

INSTITUTO CATÓLICO DE ESTUDOS SUPERIORES DO PIAUÍ - ICESPI
CURSO DE LICENCIATURA PLENA EM FILOSOFIA

THIAGO SILVA RODRIGUES

O PROBLEMA DA LEGITIMAÇÃO DE NORMAS MORAIS EM JÜRGEN HABERMAS

TERESINA-PI
2013

THIAGO SILVA RODRIGUES

O PROBLEMA DA LEGITIMAÇÃO DE NORMAS MORAIS EM JÜRGEN HABERMAS

Monografia apresentada ao curso de filosofia do Instituto de Ensinos Superiores do Piauí, como requisito para a obtenção do grau de licenciado em filosofia. Sob a orientação do Dr. Wellistony Carvalho Viana.

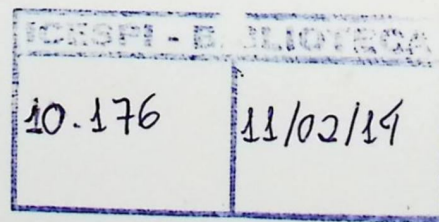
O PROBLEMA DA LEGITIMAÇÃO DE NORMAS MORAIS EM JÜRGEN HABERMAS

Monografia apresentada ao curso de filosofia do Instituto de Ensinos Superiores do Piauí, como requisito para a obtenção do grau de licenciado em filosofia. Sob a orientação do Dr. Wellistony Carvalho Viana.

cod. 1533
100
R626p

10.176 / 11/02/14

TERESINA – PI
2013



THIAGO SILVA RORIGUES

O PROBLEMA DA LEGITIMAÇÃO DE NORMAS MORAIS EM JÜRGEN HABERMAS

Monografia apresentada ao curso de filosofia do Instituto de Ensinos Superiores do Piauí, como requisito para a obtenção do grau de licenciado em filosofia. Sob a orientação do Doutor Wellistony Carvalho Viana.

Aprovado com conceito _____

Teresina, ____ de _____ de 2013.

Banca examinadora:

Dr. Wellistony Carvalho Viana – Orientador.

Examinador (a) – 1

Examinador (b) - 2

AGRADECIMENTO

Agradeço primeiramente a Deus, pois sem ele não seria possível essa conquista, depois aos meus pais Raimundo Nonato Ferreira Rodrigues e Iracema Rosa Silva Rodrigues, ao meu Irmão Thiézio Silva Rodrigues por eles estarem sempre presentes na minha vida, ao meu bispo Dom Alfredo por toda a confiança e incentivo, ao Pe. Eduardo pela amizade, ao Filósofo Hilderlan Oliveira na qual saúdo a todos os outros formandos pela convivência fraterna, ao Ms. Profº. Bruno Luciano de Paiva e Silva pela ajuda nos momentos difíceis, ao meu orientador Dr. Wellistony Carvalho Viana pela paciência e pela força para concluir com êxito esse trabalho.

HISTÓRIA

O presente trabalho tem como objetivo apresentar a história da construção do problema da validade das normas morais. Habermas defende que a validade moral não é uma questão a ser resolvida a priori, mas sim uma questão que surge no contexto da interação social. A validade moral é determinada pela capacidade de justificar as normas morais perante todos os afetados. A validade moral é, portanto, uma validade intersubjetiva. A validade moral é determinada pela capacidade de justificar as normas morais perante todos os afetados. A validade moral é, portanto, uma validade intersubjetiva. A validade moral é determinada pela capacidade de justificar as normas morais perante todos os afetados. A validade moral é, portanto, uma validade intersubjetiva.

Palavras-chave: Norma moral, validade moral, intersubjetividade, moralidade.

“A questão fundamental da moral consiste em saber como relações interpessoais podem ser legitimamente reguladas”

Jürgen Habermas

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo apresentar a resposta habermasiana ao problema da validade das normas morais. Habermas dialoga com as três respostas mais significativa a este problema: a de Aristóteles, a de Kant e a das abordagens não-cognitivas. Contudo, essas respostas apresentam limites: a resposta aristotélica não consegue explicar o caráter obrigatório das normas morais; a resposta kantiana, apesar de propor uma abordagem cognitivista, fica presa ao paradigma da filosofia da consciência; e, por último, as abordagens não-cognitivas não conseguem justificar o sentido deontológico das normas morais. Por isso, Habermas propõe uma nova resposta ao problema da validade das normas morais. Essa nova resposta será construída dentro de um novo marco teórico: o paradigma da filosofia da linguagem. A partir da descoberta da linguagem como *médium* intransponível de todo sentido e validade, Habermas irá mostrar que a validade das normas não dependerá mais da vontade individual do sujeito, mas depende, agora, do consentimento de todos os envolvidos em um discurso prático-moral.

Palavras-chave: Normas Morais. Discurso Prático. Razão comunicativa. Mundo da vida.

