possível relação objetiva; tem a ver com gosto, ponto de vista. Posso gostar da cor vermelha, porém, isso não quer dizer que minha irmã também goste da cor vermelha. Por outro lado, a palavra “bom” pode ser empregada em sentido absoluto, pois representa as características morais de uma cultura ou sociedade, como se pode verificar na frase: “humilhar alguém não é bom” ou “é ruim”. Não há necessidade de esclarecimento, foi convencido que é ruim. Com isso, Tugendhat revela que o emprego gramatical absoluto das palavras “ter de” prático e “bom”, no sentido de valor, são expressos da mesma maneira do que a moral, dado que ambos os casos expressam juízos morais. Nos dizeres do autor, “tu não podes fazer isso; isto é ruim; isto é imoral - tudo isso parece significar mais ou menos o mesmo” (TUGENDHAT, E. 1996, p. 39). Pode-se observar que

¹⁹ Quando você limita e não concorda com uma determinada prática, você é levado a emitir juízos que possibilitam justificar seus princípios morais, encontrados dentro de um determinado grupo de indivíduos. A única forma de podermos identificar os juízos morais e, conseqüentemente, definir a moralidade, é através da emissão de palavras que são necessariamente práticas e tem a função de legitimar uma postura boa ou má.

estes juízos morais fazem parte de uma convenção entre pessoas para terem uma vida social harmoniosa. Este acordo é o que Tugendhat chama de *contrato*.

Nos juízos morais que contém “ter de” ou “dever” nas asserções, constata-se a presença de uma espécie de obrigação: “Deves fazer isso; tens de fazer aquilo”, caracterizam-se como obrigações da morais, suscitando com isso uma reflexão filosófica em face ao caráter do dever. Sentenças desse tipo são decorrentes de uma determinada situação, que culmina na aquisição de um caráter moral, pois se a ação for praticada desta forma, então ela terá valor moral, estando condizente com as demais intenções. Tais juízos morais ou, as sentenças “ter de” ou “dever”, podem ser utilizadas como um modo de ser sem ao menos representar uma regra ou norma moral. A sentença “não deves te comportar assim” caracteriza-se como um juízo moral aplicado a uma ação indevida. A utilização de “ter de” ou “dever”, em uma linguagem gramatical, expressa ou uma virtude ou um vício. Essas expressões se encaixam dentro de uma situação adversa ou em determinadas maneiras de agir, podendo se transformar em regra.

Anteriormente, pudemos perceber nitidamente a diferença em teórico e prático. As próprias regras ou leis também podem ser teóricas ou práticas. Uma lei teórica dá-se pela realidade observada, como no exemplo a seguir: “a chuva tem de cair”. No entanto, na lei prática, a regra deve ser seguida, caso contrário, torna-se sujeito a apreciações negativas. Parece que, na prática das asserções, os indivíduos deverão obedecer às normas necessárias para haver valoração moral. O não seguimento de tais regras ou normas é passível de crítica. Essas regras auxiliam na definição do que pode ser considerada parte da moral, e o que pode fazer parte simplesmente de uma postura individual e solipsista. Tugendhat define para isso dois tipos de regras práticas: as regras da razão e as regras sociais (acrescento também as regras de jogo). Na expressão “seria razoável (ou bom) partir agora, se tu quiseses alcançar o último trem”, tem-se um caso de norma da razão, porquanto a prática dessa ação é necessária para o cumprimento do objetivo. Por ser uma regra da razão, o não seguimento de tal juízo expressa a falta de entendimento ao seguir uma meta. A regra tem a função de orientar a ação para o caminho da razão. É necessária, para uma atividade prática, a existência de uma máxima que ofereça um caráter de regra válida moralmente. Talvez as palavras de Tugendhat sejam mais precisas neste momento:

(...) a cada sentença “tem de” pertence um sanção, algo que seria negativo para aquele que age, caso ele não agisse assim. Não se pode ver que sentido poderia ter falar de uma necessidade prática (do “ter de” ou do “dever”), se a gente não colocasse em sua base esta sanção – neste sentido amplo. Portanto, é de se esperar

que o “ter de” das normas morais, gramaticalmente absoluto, é relativo no sentido de ser relativo a uma sanção (TUGENDHAT, E. 1996, p. 45).

Diferentemente das regras da razão, as regras do jogo indicam que se um jogador não aplicar as regras do jogo em suas jogadas, então ele não estará jogando o jogo, o que seria irracional. No exemplo citado por Tugendhat, eu não posso realizar os mesmos movimentos com os bispos e com as torres em um jogo de xadrez. Suas jogadas são inadequadas. Não é possível quebrar as regras. Se digo que determinado jogador não está seguindo as regras do jogo e este tenta questionar-me, então, teria a meu favor as regras que legitimam minha asserção ao adverti-lo em jogar conforme as mesmas. Ocorre que “aquele que não age conforme um norma social sofre uma sanção social” (TUGENDHAT, E. 1996, p. 48). Tais regras podem ser consideradas como sendo fundadas pela própria razão, pois remete à prática de sanções às ações.

Essas regras são convenções que orientam uma conduta comum. Uma ação é descartada quando ela não condiz com a prática geral, e isso já fornece motivos para se admitir um juízo moral como sendo fundado. Convencionamos o que é bom para nós, e todo fato que nos pode prejudicar é rejeitado. Contudo, não obstante todas as sanções, regras e convenções, abre-se, ainda assim, espaço para a relativização dos juízos morais de caráter prático.

Do mesmo modo como Tugendhat explica as expressões “ter de” e “dever”, como fazendo parte de um grupo de palavras, demonstraremos, agora, outro grupo de palavras destacadas pelo autor: “bom” e “ruim”.

Para dar início à investigação, Tugendhat formula o seguinte questionamento: “O que queremos dizer quando simplesmente dizemos que um ato ou comportamento é bom ou mau? (TUGENDHAT, E. 1996, p. 51). O fato é que, quando inferimos estas palavras, queremos expressar que um determinado ato ou nos agradou, ou não foi bem visto a partir de nossa concepção. É a forma que encontramos para aprovar ou desaprovar uma ação. Aprovamos ou desaprovamos. Em muitos casos, a palavra bom é expressa de forma objetiva, referindo-se a um determinado ser, não tendo a intenção de buscar junto a este um questionamento de seu juízo ou de sua definição de bom. Na expressão “estás bem”, quer-se saber sobre o sujeito, sobre sua situação. Para Tugendhat, em poucos casos o termo “bom” é empregado sem pretensão objetiva: a) quando se assume um postura subjetiva – bom para mim; b) ou quando usamos a palavra em resposta a um convite – sim, aceito, vou, etc. Ambos os casos não tratam de um julgamento se é correto ou incorreto, podendo provocar uma discussão. Assim como

uma escala de valores, pode-se aplicar um atributo a determinado objeto ou situação. Quando preferimos uma coisa a outra estamos atribuindo-lhe um valor, neste caso, o “bom”. Deparamo-nos com a seguinte reflexão: se o “bom” expressa esse valor, então podemos dizer que ele é digno do querer e por isso faz parte de um processo de fundamentação e, por conseguinte, de um agir racional, pois escolhe entre duas opções a que melhor lhe agrada, sendo, por exemplo, A melhor que B. O sujeito segue, nessa perspectiva, critérios motivados por um fundamento objetivo, ou seja, A lhe será mais útil e trar-lhe-á mais benéficos; logo, é bom para mim²⁰. Haveria assim uma definição gramatical absoluta ao termo “bom”?, pergunta Tugendhat.

Ao analisar as propostas de Kant e Hume, ele admite que não existe um significado absoluto de “bom”,

mas que este remete a um emprego atributivo preeminente em que dizemos que alguém é bom não como violonista ou cozinheiro, mas como homem ou membro da comunidade, como parceiro social ou parceiro cooperador. Isto significaria que “bom” neste sentido não está relacionado primariamente a ações, mas às pessoas (TUGENDHAT, E. 1996, p. 59).

Essa idéia faz parte de um processo de socialização em que o homem desenvolve suas capacidades e, para tal, deve estar consciente delas, ajudando-o em sua auto-estima. Estas capacidades são aprimoradas desde crianças e chegam ao auge na idade adulta, que é onde se desenvolve a consciência do bom cozinheiro, do bom músico, do bom advogado, etc, caracterizando assim minha identidade. A consideração “bom” ou “mau” se dá dentro de um determinado contexto de socialização. Somos peças - para peça Tugendhat utiliza o termo ente - que tem a função de cooperar para com os padrões estabelecidos pela sociedade, ou seja, nossas capacidades devem ser boas de acordo com o que é estabelecido como “bom” pela sociedade. Estes padrões estabelecidos são o que Tugendhat chama de normas morais, definindo o que é ser um “bom ente cooperador”. Nosso fracasso diante de nossas capacidades gera um sentimento de vergonha, para com o outro e para nós mesmos, pois minha habilidade não satisfaz o ideal de “bom” definido como norma pela sociedade,

²⁰ Os objetos possuem uma função — instrumental —, são-nos úteis e atribuimo-lhes valor devido às suas perfeições e compatibilidades referentes aos nossos interesses. Os seres humanos também são tratados objetivamente, mas sua distinção para com os objetos, são as habilidades – técnicas - que podem ser aprimoradas e modificadas. Julgam-se, neste caso, as habilidades de um músico, sua interação para com o objetivo proposto, não deixando de desempenhar uma função para a qual é exigido. A definição para a função dos objetos e para as habilidades humanas é pensada por Tugendhat como excelências, termo empregado pela tradição aristotélica e retomado por Von Wright no livro *“The varieties of goodness”*. O que se evidencia, nesses casos, são as preferências que os sujeitos têm por determinados objetos e habilidades humanas. Não existe, segundo Tugendhat, uma fundamentação, mas tão somente uma “excelência válida em geral”.

característica de um “ente cooperador”. O pensamento de Tugendhat é formulado da seguinte maneira: “nos juízos em que dizemos que pessoas e ações são boas ou más, julgamos as pessoas não relativamente a capacidades especiais, mas com respeito a esta capacidade central - [acréscimo meu] – o conceito de bom criado pela sociedade” (TUGENDHAT, E. 1996, p. 61).

Ao se levar em conta as capacidades de cada um e estas condizerem com as exigências sociais, então eu estarei formando minha consciência social. Isso que dizer que:

em primeiro lugar, o indivíduo assume em sua identidade (isto é, naquilo com o qual ele se quer entender) este ser-assim (*So-sein*), como membro da sociedade ou parceiro cooperador, a que pertence a escala do “bom” e “mau” entendidos de modo gramaticalmente absolutos; e, em segundo lugar, isto significa então que ele se entende como pertencente a uma totalidade de pessoas que, mediante a sanção interna da indignação e da vergonha, exigem reciprocamente umas das outras que estas normas constitutivas da identidade não sejam feridas (TUGENDHAT, E. 1996, p. 63-64).

Para pertencer ao mundo moral o indivíduo deverá atuar dentro das normas e regras, que definem para o social o que é “bom” e o que é “ruim”. O indivíduo deve desejar pertencer a sua sociedade, ou seja, o moral surge de uma internalização das sanções (normas e regras), ou simplesmente para evitar prejuízo em sua imagem social. Logo, para fazer parte do “cosmo moral” – expressão de Tugendhat – o indivíduo deve querer ser bom e atuar de acordo com o que é aceito como bom. O agir mal também pertence ao moral, dado que a ação má expressa necessariamente uma emoção e por isso é possível perceber o grau de relação que um ente tem para como seu “cosmo moral”.

Tugendhat acha louvável a investigação feita por Kant, mas acaba não concordando com ela, pois admite que não existe uma razão e que o “dever” é absoluto. No contratualismo pensado por Rawls, o elemento moral é o resultado de um contrato ideal, em que as condições sociais estão equilibradas, não havendo a necessidade de fundamentação. E é por isso, com efeito, que devemos admitir um conjunto de normas que possibilite a cooperação com outros e que nos conduzam ao entendimento. Essas normas fazem parte de uma cultura, as tão conhecidas regras de ouro. Por exemplo: “não faça aos outros aquilo que não quer que lhe façam”. Nesta regra estão implícitas expressões tais como: não prejudique o outro e ajude o outro – regras positivas -; não mentir e não faltar com suas promessas – regras negativas. O contrato proporciona um agir de acordo com a regra geral da moral; atuar em sentido negativo seria irracional porque, no fim das contas, eu estaria agredindo meus próprios interesses. É

neste último sentido que a razão deve atuar, apontando para as regras que têm característica de ação moral. O bom para mim é o bom geral, ou seja, a própria norma sendo seguida. Tugendhat vê neste momento uma falha na teoria contractualista, pois restringe as regras a um único grupo de cooperação e não atinge o nível universal encontradas nas morais tradicionais. Nesse contrato o indivíduo deverá seguir as regras que melhor lhe convém e, após aceitá-las, deverá aparentemente agir segundo elas, para não ser prejudicado pelos demais. Certas emoções decorrentes do seguimento ou não destas regras possibilitam o desenvolvimento de uma consciência, proveniente de suas próprias sensações internas, como por exemplo, a vergonha. De acordo com o contratualismo, essa consciência interna não pode ser fundamentada, visto que dentro do mundo social seria irracional eu não aceitar eventuais vantagens, e seria racional eliminar os resíduos de nossa consciência que nos fazem praticar sandices. A isso podemos associar as seguintes idéias de Tugendhat:

O característico determinante do contratualismo é que ele não tem um conceito de “bem”; constrói-se simplesmente na base do conceito relativo “bom para...”. Por isso é evidente que o contratualismo não designa absolutamente uma moral (TUGENDHAT, E. 1996, p. 81).

Para o contratualista as palavras não têm importância alguma, já que não podem ser tratadas como gramaticalmente absolutas e também devem estar livres de emoções morais. Dessa forma o contratualismo é uma “quase-moral”. “A quase moral contratualista permanece naturalmente sempre possível e necessária, uma vez que ela não pressupõe uma consciência. Pode-se assim dizer que ela é a moral daquele que não tem um sentido moral” (TUGENDHAT, E. 1996, p. 82). Talvez esta idéia possa ser interpretada do seguinte modo: por suas próprias motivações internas o sujeito age visando um interesse que, por sua vez, não tem a necessidade de ser moral. O fundamento do contratualismo se expressa no que é bom para o indivíduo e, para isso, ele deverá seguir as regras de cooperação, que é relativo para cada um. A tarefa do contratualismo é unir este *ser bom*, como um critério de ação para todos os seres capazes da mesma e que possam fazer parte de uma comunidade, formando assim uma identidade social, e poder acreditar que o “bom” possa ter um sentido universalmente válido. O constrangedor dessa teoria é que ela reconhece apenas direitos elementares. Por essa razão, Tugendhat considera esse conceito fraco no âmbito da moral, ao contrário de Kant, que compreende um conceito forte de moral, apoiado absolutamente no imperativo categórico. Vejamos com isso acontece em Kant e no contratualismo.

Os juízos morais da ética moderna são quiméricos, ou seja, alguns se apóiam na tradição e por isso são relativos, e alguns assumem a postura absolutista, como é o caso de Kant. Na tentativa de solucionar o problema do relativismo, Kant dá um sentido universal para o termo "bom", apoiado em um caráter racional, dado que o bom pode ser reconhecido por todos. Mas é possível um "bom" universalmente reconhecido? Tugendhat faz essa associação com a ética kantiana, pois existe uma pequena relação com a proposta contratualista de ética. No contratualismo a idéia básica é que eu me submeto às normas as quais eu quero que os outros também se submetam. Em Kant, as normas são estabelecidas racionalmente e são entendidas como imperativos, que devem ser praticados por todos universalmente. A diferença entre as duas posturas está no julgamento da ação. Aquela ação que eu considero não praticável em nível universal é considerada por Kant como intencionalmente má. Por outro lado, no contratualismo ela é entendida como inteligente, pois é boa para o agente. A racionalidade do contratualismo reside em eu aceitar das normas aquilo que me convém. "O contratualista supõe um cumprimento apenas instrumental (observa as regras para que os outros as cumpram com relação a mim). Kant, ao contrário, exige o cumprimento absoluto e a razão que dá é a seguinte: porque é bom" (TUGENDHAT, E. 1996, p. 89). Para evitar essa ação instrumental, Kant formula a segunda regra do imperativo categórico, onde o ser humano deve ser tratado como fim em si. Deste modo, o homem estará agindo cooperativamente para com os outros calcado na idéia de bem, entendimento que também é dado pelo contratualismo, como sendo a regra de ouro. "No contratualismo, a consideração de qualquer um não representa papel algum para a fixação das regras. As regras que valem são negociadas (implicitamente)" (TUGENDHAT, E. 1996, p. 90).

Ao admitirmos um conceito de bem temos necessariamente *motivos e razões* para aceitá-los. Por parte dos motivos podemos perguntar: por que nós queremos? E pela razão perguntamos: como fundamentá-lo? Pensa Tugendhat que o conceito de bem permaneceu camuflado na moral tradicional e na moral kantiana em suas fundamentações autoritárias do "ter de" e da "razão". O indivíduo somente conquistará autonomia quando o conceito de bem for apresentado como "possibilidade" e, ao refletir sobre isso, ele terá capacidade para escolher de qual comunidade moral ele vai participar e em qual vai cooperar. O que se pode compreender nesse processo analítico é que a relação entre a moral de Kant e a moral do contratualismo mostrou que a moral tradicional não pode ser um conceito plausível devido a seu caráter autoritário. E como veremos adiante, nem mesmo a moral Kant nem o contratualismo são, afinal, aceitáveis. Ora, não existe uma fundamentação simples para o

conceito de imperativo categórico. É neste sentido que aparece a idéia de um conceito admissível para a moral. Estamos habituados a fazermos tudo através de regras e normas, assim aconteceu com a moral tradicional e assim aconteceu enquanto éramos crianças, ou seja, somos comandados pelo princípio da autoridade. Por isso, sentimos a necessidade de encontrarmos algum princípio que nos oriente e nos forneça uma boa compreensão do bem e do mal, e não, entre todas as teorias, um conceito plausível. O que percebemos até agora é que o conceito de bem ficou escondido em uma moral autoritária do ter de (moral tradicionalista) e também no conceito autoritário de razão (moral kantiana). Em um conceito plausível da moral, juízos morais não devem assumir a idéia de qual é o melhor fundamentado, mas deve-se perguntar: “se enfim queremos nos compreender, primeiro, como membros de uma comunidade moral e, segundo, como membros daquela comunidade moral que é determinada através *deste* conceito de bem” (TUGENDHAT, E. 1996, p. 95-96). Para tornar aceitável essa idéia ainda precisamos nos perguntar se temos bons motivos para participar dessa comunidade moral. Com isso, Tugendhat quer mostrar que não existe um ter de absoluto, mas somente sanções internas da própria comunidade moral, as quais terão validade enquanto desejadas. O conceito de bem deve se apresentar como uma possibilidade. Como Tugendhat chega a essa idéia plausível?

Os filósofos antigos (Platão e Aristóteles) por não terem tomado conhecimento do problema da fundamentação racional dos juízos morais, e nem da autonomia, se perguntavam: quais os motivos que temos para ser e/ou agir moralmente? Apesar de importante, esse questionamento não satisfaz o objetivo do querer e do fundamentar moral. Tugendhat compreende os motivos através das seguintes questões:

que motivos temos de compreender-nos como membros da comunidade moral, isto é, que motivos eu tenho para compreender-nos como um dentre todos, que mutuamente se colocam exigências recíprocas com referência ao (ou a um) conceito de bem? Pode-se dizer que as duas perguntas têm o sentido: por que a gente não se quer compreender como egoístas? (TUGENDHAT, E. 1996, p. 98).

A motivação não diz respeito à primeira pergunta, mas somente no caso de as normas morais ter de valer para alguém. É um processo de aceitar ou não as normas e regras pertencentes a uma determinada comunidade que eu mesmo considero moral, estabelecendo um contrato. Este conceito de motivação é esclarecido por Tugendhat quando propõe três perguntas, visualizando o sujeito presente na comunidade moral:

1. Quero enfim compreender-me moralmente, quero que a perspectiva do bem seja uma parte de minha identidade?
2. Quero compreender-me na perspectiva desta concepção – concepção kantiana?
3. Quero agir moralmente? (TUGENDHAT, E. 1996, p. 99)

Uma resposta à primeira pergunta é que se não nos compreendermos como membros de uma comunidade moral, a aprovação, a crítica, os sentimentos morais desaparecem, seja qual for o indivíduo. A resposta para a segunda pergunta surge das razões e motivos de eu ter a capacidade de escolha entre, por exemplo, o egoísmo e o altruísmo. O egoísta escolherá o altruísmo como visão de seu bel prazer, ou seja, instrumentalizará o altruísmo para seu benefício próprio. Este é o conteúdo do imperativo categórico, mas em sentido formal. A resposta para a terceira pergunta se dará a partir das escolhas ao longo da participação do indivíduo na comunidade moral.