ZUSAMMENFASSUNG

Dieser Aufsatz soll die Antwort auf das von Habermas Problem der Gültigkeit moralischer Normen zu präsentieren. Habermas macht ein Dialog mit den drei wichtigsten Antworten zu diesem Problem: die des Aristoteles, Kant und die nicht-kognitive Ansätze. Allerdings haben diese Antworten Grenzen: die aristotelische Antwort kann nicht erklären, die verpflichtenden Charakter der moralischen Normen, die Antwort Kants, obwohl sie einen kognitiven Ansatz schlägt, wird zum Paradigma der Philosophie des Bewusstseins verbunden, und schließlich, die nicht-kognitive Ansätze können die ethischen Sinn moralischer Normen nicht rechtfertigen. Daher schlägt Habermas eine neue Antwort auf die Frage nach der Gültigkeit moralischer Normen. Die neue Antwort wird in einem neuen theoretischen Rahmen gebaut: Das Paradigma der Philosophie der Sprache. Von der Entdeckung der Sprache als Medium unüberwindbar aller Bedeutung und Gültigkeit, wird Habermas zeigen, dass die Gültigkeit der Regeln nicht mehr auf den individuellen Willen des Subjekts hängt, aber jetzt von der Zustimmung aller in einer moralisch-praktischen Diskurs beteiligt abhängig ist.

Stichwörter: moralische Normen, praktische Diskurs, kommunikative Vernunft, Lebenswelt.

SUMARIO

1 INTRODUÇÃO	09
2 O PROBLEMA DA VALIDADE DE NORMAS MORAIS	11
2.1 O surgimento da Ética: do ethos a ciência do ethos	11
2.2 A Ética na ótica aristotélico-kantiana	13
2.3 As abordagens não-cognitivas	16
3 O MARCO TEÓRICO DA RESPOSTA HABERMASIANA AO PROBLEMA DE NORMAS MORAIS	20
3.1 A superação da Filosofia da Consciência pela Filosofia da Linguagem	20
3.2 A Razão Comunicativa de Habermas	25
3.3 O mundo da Vida	29
4 A VALIDADE DE NORMAS MORAIS	32
4.1 A justificação de questões práticas pela Razão Comunicativa	32
4.2 Princípios de Universalização: da pragmática-transcendental à pragmática-universal	37
4.3 O sentido da validade deontológica das normas morais	42
5 CONCLUSÃO	48
REFERÊNCIAS	49

S586v Rodrigues, Thiago Silva
O problema da Legitimação de Normas Morais em Jürgen Habermas / Thiago Silva Rodrigues. - Teresina, 2013.
51 p.

Orientador: Prof. Dr. Wellistony Carvalho Viana
Dissertação (Graduação) – Instituto Católico de Estudos Superiores do Piauí.

1. Ética. 2. Normas morais. 3. Justiça. 4. Habermas, Jürgen. I. Viana, Wellistony Carvalho. II. Instituto Católico de Estudos Superiores do Piauí. Departamento de Filosofia. III. Título

CDU 17

1 INTRODUÇÃO

O homem, desde a pré-história, sempre teve a necessidade de conviver em grupos. Assim, com a evolução da humanidade, o espaço que ele ocupa transformou-se perigoso, pois, não possuía a mesma força dos animais, tornando-se assim, mais difícil a sua sobrevivência de forma isolada. Desse modo, para sobreviver, bem como, adaptar-se ao ambiente hostil fora necessário o agrupamento com a finalidade principal de vencer todas as dificuldades materializadas no meio em que viviam.

Com o passar do tempo, o ser humano acaba por integrar grupos bem mais complexos, sendo necessário o estabelecimento de normas de conduta voltada para pressionar e também controlar o comportamento do homem. Assim, as normas tornam-se cada vez mais necessárias, pois elas vão ajudar nas relações entre os homens em sociedade. Desse modo, a sociedade denominada moderna é formada por diversos tipos de sistemas normativos, como, a moral, religião, regras de trato social, e o próprio direito, para ajudar o homem a viver bem consigo mesmo e com o outro.

No entanto, a Ética passa por desafios com o advento da era moderna. Porque toda ação é voltada para o próprio sujeito, ele é meio e, ao mesmo tempo, fim de suas próprias ações. Com isso, torna-se muito difícil garantir direitos e deveres para os homens, uma vez que se toma consciência de si mesmo e não do outro. As consequências desse tipo de pensamento são: o individualismo, o relativismo e a perda de sentido (*Vazio Ético*). Assim, como é possível orientar a ação e a decisão dos homens diante de todos?

Esses problemas, já foram bastante tematizados na contemporaneidade e duas são as posições mais comuns. A primeira alternativa seria o retorno aos clássicos, como fazem os neo-aristótelicos Alasdair MacIntyre, Bernard Williams; a segunda posição, seria fundamentar a ação do homem no próprio homem, como fazem Kant entre outros. Embora bastante debatido, o tema ainda não está esgotado e nem solucionado, sabendo que essas posições são muito importantes, mas não muito viáveis, por conta de dois perigos. Um deles seria optar por um fim determinado, o Viver Bem, outra seria optar pela vontade individual.