Sendo assim, como é admitido moralmente recusar a falácia naturalista, pois do ser não segue qualquer querer - o empírico jamais poderá ser a regra do meu querer - nos resta duas possibilidades para o fundamento das normas morais que há em nós: o *a priori* ou o querer. Contudo, tirando o *a priori*, nos resta apenas o “eu quero” apoiado em motivos. Desse modo, Tugendhat sugere as indagações a seguir:

quero fazer parte da comunidade moral?, deve ainda perguntar-se: quem afinal eu quero ser, em que reside para mim a vida e o que depende para mim disto, que eu me compreenda como pertencente à comunidade moral? (TUGENDHAT, E. 1996, p. 104).

Estes questionamentos são importantes, pois é característico do ser humano buscar sua própria autonomia a partir de seus desejos e escolhas tendo como reflexão o “eu quero” e o “eu tenho que”. Mas essas indagações que surgem dentro da comunidade moral tornam-se problemáticos, pois não são inatos, mas passíveis de acordo entre os outros.

Como forma de esclarecimento tratarei, a partir deste momento, das objeções de Tugendhat a Kant; em seguida, as objeções a Habermas, voltando na última parte para as considerações de Tugendhat e para sua proposta de compreender o problema da moral.

3.2. Objeções à ética kantiana

Tugendhat entende que o “livrinho”²¹ intitulado *Fundamentação da metafísica dos costumes*, foi uma das mais importantes obras escritas sobre ética, embora não aceite a idéia de uma fundamentação absoluta. Em sua sexta e sétima lição de seu livro, Tugendhat analisa a primeira e segunda lição da *Fundamentação*, pretendendo fazer uma interpretação sistemática da obra.

A primeira seção caracteriza-se por ser analítica, e logo de início, Kant comenta a respeito da boa vontade e admite que qualquer pessoa a possui, supondo que se tenha bom senso. Tugendhat afirma que, ao ligar esta proposição ou fundamento da moral, ela torna-se perfeitamente justificada. A forma com que esta proposição é analisada por Kant também é por Tugendhat, no que diz respeito as suas concepções de juízos morais, ‘ter de’, ‘bom’ e ‘mau’. Para Tugendhat, quando julgamos uma ação moral, julgamo-na pela sua vontade, pela intenção com que foi praticada, tanto no sentido restrito de Kant, quanto no acordo recíproco proposto por Tugendhat. Para evidenciar melhor essa idéia Tugendhat escreve:

Quando julgamos uma ação de modo moral, é a vontade determinadora da ação que nós julgamos moral. Se somos forçados a uma ação, ou se ela leva a conseqüências imprevisíveis, sobre as quais nossa vontade não tinha influência, não somos moralmente responsáveis por ela. Quando julgamos uma pessoa como pessoa e não em função desta ou daquela realização, é sempre sua vontade o que nós julgamos (TUGENDHAT, E. 1996, p. 112).

Pode-se demonstrar que a vontade em Kant como sendo verdadeiramente boa, forma o caráter, e o bom caráter se expressa como virtude²². Tugendhat declara que a virtude é um conceito fundamental em Kant. A única crítica que se poderia aplicar a Kant é a afirmação de que a boa vontade é a única coisa boa sem restrição, incitando uma noção de idéia de pureza e sem mistura. Um possível erro cometido por Kant é afirmar que a vontade, embora seja o bem máximo, “não é o único bem e todo (bem)”. Ele destaca que um bem maior do que a boa vontade é a “felicidade”. Seu bem moral é apenas uma parcela de um outro bem ainda maior. Para Tugendhat, a tentativa de Kant em justificar um bem maior à luz da idéia de bem moral e felicidade é um fracasso.

Ao iniciar o estudo analítico Kant substitui o conceito de boa vontade pelo conceito de dever, com o que concorda Tugendhat, pois está no conceito de dever a boa vontade sob certas

²¹ Na tradução portuguesa temos “livrinho”. Mas o termo alemão refere-se há um “livro pequeno”, e não como pode dar a entender em sentido pejorativo.

²² Vale ressaltar que, apesar de sua boa vontade, o homem tem a capacidade de poder não praticar atos virtuosos. Por exemplo: ao praticar atos respeitosos eu também poderei praticar atos desrespeitosos, pois estes atos dizem respeito a minha capacidade de utilizar-me ou não da minha boa vontade, ou de simplesmente de não ter respeito para alcançar meu objetivo, sendo que para isso tenho motivos e isso faz parte de minha natureza humana.

restrições. Estas mostram aos homens que podemos agir de outra forma. Em vista de sua motivação quando o homem age com uma vontade boa então ele age moralmente. Kant diferencia, em certa parte de sua obra, uma ação por dever e uma ação conforme o dever. Ao lembrar do exemplo de Kant em que o comerciante aplica o preço justo, Tugendhat afirma a posição do comerciante em agir conforme o dever, que é uma motivação contratualista, “ele quer aparecer de forma honesta, porque isto lhe é vantajoso” (TUGENDHAT, E. 1996, p. 119). Pelo meu motivo aparentemente honesto eu tendo para uma *quase-moral* e não para uma moral. Na aplicação de seus exemplos Kant estabelece um rigorismo, admitindo que a única possibilidade para agir moralmente é através de uma ação por dever em que o dever assume a forma de bem. O objetivo que leva Kant a aceitar o caminho do *por dever* como legítimo de moralidade é o fato de tratar o indivíduo como ser humano. Sendo assim, o dever torna-se o motivo da ação moral sob a forma de imperativos, descartando qualquer possibilidade de uma ação ser moral através de uma inclinação (afetiva)²³. Um comentário muito interessante a esse respeito é mencionado por Tugendhat, retirado de Schiller:

Tão certo quanto estou convencido (...) que a participação da inclinação em uma ação livre não demonstra nada sobre a pura concordância ao dever desta ação, assim eu acredito poder concluir justo daí que a perfeição moral do ser humano tão-somente pode resultar desta participação da inclinação em seu agir moral. Pois o homem não é determinado a executar ações morais individuais, mas a ser um ser moral (TUGENDHAT, E. 1996, p. 128).

Ou seja, o homem deve ser moral, mas para isso precisa abandonar suas inclinações (seu afetos). Ele deve ser moral por completo e não apenas em suas atitudes. Quando o moral se relaciona com o natural, a pessoa agirá de maneira espontânea, ao passo que sendo o moral desprovido de espontaneidade, a pessoa passará por ‘ridícula’ e ‘desprezível’. Todavia, há casos em que o moral não pode se harmonizar com os sentimentos sensíveis. Nesses casos eles devem funcionar como opostos, e isso passa a demonstrar a dignidade e o autodomínio e não apenas um jogo de forças. “Em geral vale aqui a lei de que o ser humano deva fazer com graça tudo o que possa fazer nos limites de sua humanidade, e com dignidade tudo aquilo, para cuja execução ele deve ir além de sua humanidade” (TUGENDHAT, E. 1996, p. 128-

²³ Este rigorismo é contestado por muitos filósofos, pois muitas vezes as inclinações podem fazer parte de nosso julgamento moral. Tugendhat cita o exemplo de Aristóteles dizendo que essas inclinações morais o ser humano não tem da natureza, ou de um pedido divino, mas tão somente de sua educação e socialização. Para justificar esse rigorismo, Kant admite que a razão por si só não admite que uma boa vontade ou o bom seja determinado por inclinação. No sentido de Aristóteles, essas inclinações eram inclinações de afeto. Para Kant o agir moralmente é determinado pela razão, em Aristóteles é uma parte de sua afetividade que constitui seu caráter moral.

129). Seu objetivo é mostrar que a motivação por dever ocorre em ambos os casos, porém, que o motivo determinante é sempre o moral. A motivação moral proposta por Schiller determina-se tanto pela afetividade quanto pela totalidade - uma relação entre razão e afetividade. Na visão de alguns filósofos, Kant caiu em um grande problema filosófico ao separar a natureza humana em duas partes, a sensitiva e a racional, ou seja, mesmo agindo moralmente há em mim o ser afetivo, que possui suas inclinações e paixões. Se fôssemos separados de nossas inclinações, talvez não tivéssemos a capacidade de ter um senso moral, não tendo o sentimento de reconhecer o outro como ser humano. Seríamos seres com falta de senso moral (*lack of moral sense*).

Outro problema que Kant não deixa plenamente explicado diz que: “Uma ação por dever tem seu valor moral, *não no propósito* (Tugendhat usa objetivo), a ser atingido por ela, mas na máxima, que a determina” (KANT, I. 1988, p. 30). Tugendhat vê problema no fato de que Kant não explicita plenamente a razão, ao negar que a ação moral não se realiza em seu objetivo — o fim —, mas em uma boa vontade. Tugendhat percebe que não há como não transferir valor moral para o fim da ação se a própria boa vontade legitima a ação como boa. Por conseguinte, se minha máxima estiver ancorada na boa vontade, então o objetivo da ação inclui moralidade. Talvez, o que Kant pretendia era fundamentar que uma boa ação caracteriza-se pelo valor da máxima do agente da ação, que tem como finalidade a prática de uma ação boa. O fim não poderia exercer valor moral se a minha máxima não fosse anteriormente boa. “(...) todo querer humano, antes mesmo de querer quaisquer fins determinados, e servindo de base a este respectivo querer, sempre já se decidiu por uma ou outra máxima fundamental (...) a da moral e a do amor-próprio” (TUGENDHAT, E. 1996, p. 134). Esse querer é um querer motivado pelas minhas próprias máximas com a finalidade de como eu quero me fazer compreender com minhas ações, o que tem aceitação por parte de Tugendhat.

O que este filósofo vê como resultado vazio é a idéia de formalismo aplicado ao querer geral quando a ação for praticada por dever. O abandono da ética teleológica pela deontológica (dever) fez Kant assumir o caminho do formalismo, dado *a priori*. Na segunda proposição do imperativo categórico pode-se perceber, segundo Tugendhat que as máximas têm como objetivo um fim, ou seja, o princípio moral indica tratar o ser humano como “fim em si mesmo”. Neste sentido, não se poderia admitir como o “querer em geral” tem um “princípio formal”. Para Tugendhat isso leva a um resultado vazio. Kant abandona a moral teleológica, mas mesmo assim considera que o ser humano deve ser tratado como fim.