Porém, o presente trabalho vai se deter no pensamento do filósofo Alemão Jürgen

Habermas, tomando-se a obra "A inclusão do Outro: Estudos de Teoria Política" e sua reflexão Ética sobre o problema de como fundamentar normas morais válidas. Diante disso, essa dissertação vai abordar "O Problema da Legitimação das Normas Morais em Jürgen Habermas" com o objetivo de analisar a alternativa habermasiana ao problema de como legitimar normas morais válidas e, assim, combater o individualismo, o relativismo e a perda de sentido (*Vazio Ético*).

Diante disso, o objetivo do primeiro capítulo é apresentar o problema da validade de normas morais com três principais alternativas, que segundo o próprio Habermas são as mais significativas, são elas: as acepções de Aristóteles, de Kant e as abordagens não-cognitivas. Depois de devidamente apresentadas, Habermas demonstra a insuficiência de cada uma delas para uma Ética contemporânea. Desse modo, sentiu-se a necessidade de arquitetar uma alternativa por meio de um novo paradigma teórico: o paradigma da Filosofia da Linguagem.

Dessa forma, o segundo capítulo, tem por objetivo analisar a necessidade de uma passagem do paradigma da Filosofia da Consciência para uma Filosofia da Linguagem. Com essa passagem foi possível o descobrir a linguagem como meio intransponível de todo sentido e validade. Assim, foi possível um novo conceito de razão, a fim de justificar uma ação e decisão diante dos outros pela racionalidade comunicativa não mais somente no sujeito, mas agora também no Mundo da Vida.

Por fim, o terceiro capítulo, tem, por objetivo identificar as consequências do marco teórico do problema da validade de normas morais. Assim, irá se mostrar nesse último capítulo que a validade das normas não dependerá apenas do sujeito individual, mas depende, agora, do consentimento de todos os envolvidos em um discurso prático-moral.

2 O PROBLEMA DA VALIDADE DE NORMAS MORAIS

Habermas é um dos filósofos que se preocupa com a questão de normas morais válidas na sociedade contemporânea marcada pelo relativismo e pela perda de sentido Ético. A sua proposta é que: “o sentido deontológico de normas e juízos morais tem que ser compreendido em analogia com o conhecimento”. (HABERMAS, 2002, p.44-45), porém, para entender de maneira correta sua afirmação é preciso retornar a um problema da Ética clássica: a questão da relação razão teórica e prática.

Desse modo, parte-se do (I) surgimento da Ética e a descoberta da razão como fundamentação Ética no *ethos*. Assim, com método de fundamentação racional chega-se a dois modelos: um teleológico e outro deontológico. Isto posto, (II) se apresentará as acepções aristotélico-kantianas de como fundamentar a ação do homem diante da norma moral e por fim, (III) se verá uma posição contra as duas primeiras, que tem por objetivo, acabar com a fundamentação racional: as abordagens não-cognitivas. No entanto, essas três acepções, para Habermas, vão gerar três problemas: a perda do caráter obrigatório; uma relação sujeito-objeto que gera dominação e a perda de sentido deontológico moral. Portanto, para Habermas, superar esses três problemas é garantir a validade de normas morais.

2.1 O surgimento da Ética: do *ethos* a ciência do *ethos*

A palavra *ethos* é derivada do termo grego *Ethike* e é escrita de duas maneiras diferentes, porém, discorrem sobre a mesma coisa, falam da ação do homem (práxis). O *ethos* com ETA inicial significa, “‘morada do homem’, (e do animal de modo geral) ‘lugar em que vivemos’, mas posteriormente passou a significar, o ‘caráter’ ou ‘modo de ser’ que uma pessoa ou um grupo vai adquirindo ao longo da vida”. (CORTINA, 2005, p.20).

A terminologia *ethos* com épsilon inicial tem a ver com “o conjunto de comportamentos do indivíduo orientado pelo costume, isto é, uma padronização dos mesmos hábitos, desta maneira, demonstra como os homens orientavam suas ações no *ethos*”. (VAZ, 1993, p. 13). Essa orientação se dava em três momentos: no costume (*ethos*),

na ação (*práxis*) e nos hábitos (*ethos-hexis*). A respeito desses momentos, afirma Vaz (1993, p.15),

O *ethos* como costume, ou na sua realidade histórico-social, é princípio e norma dos atos que irão plasmar o *ethos* como hábito (*ethos-hexis*). (...) na medida em que o costume é fonte das ações tidas como éticas e a repetição dessas ações acaba por plasmar hábitos. A *práxis*, por sua vez, é intermediária entre os momentos constitutivos do *ethos* como costume e hábito, é um ir e vir que se descreve exatamente como círculo dialético, assim eram justificados uma ação moral.