Para tentar unir a primeira e segunda proposição, Kant elege uma terceira, para a qual o “dever é a necessidade de ação por respeito à lei”, fazendo o formalismo moral recair na lei. O dever aqui é entendido não como objetivo, mas como subjetivo (ação por dever).

A partir dessas proposições Kant entende ser possível legitimar o imperativo categórico como o conteúdo do moral. Contra o que se manifesta Tugendhat, que não aceita essa conclusão como válida, visto que não se sabe o que o “princípio formal do querer” quer dizer em geral, “de modo que não podemos ajuizar com que direito isto agora possa ser acolhido como equivalente no discurso sobre uma ‘universal legalidade das ações em geral’, e esta expressão é em si mesma igualmente ou ininteligível ou ambígua” (TUGENDHAT, E. 1996, p. 139). Outra arbitrariedade encontrada pelo autor esta na expressão “que eu também possa querer que minha máxima deva tornar-se uma lei universal”, Kant tenta resolver na segunda seção.

A primeira seção foi uma genial tentativa de fundamentar o imperativo categórico através de uma moral comum, pensa Tugendhat. Na segunda seção, o método adotado por Kant é o sintético, na qual o conceito *dever* tem de ser um resultado, “desde que se investigue suficientemente a faculdade da razão prática” (TUGENDHAT, E. 1996, p. 141). Kant compreende que tudo na natureza atua conforme uma lei. Nos seres racionais atuamos de acordo com a representação da lei moral, obtida por meio da razão²⁴. Se as ações seguem a lei então quer dizer que houve a aplicação da razão, “assim a vontade não é nada mais que razão prática” (KANT Apud TUGENDHAT, 1996, p. 141). Na interpretação de Tugendhat, racional não é somente a ação praticada, mas a lei propriamente dita.

Kant acredita poder, através do imperativo categórico, fundamentar o “bem irrestrito do moral” de maneira absoluta, admitindo que não há como a máxima se afastar dessa lei para ser boa ou moralmente correta e, finalmente universal. Entende Tugendhat que Kant fracassou em querer dar um conteúdo ao imperativo categórico de ordem da razão pura e de maneira absoluta. E a ética do discurso por adotar o mesmo procedimento também tende ao fracasso. Mas isso não quer dizer que este tal imperativo não tenha sentido.

Na primeira formula do imperativo categórico temos: “Age como se a máxima da tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza”; na segunda formula

²⁴ Da maneira como é entendida a razão em Kant, ela “assegura a unificação das regras do entendimento mediante princípios” (CAYGILL, H. 2000, p. 272). Kant afirma que em nenhum momento a ‘razão natural’, os ‘impulsos sensíveis’ e as ‘inclinações’, não poderão nunca conduzir o dever. Isso somente pode ser obtido pela razão. E é só pelo caminho da razão que a ação poderá ser livre e autônoma. Dessa forma, o sentido de razão introduzido por Kant como respeito à lei, no sentido de que meus sentimentos devem se adequar às leis da razão. Daí a comparação na *Crítica da razão prática*: “acima de mim como um céu estrelado; em mim a lei moral”.

lê-se: “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca // simultaneamente como meio”. Tugendhat questiona como Kant chega a esta segunda fórmula e como ela se relaciona com a primeira?

Para este último, o “conceito fundamental desta fórmula e que não ocorre nela mesma, é o de fim em si mesmo” (TUGENDHAT, E. 1996, p. 151), sendo ele próprio um não-conceito. Na primeira seção, Kant argumenta que é impossível a ação por dever atingir seu valor moral com base em fins, mas logo após, na segunda fórmula, ele explica que um fim pode ser dado através da simples razão. Outro questionamento que Tugendhat faz a esta segunda fórmula é o seguinte:

O que temos de nos representar sob um fim objetivo em geral? Mesmo existindo um tal fim, por que Kant se viu obrigado, tanto na primeira seção da Fundamentação quanto em uma consideração análoga nos primeiros parágrafos da crítica da razão prática, a recorrer à forma do querer e destacar esta, em contraposição à ‘matéria’ (ao objeto do querer), como a única coisa moralmente relevante? (TUGENDHAT, E. 1996, p. 151-152)

Na *Fundamentação*, Kant responde a estes questionamento realizando a distinção entre pessoas e coisas. As coisas têm valor relativo, ou seja, podem ser utilizadas como meio. Já as pessoas, têm um valor absoluto, e por isso devem sempre ser tratadas como fim em si mesmas. A esse respeito, indaga Tugendhat:

O que é para ser um fim em si mesmo, um fim que não é pensado essencialmente relativo a um querer, e o que, um valor absoluto que igualmente não é para ser entendido como relativo a um querer ou uma valoração? Não contradizem ambos o sentido de “fim” e “valor”? (TUGENDHAT, E. 1996, p. 152).

Kant tentar esclarece essa noção do fim em si mesmo, ao considerar que o ser humano constrói sua própria existência, o que representa um princípio subjetivo de ação, mas que, em contrapartida, todos os outros seres racionais agem da mesma forma sendo ele ao mesmo tempo princípio objetivo. Isso Tugendhat considera um sofisma, pois nunca a representação da minha existência de uma maneira qualquer, conduzirá a um princípio objetivo, pois o conceito de fim em si foi definido como “fim objetivo que vale para qualquer ser racional”. Kant tenta propor que o fim último do ser humano é sua existência. Tugendhat evidencia que “do fato de que para cada ser humano seu fim último (subjetivo) seja sua própria existência

não resulta em si mesmo qualquer princípio objetivo, e com fim último justamente não é visto o que Kant quer dizer, quando fala de fim em si” (TUGENDHAT, E. 1996, p. 154).

Kant argumenta que o ser humano tem um fim em si mesmo, que ele tem um valor absoluto para que o imperativo categórico tenha valor. Logo, o ser humano nunca poderá ser tratado como meio, mas sim sempre absolutamente como fim. Apesar de todas essas justificativas, Tugendhat ainda considera suas abordagens como enigmáticas.

Não tratar o ser humano instrumentalmente é a implicação da primeira para a segunda fórmula do imperativo. Um sentido negativo da segunda fórmula é que “nunca use o ser humano apenas como meio”. Em um sentido positivo, poder-se-ia dizer: “respeito-o como sujeito de direito”, ou como pensa Kant: “respeita-o em sua dignidade”. As expressões utilizadas por Kant – fim em si mesmo e valor absoluto – não tem muito sentido. Para Tugendhat são palavras vazias, cujo sentido não pode ser mostrado. Uma possível modificação encontrada por Tugendhat para conferir clareza a estas proposições é: “na medida em que nós respeitamos um ser humano como um sujeito de direito e isto quer dizer como um ser, para com o qual temos deveres absolutos, nós lhe conferimos dignidade e um valor absoluto” (TUGENDHAT, E. 1996, p. 155).

Ainda na segunda fórmula, Tugendhat contesta a posição de Kant de que devemos tratar as pessoas “sempre ao mesmo tempo como fim, e nunca simplesmente como meio”. Para Tugendhat isso é uma exigência absurda, pois em várias ocasiões nos utilizamos dos outros como meio para nossos fins, por exemplo, firmando um contrato ou comprando algo. O que se percebe é que o “fim em si” fica de lado e não há a necessidade de se empregar somente um mandamento negativo “não instrumentalizes o outro”, mas também o mandamento positivo “leva em consideração os fins dos outros”. O resultado disso é: “todos os fins são a cada vez fins subjetivos, os meus ou os de um outro, mas também o imperativo categórico se refere a fins, não à ficção de fins em si, mas aos fins subjetivos bem comuns dos outros, e agora em *levar em consideração os fins dos outros*” (TUGENDHAT, E. 1996, p. 156). Se levarmos a regra a toda relação que mantemos com as pessoas e não admitirmos que destas relações não possa haver qualquer indício de honestidade, como pensa Tugendhat, então a proposta de Kant de fundamentação é mesmo absurdo. Todavia, o fim proposto por Kant e que deve ser descartado, é o fim que manipula e engana o outro. O grande problema que eu percebo é que do meu querer somente eu sei a real intenção. Como poderemos julgar se a intenção é realmente boa? A legalidade da lei moral é dada ao próprio sujeito, sendo que ele próprio cria de maneira formal sua lei moral.

Na terceira formulação entra em jogo a idéia de autonomia da vontade: “a vontade de todo o ser racional concebida como vontade legisladora universal”. Ou seja, a vontade racional não obedece a uma outra estrutura, mas tão somente ela mesma. No pensamento kantiano o homem não é autônomo, mas somente a razão. Pela visão tugendhatiana esse pensamento de Kant, “pode muito facilmente obscurecer o sentido próprio de liberdade e autonomia” (TUGENDHAT, E. 1996, p. 154). A terceira fórmula, nada mais é do que a consolidação da primeira fórmula, sendo que as verdadeiras distinções são encontradas na primeira e segunda que, por sua vez, são equivalentes, pensa Tugendhat.

Agora Tugendhat abre espaço para discussão dos deveres pensados por Kant para mostrar que é de um “princípio único que resultam efetivamente todos os mandamentos que são reconhecidos pela consciência moral comum” (TUGENDHAT, E. 1996, p. 160). A divisão dos deveres em Kant é dada em positivos (perfeitos) e negativos (imperfeitos) e em deveres para consigo mesmo e para com os outros. No caso da falsa promessa (mentira), o segundo dos exemplos citados por Kant é entendido como um dever negativo para com outros. Nele, Kant vê que o princípio de universalização admite contradição, ou seja, esta máxima se tornaria impossível se fosse admitida como universal – ninguém acreditaria em promessa alguma. Na visão de Tugendhat, Kant “poderia ter dito com razão que nós não podemos querer a universalização da mencionada máxima, pois cada um quer poder confiar nas promessas que lhe são feitas” (TUGENDHAT, E. 1996, p. 161). Outro engano que Kant teria cometido seria o de colocar este exemplo na classe dos deveres negativos, que são compreendidos como uma exigência para não fazer algo assim.