O *ethos* (com ETA inicial) foi o que ocasionou ao mundo ser um lugar habitável para o homem. A orientação de como agir dentro do *ethos*, eram ditados pelos costumes, ou seja, o *ethos* é tradicional, assim, afirma Vaz (1993, p.40). "É reconhecidamente na *religião* que o *ethos* encontra sua expressão cultural mais antiga e mais universal".

O problema levantado é: como justificar uma norma diante de outros *ethos*? Esse problema em justificar uma ação ou decisão no *ethos* fundados nos hábitos e costumes trouxe insatisfação, pois o costume e os hábitos já não eram suficientes para justificar normas de ação diante de outros tipos de culturas.

Assim, devia se buscar uma nova alternativa, e isso só foi possível dentro de um novo modo de justificar o agir e as decisões dentro do *ethos*. Esse novo modo não seria mais baseado no costume ou no hábito, mas orientada pelo *logos*.

Esse *logos* veio para justificar primeiramente a *physis* (ordem do mundo – pré-socráticos), e com o passar do tempo percebeu-se que ele também poderia justificar uma capacidade de racionalização individual dentro do *ethos*. Assim, nas palavras de Costa (2002, p. 39),

a razão será em sua expressão mais formal que vai constituir o que se chama propriamente de lógica, podemos dizer que, a Ética terá como fundamento de sua estruturada a lógica explicitada e formalizada da linguagem do saber ético modernamente designada como metacrítica e sua aplicação ao conteúdo do mesmo saber, ajudando a dar justificação a normas.

Nesse momento, segundo Vidal (1983, p. 34) "a analogia entre *physis* e *logos* estabeleceu um dos primeiros alicerces da Ética ocidental". No entanto, em um segundo momento, a relação entre o *logos* e *physis*, foi desfeita "por volta do século V a.C. na

Grécia e a descoberta do *nómos* (a lei). Com isso, a *physis* (ordem do mundo) é separada do *nómos*, ou seja, não há nenhuma equivalência entre *physis* e o *logos*". (VAZ, 1993, p.34).

Assim, o *logos* para os gregos, está restrito a descrever apenas a ordem do mundo. O *ethos* (ordem do homem) precisará procurar outro tipo de racionalidade diferente daquela do cosmos entendido pelos pré-socráticos. É dessa situação que surge, a *ciência do ethos* (Ética) e com ela uma questão fundamental: qual é a racionalidade própria da Ética?

Essa questão é sempre ligada a um tema epistemológico, e se procurou resolvê-lo epistemologicamente com um modelo de racionalidade que é contida no *ethos* com raízes estruturais de um *logos* (cosmos). Desta forma, as tentativas gregas em solucionar essa questão estão estritamente ligadas à tentativa de certo estabelecimento homológico entre a racionalidade do *ethos* (ação humana) com certo *logos*. Portanto, de acordo com Hortal (1994, p.35), "as respostas se mostraram sempre ineficaz por conta de duas dificuldades".

A primeira dificuldade está ligada ao fato de que, "o *ethos* é sempre relacionado ao *ethos* de uma cultura particular, enquanto o *logos* é universal." (VAZ, 1999, p.35) A segunda está ligada ao fato de que, "o *ethos* como forma de *práxis* humana, não pode ser reduzida a qualquer conotação lógica ou natural." (VAZ, 1999, p.37). Portanto, daí se conclui que o dilema entre o universal e o particular, o necessário e o livre, é o desafio teórico que a Ética deverá enfrentar.

Para Silva (2011), a tentativa grega de alargar o conceito de *logos* da ordem do cosmo à *práxis* humana resultou em uma aporia fundamental para a Ética. Desta forma, como estabelecer uma racionalidade própria para a Ética, com a intenção de justificar o agir humano? Um tipo de racionalidade própria da Ética é proposta primeira por Aristóteles e a resposta do estagirita se reflete na assinalação do agir humano (*práxis*) como objeto da Ética. Portanto, a racionalidade própria da Ética é para Aristóteles a Razão.

2.2 A Ética na ótica aristotélico-kantiana

A Ética de Aristóteles desenvolve a primeira grande sistematização sobre o comportamento das pessoas e da sociedade. Na obra *Ética a Nicômaco*, ele registrou algumas das mais admiráveis páginas sobre história do pensamento, por exemplo, no último livro da *Ética a Nicômaco*, ele conclui que "o intelecto exerce uma atividade quase

divina". (ARISTÓTELES, 1985, p.325). O homem no pensamento do estagirita se caracteriza por ser: sensitivo e intelectual.

Desse modo, o propósito primordial da Ética, para Aristóteles, é equilibrar as ações do homem, um dever difícil, que só pode ser cumprida eficazmente pela *phronesis* (razão prática). Assim, devem-se analisar dois aspectos da Ética aristotélica: a teleológica e a racional, para depois entender a posição habermasiana de Ética: deontológica e racional. Portanto, compreender a teleologia é entender, em Habermas, como a Ética perdeu seu caráter obrigatório.