O quarto exemplo citado por Kant refere-se aos deveres positivos da ajuda em caso de necessidade. A máxima do *não ajudar* não pode tornar-se universal, porque quando eu precisar de ajuda provavelmente não seria ajudado. Tugendhat aponta nesse exemplo duas objeções. A primeira de que o argumento de Kant é contratualista e por isso não seria uma regra moral, mas de prudência. Diz ele que isso é um mal entendido, já que Kant afirma ser uma necessidade moral ajudá-lo, pois ele poderá me ajudar caso eu passe por necessidades. A segunda objeção é que não há necessidade de temer a universalização da máxima *não ajudar*, visto que em muitos casos, devido ao orgulho, não se aceitaria ajuda. O que Tugendhat pensa é que a universalização das máximas passam pelos deveres para consigo mesmo. A avaliação de se aceitar uma máxima ou de rejeitá-la passa pela motivação que o indivíduo terá em vista de seu próprio benefício. Por isso, a idéia defendida por Tugendhat é que toda motivação que um indivíduo possui é formulada a partir de uma posição contratualista.

O primeiro exemplo diz respeito aos deveres para consigo. Este proíbe “matar a si mesmo”. Esse exemplo contraria a própria natureza que é preservação da vida. Caso o ato fosse praticado, haveria contradição. Conforme a primeira fórmula do imperativo, este argumento é inválido, porquanto ele expressa deveres para com os outros. O terceiro exemplo deve ser rejeitado, pois da forma como Kant entende o imperativo, não pode haver deveres para consigo mesmo. A esse respeito, Tugendhat afirma que tratar de questões morais referindo-se somente aos outros e abandonando os deveres para consigo, torna impossível argumentar com as morais, entre elas, a cristã.

Se se define mesmo o conceito de uma moral de forma a serem excluídos deveres para consigo mesmo, torna-se impossível uma discussão com todos aqueles que consideram imorais determinadas maneiras de se relacionar consigo mesmo (TUGENDHAT, E. 1996, p. 165).

Tugendhat percebe que o ser humano pode ser determinado por pura razão, ao menos deveria ter sido confrontado com o imperativo. O ser humano tem de ser determinado pela razão, fazendo com que este se divida em duas partes: ser racional e ser sensível. O conceito de liberdade expresso na terceira seção coaduna dois sentidos: ser livre de sensibilidade e ser livre para a razão. Pensa Tugendhat que esta problemática da liberdade da razão está na “idéia de se pensar o programa moral destacado por Kant como fundamentado em uma razão pura” (TUGENDHAT, E. 1996, p. 171).

Analisando a problemática apontada por Tugendhat, percebe-se que sua intenção é demonstrar que quando Kant formula as questões da boa vontade e as fórmulas do imperativo categórico, ele transfere para o indivíduo e sua razão a possibilidade de universalização das ações morais. Toda tentativa de universalização em Kant é dada pela análise da intenção da máxima de cada indivíduo. O que Tugendhat observa é que nesses casos o sujeito se torna o centro das ações que poderão se tornar universais. Ao que parece, pela linguagem de Tugendhat, todo o indivíduo age de forma a beneficiar seus interesses, agindo de maneira contratualista. Nos casos citados por Kant, a ação das pessoas tem como fim a prática de ações que beneficiem o próprio indivíduo. *Jamais praticarei ações que prejudiquem a minha pessoa*. Todos são motivados a escolher fins bons para consigo mesmo. Neste sentido as regras morais, defendidas por Tugendhat, jamais poderão ser fundamentadas de maneira absoluta pela razão, como pensou Kant. Esta idéia kantiana de uso absoluto da razão é fracassada.

3.3. Objeções à ética do discurso

Assim como a ética kantiana, a ética do discurso propõe também uma fundamentação das regras morais através do uso absoluto da razão, o diferencial é que nesta ética contemporânea, concebida a partir da ética de Kant, propõe-se o uso da razão de forma intersubjetiva. Apel e Habermas são os dois representantes da ética discursiva, sendo Apel o pioneiro, porém Tugendhat considera Habermas com uma proposta mais clara e com formas bem definidas concernentes às regras. As bases para as objeções de Tugendhat são “*Teoria da Verdade*” e “*Ética do discurso – notas para o programa de fundamentação*”.

Na “Teoria da Verdade”, Habermas expõe que consenso é o critério de verdade. Esta verdade é alcançada dentro das regras determinadas para chegar ao consenso, que fazem parte de uma “situação ideal de fala”, ou seja, são regras dadas pragmaticamente através de argumentos qualificados que tem como base a razão, propiciando, assim, o autêntico discurso. Na concretização deste, pode-se colocar as seguintes regras: todos têm as mesmas chances de diálogo e chances iguais para a crítica; iguais chances de expressar atitudes, sentimentos e intenções e serão aceitos nos discursos os falantes que tenham as mesmas chances enquanto agentes para dar ordens e se opor, permitir e proibir. As duas primeiras, Habermas chama de *triviais*, e as duas últimas, de não-triviais. A primeira objeção é que em alguns casos a ‘situação ideal de fala’ não se concretizaria. Quanto a se colocar estas regras como forma de controlar o poder, cria-se um discurso qualificado, sendo restrito a certo número de pessoas que têm as mesmas chances de fala e crítica. Na visão de Tugendhat o diálogo entre senhor e escravo, pai e filho, empregador e empregado, não satisfaria a situação ideal de fala proposto, como forma de se chegar a uma verdade consensual.

Por via da pragmática, Habermas diz ser possível fundamentar o princípio de universalização “U”, princípio idêntico ao imperativo categórico de Kant. Essa fundamentação não é possível através de uma razão comunicativa, pensa Tugendhat. E, também, via consenso é possível definir o princípio “D” como caráter específico da ética do discurso, para resolver as questões morais. Para dar legitimidade às regras da argumentação da situação ideal de fala, Habermas recorre à contradição performativa. Ao querer negar em participar do discurso, o sujeito já participa dele, pois admite sua existência. Esta tese da contradição pode referir-se a primeira pessoa, mas se proferida por uma terceira não há nenhuma contradição. Segundo Tugendhat, se eu expressar a seguinte proposição: “Chove, mas Peter L. não acredita” não pode haver contradição. Pela sua análise, as contradições

performativas são apenas contradições semânticas e não possui nenhum vínculo com o sentido pragmático. A contradição está no próprio significado das palavras, ou empregada em primeira pessoa ou em terceira pessoa. Pensa Tugendhat que se se aceitar a contradição performativa então o princípio “U” estaria fundamentado, e também o imperativo categórico, que procede do princípio da não-contradição.

A regra 3.2c do discurso, obtida de R. Alexy, admite que “é lícito a cada um manifestar suas atitudes, desejos e necessidades” (HABERMAS, J. 1989, p.112). Essa é uma regra muito fraca para poder fundamentar o princípio “U”. Embora o indivíduo manifeste seus desejos, atitudes e necessidades, as normas somente poderão ser definidas pelo consenso coletivo o que para Tugendhat é quase impossível. O problema apontado é que não podemos ver uma igualdade completa entre os envolvidos. Nesse sentido, Tugendhat nota que Habermas não diferenciou a esfera moral da esfera política. Ou seja, em um discurso democrático, que é o objetivo de Habermas, sempre prevalece o princípio da maioria que representa o acordo. Portanto, consenso pleno não existe. O que vale é a decisão coletiva de todos que, desse modo são representados pela maioria, legitimando o princípio moral. Um absurdo que Tugendhat aponta em Habermas é sua opinião de que “questões morais podem ou devem ser decididas através de um consenso que de um lado possui a forma de um consenso político, mas de outro lado não deve representar um compromisso e uma decisão coletiva, mas um consenso perfeito” (TUGENDHAT, E. 1996, p. 183). Quanto ao discurso, o que Habermas propõe é que ele seja produzido entre os envolvidos, e os que foram atingidos pelas decisões morais. Mas o problema é que estes atingidos têm a intenção de serem beneficiados com as decisões consensuais, assumindo neste caso uma motivação e uma intenção partidária o que livra o discurso de uma imparcialidade. Ao visar um discurso real os envolvidos tendem a beneficiar-se como o consenso obtido, como nos dois casos elaborados por Tugendhat: o da fidelidade e da intenção dos utilitaristas. Através disso, Tugendhat considera que as afirmações de Habermas de que o princípio de universalização é fundamentado por uma razão discursiva e de que sua fundamentação deve resultar do discurso entre os afetados são falsas.

Se levarmos em conta as idéias defendidas por Tugendhat, considerando-o contratualista, a ética do discurso somente conseguirá validade se o seu princípio “U” obter fundamentação. Tendemos a pensar que é possível chegarmos a um consenso em um determinado grupo de indivíduos; se assim for, então, “U” está a salvo. No entanto, se considerarmos “todos” – os vários grupos – que representam a capacidade de poder participar

da comunidade ideal de comunicação, “U” perderá suas forças, fazendo a ética do discurso resvalar em um contrato.

3.4. Motivação: tentativas de esclarecimento *plausível* da moral

Tugendhat retoma o assunto sobre a motivação na décima sexta lição, fazendo referência à questão de motivação adotada por Adam Smith. Na motivação moral pensada por Smith, os sujeitos avaliam a ação dos indivíduos na perspectiva de um *observador imparcial*. Segundo Smith todo sujeito quer ser digno de aprovação, mas de forma sensata, o que não é o problema, já que em vários momentos buscamos esta vanglória. A questão é conseguir esta aprovação, ou seja, ser reconhecido pelos demais como digno de aprovação. São estas duas consciências (*Bewusstsein/Gewissen*) que deverão estar presentes ao tomar conhecimento de que não basta ser digno de aprovação, mas ser aprovado, ou seja, deverá valer não somente o caráter subjetivo, mas o objetivo da ação. É este o caráter propício para o surgimento do *observador imparcial*²⁵. A avaliação moral não é dada somente pelo julgamento do outro, porém requer a aprovação do próprio sujeito como ser integrante do social, ou seja, seus sentimentos também são colocados em jogo quando tem motivos para avaliar moralmente determinadas ações objetivas. Em vista do observador imparcial a aprovação – ou como escreve Smith: digno de aprovação - refere-se a alguém como sendo bom. Pela teoria da motivação, toda tentativa de aprovação de minhas ações dá-se a partir da perspectiva da outra pessoa, ou seja, quero ser digno de aprovação. Para isso deve-se considerar o ser bom ao desenvolver as habilidades como de um bom cozinheiro, de um bom pianista, que assim se torna digno de admiração ao assumir o lugar de um observador imparcial. Todavia, como saber se aquele que julga tem informações suficientes sobre minhas habilidades e condutas? Como um observador imparcial pode aprovar moralmente sem saber realmente minha intenção ou motivação para tal ação? Em questões empíricas, esta problemática pode ser passível de enganos, mas no que diz respeito às regras normativas, não. Então, quem pode ser o observador imparcial? Para Smith, qualquer um pode ser. Em uma análise contratualista, este observador imparcial se restringe a uma determinada sociedade. Por conseguinte, o ser humano verdadeiramente bom será compreendido pela aceitação dos juízos morais de uma

²⁵ Citando Smith: “O observador imparcial é a idéia regulativa da própria aprovação, e esta idéia regulativa faz de antemão parte da aprovação, porque esta exigência objetiva faz parte do sentido da aprovação” (TUGENDHAT, E. 1996, p. 337).

sociedade moral para outra, ou seja, a aprovação moral se dará se os indivíduos aceitarem como válidos os juízos morais de tal sociedade. Tugendhat sugere uma comparação de princípios. O desacordo de Tugendhat vem do fato de que o observador imparcial necessita de um princípio com o qual julga, já pressupondo uma “empatia”. Neste caso, não nos livramos de nossos interesses, mesmo assumindo os interesses dos afetados.

Pela proposta de Tugendhat o contratualismo refere-se aos desejos e aversões de todos no que se refere ao comportamento bom. O que vai valer é o interesse que desempenhamos em determinadas ações. No exemplo citado pelo autor, o “pingente moral” (free rider), é um agente parasita da comunidade moral que engana os envolvidos, afirmando ter consciência moral e discurso moral apoiados na consciência moral. Na verdade ele possui a falta de senso moral (*lack of moral sense*). Desta forma, no contratualismo, assim como no pingente, a motivação em pertencer a uma determinada comunidade moral, reside no interesse de que os outros respeitem meus desejos e aversões, sendo natural à idéia de querer pertencer a uma comunidade moral, onde existem certas obrigações que todos devem seguir. Dentro desta comunidade as perguntas feitas são: “como eu quero que se comprometam os outros em relação a mim? Que proveito tem para mim (e também para os outros) aquilo que os outros pensam sobre o que significa ser bom?” (TUGENDHAT, E. 1996, p. 343). Toda vez que se faz uma argumentação moral, não se deverá esquecer que apesar de termos a razão, temos também desejos e interesse que interferem em nossas posições morais. Na proposta de Tugendhat, nenhum ser humano em sã consciência deixará de ser beneficiado dentro de uma determinada sociedade. Por isso a crença de que quando agimos moralmente tendemos a agir de forma contratualista, admitindo que os outros possam respeitar meus desejos e interesses. Contudo, percebe-se ao longo do texto que o autor não assume uma posição contratualista, por compreendê-la como uma moral fraca em relação à moral forte admitida por Kant. Tugendhat quer com isso encontrar um conceito plausível para a moral, que não está em na proposta de Kant e nem na proposta contratualista.

Em uma das conferências apresentadas aqui no Brasil, Tugendhat fez uma distinção entre três distintas formas da moral. A uma destas formas ele se refere como um sistema de obrigações intersubjetivas e exigências recíprocas. Ao pertencer a uma determinada comunidade o sujeito acaba por sofrer pressões, ou seja, ao participar das obrigações e exigências, o indivíduo deve se manifestar perante ações cometidas contra ele com indignação, e quando for ele o autor de uma ação má, a culpa é sua punição. Estes sentimentos de punição estão ligados às normas morais. E Tugendhat acrescenta:

Agora, a moral é um sistema que restringe a liberdade dos membros da sociedade: a moral é um peso que impomos a nós mutuamente. Dali se tem que entender que normas morais só são aceitas pelos membros da sociedade, se eles crêem que as normas são justificáveis (TUGENDHAT, E. 2003, p. 16).

Se, como vimos acima, Tugendhat não se encaixa nem na moral do imperativo categórico e nem na moral contratualista, o que podemos afirmar sobre a posição do autor? Pode-se dizer que ele busca, através do estudo da moral, um conceito plausível, encontrando, ao longo deste, idéias relevantes sobre o fundamento da moral. Todavia, não é seu objetivo encontrar um fundamento, e sim um argumento aceitável que possa vincular a moral às ações verdadeiramente boas.

Percebe-se que, até agora, apesar de assumir certa simpatia com a proposta ética de Kant e com as idéias do contratualismo, Tugendhat acaba rejeitando-as. O que resta a ele neste momento é encontrar alternativas de sucesso no *utilitarismo*. Este foi um conceito que exerceu grande influência na modernidade, sobretudo na ética inglesa desde 1800, e é concebido por muitos autores contemporâneos como o mais apropriado, por situar-se mais próximo do kantismo, que ainda permanece respeitado, em grande parte, nos círculos acadêmicos. No entanto, logo de início, Tugendhat vê um problema no utilitarismo no fato de seus defensores admitirem-no como natural.

Hume apóia-se nas virtudes e admite que elas devem ser úteis para nós mesmos e também para os outros, o que nos leva a compreender que ao buscarmos no nosso bem-estar buscamos, conseqüentemente, o bem-estar dos outros. Hume chama isso de *benevolência*, e Hutcheson acrescenta como sinônimo, a *simpatia*. Aqui, Tugendhat afirma que existe uma simetria com sua tese de que a moral se refere aos desejos e interesses dos outros. Trata-se, portanto, ao eliminar as premissas transcendentais, “de uma atitude de respeito para com todos” (TUGENDHAT, E. 1996, p. 343). Chega-se assim, ao princípio utilitarista: a maior felicidade para o maior número de pessoas. É fortalecida a observação de que interesse de todas as pessoas deve ser igualmente considerado, compreendendo-se como um direito que todos têm. A primeira objeção ao utilitarismo e que não foi notada por Hume, Hutcheson e Bentham é que ao formular a noção da benevolência, desconsideraram os direitos e chegaram à idéia de soma que não pode ser justificada. Segundo Tugendhat, “Bentham ridicularizou o discurso dos direitos, designando-o como ‘absurdo sobre pernas-de-pau’ (*nonsense on stilts*), o que apenas tinha sido justificado em relação à idéia, de fato insustentável, de direitos

naturais” (TUGENDHAT, E. 1996, p. 352). A segunda objeção é de nível ideológico. O utilitarismo é a teoria do sistema econômico capitalista-burguês. Ele consente o crescimento econômico, sem levar em conta a questão moral do respeito à partilha. Acredita Tugendhat que estas críticas são possíveis somente com relação ao imperativo categórico, o maior concorrente desse modo de pensar.

Tugendhat destaca que, ao se tratar do direito de várias pessoas, o juízo moral do indivíduo deverá ser imparcial, sem o discurso, como ocorre na ética do discurso. Essa imparcialidade, entendo eu, é pois dada pela capacidade de julgamento que o indivíduo construiu ao logo de sua existência. Mas este julgamento somente poderá surtir algum efeito quando se tratar de problemas morais normais, ou seja, dos direitos básicos universais. Apesar do utilitarismo trabalhar com soluções práticas, ele não pode ser satisfatoriamente razoável. O único conceito que até aqui se pode considerar plausível é a própria decisão pessoal, realizada a partir das motivações do senso comum desde que providas de bom senso. Todas as discussões sobre a moral podem ser entendidas como um procedimento racional dos comportamentos e atitudes humanas. Diante dessas teorias que fornecem um fundamento para a moral, Tugendhat se coloca como um observador imparcial, investigando o argumento mais aceitável.

Em face às idéias contratualistas, compreende-se que um comportamento moral funda-se no reconhecimento do outro como um sujeito de direitos iguais. O que Tugendhat tenta defender é que um ser humano bom se constrói sob a égide do respeito universal e igualitário. Ao admitir que se deve interagir com os outros e que dependemos dos outros para a realização de nossos interesses, concluímos que todos temos direitos e que devem ser respeitados. Toda obrigação que assumimos uns para com os outros se designa direitos. Esta explicação sobre os direitos nos ajudará a compreender o projeto adotado por Tugendhat, como forma de entendimento da moral. Nesta esfera do direito, Tugendhat tentará legitimar dois tipos de direitos: o legal e moral, chegando à conclusão de que até mesmo os direitos morais são provenientes de acordos humanos.

As obrigações que assumimos para com os outros se dá através de proferimentos lingüísticos tais “eu te prometo”, “eu te empresto”, referindo-se a direitos pessoais ou especiais. Quando pronunciadas estas palavras, o sujeito assume um compromisso comigo, e eu, com o sujeito. Tanto eu quanto o outro temos o direito de cobrar as obrigações assumidas. No exemplo citado por Tugendhat, desde crianças apreendemos o significado da expressão “eu prometo”. Quando a mãe pronuncia este ato lingüístico a criança sabe que tem o direito de

exigir da mãe a promessa feita. Ou seja, a mãe dá à criança a possibilidade de cobrar ou de desconsiderar a obrigação assumida. Aqui, neste caso, entra em jogo o “ter de”. Considerando o que é designado como bom ou mau, a promessa deve ser cumprida para que o ato seja bom, pois se entende moralmente a não efetivação das promessas como um caso de sanção moral. Nesta esfera dos direitos humanos, independentemente de ser bom ou mau, deve-se ter em conta o que é cumprir ou quebrar uma promessa — deve-se fazer parte do jogo ou jogar o jogo²⁶. Isto é, “se cobrar os seus direitos, a outra pessoa tem de – “tem de” no sentido das regras deste jogo - agir desta maneira” (TUGENDHAT, E. 1996, p. 366-367). Isto se expressa em um direito subjetivo, compreendido como as obrigações dadas tanto a mim para reclamar as promessas, quanto ao agente para se fazer cumprir as promessas proferidas. Até o momento não há nenhuma sobreposição de um direito legal sobre o moral. O fortalecimento moral do direito especial ocorre por enquanto somente mediante a sobreposição da obrigação relativa pela obrigação moral. Em um contrato ocorre algo análogo a este direito subjetivo. Para o cumprimento deste contrato, há uma sobreposição do moral e do legal, pois “a norma moral: acordos têm de ser cumpridos, pode tornar-se fundamento de uma correspondente norma penal, e o direito contratual pode, inversamente, ser julgado moralmente” (TUGENDHAT, E. 1996, p. 368). Estes, por sua vez, são os direitos gerais. Ao querer fazer cumprir meu direito eu posso lançar mão de duas formas de cobrança: ou a moral ou a legal. Porém, pode-se admitir que a cobrança jurídica de meu direito legal é mais fácil de ser cumprida do que a moral. Por isso, filósofos como Hobbes e Rousseau formularam suas teorias políticas, pensando na tese de que se quisermos que nossos direitos sejam respeitados e os acordos cumpridos deve-se participar de um contrato, haja vista que pela legalidade pode-se obrigar a execução dos acordos e promessas, e assim ter os direitos contemplados. Pelo fato de sermos seres humanos nossos direitos não podem ser violados. Mas como surgem os nossos direitos morais? Ou, o que é um direito moral?