Assim, o primeiro aspecto a ser entendido na Ética de Aristóteles seria que ela é teleológica. Para ele, todas as ações e decisões humanas dirigem-se a obter um fim, causar um bem e chegar a uma meta. Desse modo, o estagirita afirma no primeiro parágrafo da *Ética a Nicômaco* "toda arte e toda a investigação, assim como toda ação e todo propósito tendem a algum bem, por isso foi dito acertadamente que o bem é aquilo que todas as coisas tendem". (ARISTÓTELES, 1985, p.14).

Portanto, a Ética aristotélica assume uma posição da busca de um fim, esse é o motivo de toda ação no homem. No entanto, para Habermas, essa acepção finalista, condiciona a ação do homem a uma escolha, ou seja, o agente com a *phronesis* vai procurar o melhor meio para atingir um fim. No entanto, segundo Habermas (2004), esse finalismo proposto não consegue traduzir o caráter obrigatório dos deveres morais em termos de validade categórica de juízos morais. Por isso, ele afirma que só uma concepção da moral que estabelece uma analogia com o conhecimento permite apreender o sentido da validade deontológica das normas morais.

O segundo aspecto da Ética aristotélica é ser racional. Desse modo, o papel da Ética está em reter os impulsos instintivos e sensitivos sob o crivo da razão, "nossa melhor parte" (ARISTÓTELES, 1985, p.16). Os impulsos nos homens são naturais, segundo Aristóteles e, recebem caráter obrigatório ao serem submetidos à administração da razão. Portanto, dessa forma, o homem para Aristóteles, pode praticar más ou boas ações, sendo a finalidade da sua ação dirigir os melhores meios para se chegar a um fim já determinado: a felicidade.

Uma vez apresentada a Ética aristotélica, Habermas irá se posicionar contra esses dois aspectos o teológica-racional, pois com essa posição, uma norma moral, perde o caráter de obrigatoriedade ao deixar a critério o agir do homem a busca, a escolha de meios

(heterônimos) para atingir fins. Dessa forma, Habermas passa a defender uma Ética deontológica-racional, pois de outro modo é impossível harmonizar uma noção de obrigatoriedade da lei com a liberdade do homem. Diante disso, afirma Perine (1982, p. 25),

Kant apontou muito bem entre a legalidade da ação e a moralidade da ação, uma ação é legal se está de acordo com a lei e é moral e se a máxima da ação foi o cumprimento da lei, com outras palavras, o sujeito realizou a ação não com vista a algum fim que pudesse ter, mas somente por respeito à lei. Ora, a definição kantiana de moralidade exclui logo de início uma abordagem teleológica.

Assim, uma segunda crítica de Habermas, seria quanto à impossibilidade de conciliar uma acepção teleológica e uma acepção deontológica de caráter obrigatório. A obrigatoriedade “teleológica” é uma necessidade teórica, que transcorre da relação entre meio e fim. A obrigatoriedade “deontológica” é uma necessidade prática, que decorre do exercício da autonomia e do respeito à lei como um *factum* da razão.

É impossível conciliar uma abordagem teleológica e uma abordagem deontológica da coordenação dos fins dos sujeitos da ação. A composição “teleológica” de fins só se justifica se for vantajosa para os envolvidos, ou seja, segundo a medida egoísta dos fins de cada um. Por outro lado, a coordenação “deontológica” dos fins é uma exigência moral, uma vez que os agentes com dignidade igual estão proibidos de instrumentalizar-se uns aos outros. (PERINE, 1982, p. 32).

Essa discussão do agir do homem é retomada na Ética kantiana, onde a razão tomará um caráter de fundamentação da ação do sujeito. Para ele, existe uma distinção entre a razão especulativa e a prática assim como em Aristóteles, sendo assim, a razão especulativa é ligada a questões sobre a essência, ao conhecimento das coisas enquanto a prática está mais interessada no agir humano. Assim, afirma Kant no prefácio da *Metafísica dos Costumes* (2007, p.13),

todo conhecimento racional é: ou material e considera qualquer objeto, ou formal e ocupa-se apenas da forma do entendimento e da razão em si mesmas e das regras universais do pensar em geral, sem distinção dos objetos. A filosofia formal chama-se Lógica; o material, porém, que se ocupa de determinados objetos e das leis a que eles estão submetidos, é por sua vez dupla, pois que estas leis ou são leis da natureza ou leis da liberdade. A ciência da primeira chama-se Física, a da outra é a Ética; aquela se chama também Teoria da Natureza, esta Teoria dos Costumes.