No caso dos direitos legais, eles são concedidos pela ordem jurídica e não encontram dificuldades de legitimá-los. O problema surge quando Tugendhat tenta esclarecer os direitos legais através dos direitos morais, ou dos especiais para os gerais. À primeira vista, estes

²⁶ Podemos neste momento fazer mencionar a idéia de *Mundo da Vida* proposta por Habermas. O mundo da vida é entendido como o lugar dos acordos e das regras pré-evidentes. Nele, os indivíduos vivem em harmonia, e Habermas o considera como o pano de fundo das normas morais. Observa-se que, quando Tugendhat fala em obrigações e sanções, há uma pré-evidência de que os indivíduos sabem o que são seus direitos e compreendem com exatidão o “ter de”. Existe um conhecimento dos atos que são bons ou maus. No mundo da vida, quando estas evidências não são mais satisfatórias, instaura-se o discurso. Até o momento, Tugendhat não propôs um possível resultado para o descumprimento das promessas e acordos pré-estabelecidos na comunidade moral. O que fica evidente é uma cobrança recíproca entre os envolvidos de suas promessas e acordos.

direitos morais que temos são considerados pelos direitos humanos modernos como direitos naturais. Isto poderia significar que já nascemos com eles, assim como nossos órgãos. A própria declaração de independência norte-americana admite que os seres humanos foram “providos”, por seu criador, de certos direitos inalienáveis. Deus concede aos seres humanos esses direitos, todavia, a cobrança desses direitos tanto dos especiais quanto dos legais deve ser cobrada por uma instância igual àquela que foi concedida. Deus, neste sentido, não é o julgador. A concepção teológica admite que Deus estabelece para a humanidade ser uma comunidade moral de cobrança recíproca e com iguais direitos. Isso faz com que se exijam obrigações a serem efetuadas uns para com os outros. Pela justificativa teológica se fundamenta o reconhecimento de todos os seres humanos como portadores de direitos. Segundo Tugendhat, “na medida em que nos colocamos sob a moral do respeito universal, somos nós mesmos que concedemos a todos os seres humanos os direitos de dela resultam. Portanto, também os direitos morais são direitos concedidos” (TUGENDHAT, E. 1996, p. 372-373). Nos argumentos do autor não é Deus, a natureza ou a razão que oferecem os direitos morais. Se assim fossem dados, a moral não teria sentido. Os direitos morais são dados pela própria moral. A questão que Tugendhat coloca é saber se tais direitos realmente existem. Isso somente poderá ser analisado de um ponto de vista imparcial.

Para saber se existem direitos morais, Tugendhat recorre ao direito subjetivo universal, que não pode ser cobrado. Por exemplo, eu tenho o direito de não ser lesado, significando que todos ou outros não podem me lesar. Dentro da comunidade moral há um reconhecimento de que eu tenho uma obrigação para com seus membros e estes devem proceder da mesma maneira comigo. Não tenho direito de exigir, mas posso reclamar aquilo que é meu direito. Se, no entanto, reconhecermos que o outro como detentor de direitos subjetivos universais, então, pode admitir que existem direitos morais e estes devem ser por mim e pelos outros respeitados. Quando se assume a imparcialidade verifica-se que todo ser humano possui direitos morais e que estes advêm dos interesses e das necessidades, própria de todo indivíduo pertencente a uma comunidade moral: “o outro agora é visto como sujeito de direitos e não apenas como mero objeto de nossas obrigações; compreendemos nossa obrigação como um reflexo do seu direito” (TUGENDHAT, E. 1996, p. 375). Observa-se, contudo, que esta dada comunidade moral que representa os direitos, somente manterá obrigações recíprocas entre aqueles que detiverem direitos relacionados. Seria impossível exigir obrigações da criança que apenas têm direitos. Assim, uma possível saída, apenas apontada por Tugendhat, é que há sim uma cobrança de direitos entre nós, cuja efetivação e reconhecimento é baseada no direito

legal do Estado, ficando difícil a visualização da existência de uma moral, a não ser pela cobrança de direitos recíprocos.

Alexy compreende que os direitos existem na relação dos indivíduos, mas quando as obrigações não são cumpridas o direito começa a existir submetido ao Estado. O que isso quer dizer? Temos a concepção de que se temos obrigações a serem realizadas, o Estado, enquanto órgão legislador, tem a função de atender os direitos dos cidadãos, quando estes não podem ser cumpridos com base na reciprocidade entre os sujeitos. Por exemplo: o pai que não pode dar alimento ao filho.

Esses direitos, ora expostos, são direitos garantidos por um Estado ou por uma comunidade que garante a dignidade humana e também, sob a ótica capitalista, os direitos econômicos. Essa moral é compreendida como uma moral de direitos, em sentido forte (sentido kantiano). Portanto, para lidar moralmente com o Estado, não basta fazê-lo por meio do direito, mas sim pelo viés da justiça, e mais precisamente através de um conceito distributivo igualitário de justiça. Agora, cabe então a pergunta: o que entendemos por “justo” e “justiça”?

O conceito de justiça pode ter um sentido de merecimento. A compreensão platônica admite que cada um deverá ter aquilo que merece, ou seja, “a ação é justa quando dá a cada um o que merece”. Já Aristóteles compreende a justiça em um sentido corretivo. Neste caso, o Juiz é quem deverá compensar, em casos de exigências recíprocas, ou penalizar o acusado e beneficiar a vítima. No primeiro caso tem-se um ato voluntário e no segundo um ato involuntário. Aristóteles refere-se ao direito civil e ao direito penal. Mas deve ficar claro que a justiça corretiva – balança na mão e venda nos olhos – não garante igualdade, mas tão somente compensação ou penalidade se os envolvidos a merecem.

O interesse de Tugendhat repousa sobre a justiça distributiva e no critério de decisão de suas regras. Essa justiça distributiva pode assumir duas faces: ou segue pelo caminho da desigualdade, tratando os indivíduos de acordo com seu merecimento ou pelo caminho da igualdade. O último caminho não parece possuir razões contra e não necessita de fundamentação; a outra não representa uma única concepção. Isto é,

Se é proposta uma concepção desigual, esta é sempre uma entre infinitas outras, e se tem não apenas de fundamentar o aspecto, mas também indicar o quanto mais. A posição privilegiada da igualdade resulta de ser ela a regra mais simples de distribuição (TUGENDHAT, E. 1996, p. 403).

A moral que Tugendhat quer construir é uma moral do respeito igual — afirmação aqui suspeita —, já que a concepção de *desiguais*, como é o caso da discriminação por sexo ou cor, impregnada na moral tradicional, não pode ser mais fundamentada. Ao se tratar de uma justiça igualitária, todos os direitos devem ser respeitados e aqueles que não podem cuidar de seus próprios direitos, devem receber auxílio. Isso ocorre porque todos nós pertencemos a uma comunidade de cooperação onde deve prevalecer a ajuda mútua. Eliminando discriminações primárias – sexo, cor, etc, - começamos a determinar a moral, pensa Tugendhat. “A distribuição igualitária é a base” (TUGENDHAT, E. 1996, p. 410).

Considerações Finais

A partir destas duas posturas para compreender a fundamentação ética, podemos concordar com alguma delas? Ou ainda, podemos admitir validade em alguma delas? As idéias de Habermas e de Tugendhat são distintas pelo simples fato de o primeiro tentar fundamentar a ética por meio da linguagem, vista por ele como a “própria razão”; o segundo, por tentar encontrar um conceito *plausível* para a moral não na razão, mas na análise das expressões utilizadas entre as pessoas, ou seja, adotando uma postura analítica a partir de várias teorias morais. Temos, portanto, em Habermas, um acesso *cognitivo* para a ética, apoiado em normas e regras que todos devem seguir e, em Tugendhat, um acesso *volitivo*, ancorado, sobretudo, nos motivos que temos para agir em determinadas situações.

Falando de Habermas, pode-se perceber que ele postulou uma reconstrução explícita da moral kantiana. Mas, nesta reconstrução percebe-se o acréscimo de uma razão que contempla o diálogo, e que necessita da linguagem para alcançar o entendimento. Ao se adotar uma postura comunicativa voltada ao entendimento, os indivíduos começam a fazer parte da racionalidade comunicativa, que pode ser objeto de análise da pragmática universal. Quando os indivíduos participam da argumentação, há a necessidade de se aduzir pretensões de validade por meio de atos de fala. Todo proferimento lingüístico procura obter reconhecimento intersubjetivo, ou seja, o ouvinte deve aceitar as pretensões de validade efetuadas pelo proponente.

No processo de entendimento da ética do discurso, as ações sociais representam os indivíduos integrantes de uma comunidade que são capazes de linguagem e ação. O objetivo de cada um destes participantes é fazer com que seus proferimentos lingüísticos se tornem normas universalmente aceitas. Para atingir esta universalização todo o indivíduo deverá apresentar suas razões, que tanto podem ser aceitas como podem não obter reconhecimento, exigindo que se convença, com base em bons argumentos, da necessidade de seu ato de fala.

Estabelece-se, neste caso, o discurso que busca, através do princípio de universalização, alcançar o entendimento universalmente válido.

A fundamentação do princípio “U” é um elemento essencial para que o fundamento do agir moral baseado na argumentação funcione. Querer recusar-se a participar da argumentação, a não aceitar as normas da argumentação é cair em contradição performativa. Aquele que se propõe a entrar no processo de argumentação reconhece um conjunto mínimo de regras, as quais dão legitimidade ao discurso. Estas regras são a principal diferença para o projeto de Tugendhat. O falibilista entra em contradição, pois para querer demonstrar a inviabilidade do princípio de universalização, precisa argumentar e adotar o mesmo princípio para tornar válidas suas objeções. Por isso, a ética do discurso vale-se de argumentos transcendentais que demonstram a impossibilidade de se rejeitar determinadas condições. Neste caso, este “fato da razão” não se deixa esclarecer dedutivamente, mas exige, sobretudo, o agir orientado ao entendimento mútuo. O discurso é, pois, um conceito montado sobre o entendimento mútuo.

Em uma comunidade argumentativa todos os participantes de um discurso prático têm a capacidade de distinguir a complexidade dos problemas que a preservação e a reformulação das normas ocasionam no processo de argumentação. É dela que emana nossa capacidade de pensar antes de agir. Com tudo isso, a aprovação de nossa intenção é quase garantida, desde que se respeitem as regras do discurso prático, bem como a reciprocidade de relações com os outros indivíduos que participam da ação orientada ao entendimento mútuo.