Diante disso, deve-se ressaltar que Kant é um marco da história da Ética, por um lado, representa o ponto de chegada de um movimento que remonta o fim da Idade Média, segundo o qual a Ética consistia no equilíbrio entre a lei e a liberdade, por outro, ele é a referência de quase todas as Éticas posteriores. Portanto, para Piepper (1990, p.180) “a matriz da ética-cristã [anterior a Kant] consta de três termos, um princípio ordenador, um modelo de ordem e os elementos ordenadores, ou seja, Deus, o paradigma Ético, e as pessoas a eles subordinadas.”. Esses elementos são o ponto de partida de Kant.

A Ética kantiana rompe exatamente com esses fundamentos e erige a autonomia da vontade livre como base na moralidade. Pela razão prática a vontade livre é auto legislativa e confere a si mesma a norma do agir moral. Assim, ele apresenta a razão sob o ponto de vista teórico e prático, objetivando mostrar que existe uma razão pura prática capaz, de si só determinar a vontade sem recorrer à sensibilidade e à experiência. Portanto, Kant distancia-se definitivamente da razão teoricamente racionalizada, como pensava os filósofos gregos e medievais.

Um aspecto que ajuda a entender a proposta kantiana é a distinção que ele faz entre mundo sensível e mundo inteligível. O primeiro é o mundo das coisas naturais regidos e determinado pela causalidade, portanto, sem liberdade. O segundo, o mundo inteligível é a liberdade, a razão humana tem “a liberdade é também a única entre todas as ideias da razão especulativa de cuja possibilidade sabe-se *a priori*”. (KANT, 2008, p.05). Portanto o homem para ser moral, deve cumprir o dever que está na razão.

Assim, o dever é absolutamente central na construção da Ética kantiana. Ele chega a afirmar que existe um imperativo moral na razão humana que não precisa ser provado, ele se impõe como um “fato de razão” (*ein faktum der Vernunft*) que só pode ser explicado com a liberdade, ou seja, ao tomar consciência do dever moral, o homem, ao mesmo tempo, toma consciência da liberdade como seu fundamento.

No entanto, Kant ainda está preso, segundo Habermas (2004), ao paradigma da filosofia do sujeito. Dessa forma, a resposta kantiana, por sua vez, fica presa a arquitetônica do idealismo transcendental, isto é, está presa ao paradigma da filosofia da consciência e, por isso, não oferece uma resposta satisfatória aos problemas atuais da teoria moral, como o

individualismo, a negação da existência de princípios morais e da validade de normas universais.

2.3 As abordagens não-cognitivistas

Dando sequência ao que já vem sendo discutido o problema de validade de normas morais, para Habermas, ainda não se encontra com uma condição que seja satisfatória pois, Aristóteles não consegue defender um caráter deontológico da norma moral, Kant está preso a Filosofia da Consciência, qual seria a saída?

É a partir da razão kantiana que surgem três propostas críticas a razão: o empirismo de Hume, o contratualismo de Hobbes e o decisionismo de Ilting, conhecidas como não-cognitivas por procurar fundamentação normativa, não mais na razão, pois a entendem que ela nada conhece sem a experiência.

O primeiro tratamento Ético não-cognitivo é o de Hume, esse não tem caráter metafísico como em Aristóteles. Pelo contrario, busca construir-se a partir de recursos empíricos, buscando fundamentar-se na explicação de fatos pela experiência sensorial sendo dela que se extraem o sentido das convicções morais.

Em Hume, não é mais a razão que dita o que é certo ou errado, mas a própria experiência humana é quem vai ditar isso, pois a razão só conhece o que já é experimentado. Assim, a moral vai ganhar sentido ao valorizar a virtude do agrado e reprimir o vício que causa desagrado,

a finalidade de toda especulação moral é ensinar-nos nosso dever, e, pelas adequadas representações da deformidade dos vícios e da beleza de virtude, engendrar os hábitos correspondentes e fazer-nos evitar o primeiro e abraçar o segundo. (HUME, 1995, p.22-23).

Sendo assim, o que há de interessante em Hume é que não há nada de utópico. Assim, a norma moral, para Hume, terá sentido quando garantir os anseios, as expectativas, as peculiaridades de um determinado povo, consistindo-lhe a chave para a sua adequada proteção. Para ele, o sentido moral não é regido na base de princípios racionais, ou seja, é pela experiência de cada um que se encontrará o motivo e o sentido normativo da norma e não razão prática aristotélica.

Portanto, é na base da experiência que se estabelece normas morais, existindo sempre um motivo para a sua origem, e esse motivo seria a seu sentido “agradar, seja por uma intensão ao interesse próprio, seja por motivos e considerações mais generosas.” (HUME, 1995, p.78).

No entanto, Habermas entende que a crítica empirista de Hume é limitada, pois,

o empirismo concebe a razão prática como a capacidade de determinar o arbítrio de acordo com as máximas da inteligência, enquanto o aristotelismo e o kantismo não contam apenas com motivos racionais, mas com uma autovinculação da vontade motivada pelo discernimento. (HABERMAS, 2002, p.22-23).