Parece legítima a idéia de que a ética do discurso tenha um caráter inovador. Ao dar importância à justiça e não à caridade ou ao bem estar, intensificou a análise das normas que dão qualidade à ação moral, trabalhando arduamente na universalização de certas regras e normas de conduta.

Ao longo desta pesquisa, pode-se perceber que a exigência de razões, aplicada em forma de proposições, é algo que extrapola o senso comum, da razão vulgar, analisada pela argumentação racionalmente motivada. Assim, para se aprovar determinada proposição normativa, sua validade deve ser estabelecida discursivamente.

No caso da ética do discurso, demonstra-se que se pode extrair da ação comunicativa o sentido da validade os atos de fala em geral e, especialmente, as normativas. A argumentação possibilita pôr em dúvida o que foi estabelecido como consenso na ação comunicativa. A possibilidade de argumentação é o que garante o lugar do princípio moral como regra de validade para o discurso prático.

Habermas procura dar conta de uma ética que exige resoluções para os problemas modernos, reconstruindo algumas idéias da ética kantiana. A linguagem se torna a própria razão que estabelece o entendimento através de pretensões de validade levantadas discursivamente. O sujeito recorre a atos de fala para legitimar suas normas morais enquanto participa de um discurso intersubjetivo. Este discurso necessita, para sua validação, do princípio de universalização “U”, como critério de justificação das normas.

Em Tugendhat percebemos uma postura não tão absoluta quanto aquela apresentada por Habermas. A grande discussão que Tugendhat faz é, em primeiro lugar, contra o uso absoluto da razão em Kant. Como Habermas é um representante da moral kantiana sobra também para ele as críticas tugendhatianas, pois ambos admitem a razão como a única possibilidade para praticarmos atos morais. Em segundo lugar, contra o contratualismo, por tratar o acordo como a verdadeira forma de se fazer cumprir as regras. Tugendhat procura manter-se entre estas duas posturas, admitindo que existe, além da razão e do contrato, uma outra forma de justificarmos nossos juízos morais, representada por nossos motivos, ou seja, sermos reconhecidos pelos demais através de nossas habilidades e, pelo principal motivo, a vergonha, expresso por meio de sanções recíprocas.

O projeto analítico-moral de Tugendhat começa com a explicação dos juízos morais e das palavras bom, correto e justo. Ao se tratar da moral, Tugendhat compreende que a justificação das regras e normas é feita de forma recíproca. No caso das regras impostas pelos pais, para a boa educação dos filhos, podem levar ao questionamento por parte dos filhos. Aqui falamos de uma moral, quer dizer, de algo pertencente a um costume. Mas como podemos justificar uma moral entre a totalidade de morais existentes? Como admitir uma moral totalitária? No caso de Habermas ele assume os méritos de admitir como válida uma moral apoiada no discurso. Para Tugendhat são os conflitos entre as várias concepções morais e posturas individuais que tornam dificultoso encontrar um fundamento plausível sobre as várias posturas morais. Todo juízo moral exige necessariamente uma reciprocidade de ações, e isso que dizer que entre os juízos morais não pode haver contradição, diferentemente dos juízos estéticos. Nos juízos morais não temos a plena liberdade de não os praticar ou não os aceitar, pois estes denotam de uma moral da qual participamos e que precisamos respeitar, se esta for nossa vontade. Ao respeitar estarei sendo justo, ao desrespeitá-la poderei passar por privações ou vexames, como a vergonha. É para evitar esta vergonha que buscamos esta reciprocidade de juízos morais. Por isso, um dos critérios que definem para o sujeito a justeza dos juízos - “A” é bom, mau, correto, justo... - é sua reação afetiva.

Um juízo moral se torna justo, segundo Tugendhat, quanto o indivíduo que pertence a uma comunidade é autônomo – em Kant o indivíduo impõe a si mesmo as regras de conduta – pois corresponde as exigências recíprocas da comunidade. Sendo assim, há uma restrição da liberdade por meio de uma coação recíproca objetivada em querer continuar pertencendo a sua comunidade moral. O que se percebe em Tugendhat é que o sujeito autônomo, pertencente a uma coletividade, ao respeitar a normatividade, obtém um reconhecimento por parte das emoções dos outros. São suas emoções que o fazem querer participar da comunidade moral e aceitar as regras esperando que os demais o acolham e sintam por ele respeito e confiança. Outra diferença que encontramos entre os autores diz respeito às regras. Tugendhat não estipula regras, ou seja, a autonomia do indivíduo se resume em quer ou não participar dela, ao admitir justiça nos juízos morais. Habermas define regras claras para poder participar e isso, de certa forma, não gera uma comunidade equânime, pois exclui muitos membros que se sentiram afetados por sua conduta moral. Neste caso, a ética do discurso não atingiria universalidade por restringir o acesso de membros em seu núcleo de discussão. Para defender a universalidade a regra básica deveria não ter regra básica. Isto é, a lógica de discussão deveria ser ‘para todos’ e não ‘para todos os capazes’ ou ‘para mim’. Tugendhat assim defende que para assumir uma postura universalista da moral a expressão ‘bom para x’ deve ser compreendida através de exigências recíprocas sem a mínima possibilidade de restrição a autonomia dos indivíduos. Se o indivíduo sentir o afeto de querer participar de determinada coletividade moral, ou sentir-se motivado em querer assumir suas exigências recíprocas, isso é algo que deve ser respeitado e aceito. Mas esta idéia não é plenamente aceita por Tugendhat. O que deve ficar claro na postura de Tugendhat é que ele não quer encontrar um fundamento absoluto para a ética ou para a moral, mas tão somente, analisar as várias concepções de moral e dar um sentido a suas possíveis justificativas. O que o autor admite realmente é que a moral se caracteriza como um sistema de obrigações, entendidas como exigências recíprocas. Por isso seu plano de análise não se especifica como uma moral formada, mas como uma quase-moral, estabelecendo um vínculo de diálogo entre as diversas concepções morais, quer seja universalista, comunitarista e contratualista. Em Tugendhat é inegável socialmente a existência de uma moralidade, e até é possível pensarmos sua fundamentação, mas a sua legitimidade é duvidosa. O que ele rejeita é uma fundamentação absoluta e autoritária desta moral.

Referências Bibliográficas

- ALBERT, H. *Tratado da razão crítica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976.
- APEL, Karl-Otto. *Estudos de moral moderna*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. São Paulo: Martin Claret, 2001.
- CABRERA, J. Ética e condição humana: notas para uma fundamentação natural da moral. In.: BRITO, A.N. (Org.). *Ética: questões de fundamentação*. Brasília: Ed. UnB, 2007. P. 47-97.
- CAYGILL, H. *Dicionário Kant*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.
- DALBOSCO, Cl. *Ética discursiva: o problema da fundamentação do princípio moral*. *Veritas*, Porto Alegre, v. 41, n. 161, p.75-95, mar. 1996.
- DUTRA, D. J. V. *Razão e consenso em Habermas: a teoria discursiva da verdade, da moral, do direito e da biotecnologia*. 2ª ed. rev. e ampliada, Florianópolis: Ed. da UFSC, 2005.
- _____. *Kant e Habermas: a reformulação discursiva da moral kantiana*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.
- FREITAG, Bárbara. *Itinerários de Antígona: a questão da moralidade*. São Paulo: Papirus, 1992.
- HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e Agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- _____. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.
- _____. *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus, 1987. Tomo I.
- _____. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Cátedra, 1989.
- _____. *Afectan las objeciones de Hegel a Kant también a la ética del discurso?* In.: HABERMAS, Jürgen. *Escritos sobre la moralidad y eticidad*. Barcelona : Paidós, 1991. P. 97-130.
- HERRERO, X. A razão kantiana entre o logos socrático e a pragmática transcendental. In.: *Síntese* (Nova Fase), Belo Horizonte, MG, n. 52, 1991. p.35-57.

- _____. *Ética do Discurso*. In.: OLIVEIRA, M. A. (Org.). *Correntes fundamentais da ética contemporânea*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000, p. 163-192.
- INGRAM, D. *Habermas e a dialética da razão*. Brasília: UnB, 1994.
- KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Lisboa: ED. 70, 1988.
- _____. *Crítica da Razão Prática*. Lisboa: ed. 70.1994.
- OLIVEIRA, M. A. *Ética e racionalidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1993.
- PINZANI, A., DUTRA, D.V (orgs). *Habermas em discussão: Anais do Colóquio Habermas*. Florianópolis, NEFIPO, 2005.
- PINZANI, A. L'etica del discorso di fronte ad alcune obiezioni. In.: Anali del dipartimento di filosofia. Firenze: Leo S. Olschki Editore MCMXCIV, 1993.
- PINZANI, A. A Origem da Moral: algumas considerações a partir de Tugendhat. In.: DALL'AGNOL. D. (org.). *Verdade e Respeito. Homenagem aos 75 anos de Ernst Tugendhat*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2007, p. 216-236.
- PIZZI, J. *Ética do Discurso: a racionalidade ético-comunicativa*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.
- PIZZI, J. *O conteúdo moral do agir comunicativo*. Brasil, São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2005.
- REHG, W. *Insight and solidarity: the discourse ethics of Jürgen Habermas*. London, Enghand: University of California press. 1997.
- RAUBER, J. J. *O problema da universalização em ética*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.
- ROUANET, S. P. Ética iluminista e ética discursiva. In.: *Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 98, p. 23-78, jul./set. 1989.
- SIEBENEICHLER, F. B. *Jürgen Habermas: razão comunicativa e emancipação*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.
- TUGENDHAT, E. *Lições sobre ética*. Rio de Janeiro: Vozes, 1996.
- _____. *Problemas de la ética*. Barcelona: Ed. Crítica, 1988.
- _____. *Problema da moral*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.
- _____. Reflexões sobre o que significa justificar juízos morais. In.: BRITO, A.N. (Org.). *Ética: questões de fundamentação*. Brasília: Ed. UnB, 2007. P. 19-35.
- _____. O contratualismo na moral. In.: BRITO, A.N. (Org.). *Ética: questões de fundamentação*. Brasília: Ed. UnB, 2007. P. 37- 46.
- VELASCO, M. *Ética do Discurso: Apel ou Habermas?* Rio de Janeiro: FAPERJ: Mauad, 2001.