Dessa forma, surge um segundo tratamento empírico, o pensamento dos contratualistas, como Hobbes, que buscam uma alternativa diferente a de Hume, para eles haveria uma “deslocação moral”. Ou seja, abandona-se radicalmente o sentido pela experiência e quem dita o sentido moral ou não é força normativa do direito. Assim,

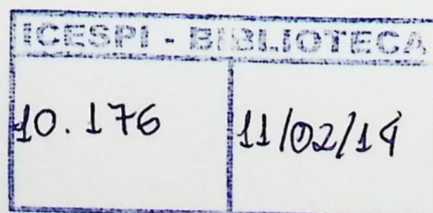
o contratualismo deixa de lado logo de início o aspecto da solidariedade porque refere a questão da fundamentação moral de um sistema de justiça imediatamente aos interesses do indivíduo – e com isso desloca a moral dos deveres ao direito (...) ele se explica mais acuradamente a partir da racionalidade da avaliação dos bens que cada um deles efetua a partir de sua própria perspectiva de interesse. (HABERMAS, 2002, p.25).

O contratualismo desloca a moral dos deveres para os direitos, desse modo, deixa completamente a noção de solidariedade, passando a dar prioridade à questão da fundamentação normativa de um sistema de justiça relacionada aos interesses do indivíduo. Portanto, o contratualismo entende a moral como algo que assegura a justiça de uma interação social normativa regulada.

No entanto, Habermas encontra uma limitação no pensamento contratualista,

esse enfoque se defronta com duas objeções. Por um lado assimilação das questões morais a questões da justiça política, depois uma associação de pessoas que integram o mesmo sistema jurídico, tem a desvantagem de que com base nela não é possível fundamentar um respeito para com todos, ou seja, não é possível fundamentar uma moral universalista. (HABERMAS, 2002, p. 25-26).

Diante dessa insuficiência contratualista, existe um terceiro tratamento que busca



resolver o problema de normas morais. A proposta de K. H. Ilting¹ surgiu do pensamento empirista e decisionista, e quer eliminar o caráter cognitivista da fundamentação prática. Para Ilting, é possível deduzir normas de imperativos de ação. Isto posto, segue o raciocínio de Ilting (ILTING apud HABERMAS, 2003c, p.74) se,

(a) o falante quer que algo seja o caso e (b) quer que o outro adote (a). Se esses dois imperativos – (a) e (b) – estiverem correlacionados, então, temos um contrato. Um contrato fundamenta-se em uma norma reconhecida pelas partes envolvidas, mas, entretanto, uma norma que entra em vigor por meio da opção das partes contratadas, não pode conter uma disputa cognitiva, ou seja, uma justificação de sentenças práticas, pois o componente cognitivo das sentenças é motivado empiricamente.

Porém, a acepção de Ilting de justificar o sentido de dever é insuficiente, pois falta um elemento central necessário: uma fundamentação racional. À abordagem Ilting, se empenha em procurar expandir, o imperativismo kantiano, fazendo uma criteriosa análise de proposições deonticas seguindo um modelo de vinculação entre imperativos e valorizações de modo arbitrário, sem uma referencia racional.

Dessa forma, Hume e Ilting, cometem o erro de não conseguir explicar um fenômeno moral de extrema importância “não consegue explicar, um elemento importante do significado das normas; a validade normativa.” (HABERMAS, 2002, p.138). Da mesma maneira Ilting também não consegue explicar o sentido deontológico de normas e juízos morais, pois, concebe a moral como dedução de pressupostos irracionais (interesses), ou seja, são dados da experiência ou interesses de demanda que não trazem sentido racional, portanto, seu sentido é arbitrário.

Portanto, esse capítulo teve como finalidade apresentar as três alternativas ao problema da validade de normas morais: a aristotélico-kantiana e a não-cognitivas. No entanto, essas alternativas mostram-se insuficientes: a acepção aristotélica não explica o caráter obrigatório das normas; a acepção kantiana, apesar de propor uma abordagem cognitivista, fica presa a Teoria da Consciência; e, por último, a acepção não-cognitivas não podem justificar o sentido do dever das normas morais.

¹ Cf. K. H. Ilting. Filósofo (1942-1994) político, que buscou fundamentar as ações humanas em ‘imperativos de demanda’ deixando de lado a razão. Seria preciso um motivo para uma determinação ação, para somente depois ter uma ação externa para coagir tal ato. É um dos mais famosos defensores do decisionismo e do empirismo. (ZAHAR, 2001, p.741).

3 O MARCO TEÓRICO DA RESPOSTA HABERMASIANA AO PROBLEMA DE NORMAS MORAIS

Na primeira parte desse trabalho, preocupou-se em apresentar o problema da validade normativa moral, assim, se descreveu as acepções aristotélico-kantiana e as revisionistas não-cognitivistas. Foi dito também que para Habermas essas concepções não obtêm resultado ao problema da legitimidade normativa. Pois, Aristóteles, não possibilita um caráter obrigatório, as acepções não-cognitivistas não explicam o sentido deontológico da norma moral e a Ética deontológica de Kant, ainda está fechada a acepção de um indivíduo isolado, sendo assim, é necessário um novo paradigma que possa superar essas três propostas.

Logo, é preciso formular um novo modelo ao problema da validação normativa moral sob uma nova linha de raciocínio, mas para isso é preciso (I) superar o modelo da Filosofia da Consciência, através da Filosofia da Linguagem, que proporcionará a passagem da individualidade ao dialogo consensual prático. O modelo da Filosofia da Linguagem deu a oportunidade também de surgir um novo tipo de racionalidade (II) a Razão Comunicativa, que veio superar a razão prática aristotélico-kantiana, essa razão propõe não mais um sujeito isolado, mas um indivíduo que se relaciona no (III) mundo da vida. Portanto, o conceito de mundo da vida faz-se necessário ser também trabalhado nesse capítulo, por ser um conceito importante, mas, será o objeto do último momento do segundo capítulo.

3.1. A superação da Filosofia da Consciência pela Filosofia da Linguagem

Como foi observado no primeiro capítulo, nem as alternativas de Aristóteles, Kant, não-cognitivas conseguiram dar uma alternativa com crédito para Habermas ao problema da validade normativa. Desse modo, notou-se uma necessidade de arquitetar uma nova alternativa ao problema da validade normativa, tendo por base um novo tipo de paradigma que viesse a superar as respostas aristotélico-kantiana e não-cognitivista.

O primeiro passo para se conseguir esse novo marco foi um momento muito caro à filosofia, a chamada, “guinada linguística” da qual tem grande importância, Wittgenstein². Essa virada abordou somente o estudo da área da semântica linguística, isto é, sobre a dimensão semântica e o mundo. Contudo, essa abordagem semântica e do mundo não consegue ainda ver a importância das relações que os indivíduos constituem ao usar a linguagem para demonstrar o mundo além do linguístico, por exemplo, o intencional. Sendo assim, fica evidente a necessidade de uma segunda virada que possa ampliar a primeira, essa ficou conhecida como “a guinada pragmática”.

Antes de falar das duas guinadas, deve-se referir o que elas vieram superar, isto é, a Filosofia da Consciência. Para Habermas (1990, p.53) “a transição da teoria da consciência para uma da linguagem traz benefícios práticos, além de metódicos.” Ela faz-nos libertar de uma aporia que sempre levava o embate dos metafísicos: o da individualidade.

A base ao qual está alicerçada a Filosofia da Consciência é a autorreferência de um agente individualizado que imagina e manipula objetos,

nesta medida existe uma assimetria entre a força explicativa da filosofia da consciência, de um lado, que toma como ponto de partida uma auto-referência de um sujeito que representa e manipula objetos, e uma teoria da linguagem, de outro lado, que toma como ponto de partida as condições de compreensão de expressões gramaticais. (HABERMAS, 1990, p.32).

Dentro da teoria da consciência pode-se deduzir que a relação do sujeito com mundo transforma-se em manipulação. Isso graças à Razão Moderna. Desse modo, analisa-se que o modelo de uma teoria da consciência está caracterizado por um tipo de “auto-relação (*Selbstverhältnis*) – e da auto-compreensão (*Selbstverständnis*) – do sujeito que conhece e age”. (HABERMAS, 1990, p.20). Logo, a validade das normas morais está explicada, dentro da teoria da consciência, não no consenso dos membros em discursos práticos, mas na própria consciência individual com uma capacidade de dar imperativos morais a ela mesma. Habermas também cita o pensamento naturalista como similar ao

² Foi um dos principais atores da chamada *linguistic turn* do século XX. Pode ser considerado um dos idealizadores da virada linguística. Isso pode ser compreendido a partir das ideias presentes em seus primeiros trabalhos de que os problemas filosóficos surgem de uma falta de compreensão da lógica da linguagem (*Tractatus Logico-Philosophicus*), e suas observações sobre os jogos de linguagem em seu trabalho posterior (*Investigações Filosóficas*). (BUCHHOLZ, 1998, p. 35).

imperativo moral de Kant, onde “somente a consciência individual pode oferecer algo incondicional (obrigatório) e originário para seguir” (HABERMAS, 2002, p. 56).

Contudo, a possibilidade de proeminência pré-linguística, isto é, de um ingresso direto aos fatos da consciência, assegurada pela teoria da consciência, é fortemente indagada pela *linguistic turn* sendo aos poucos difícil de ser sustentada uma posição da Filosofia da Consciência. A teoria da linguagem diferentemente da consciência, tem por base, segundo Dutra (1993, p.14), “uma apreciação das fórmulas linguísticas com o intuito de restaurar racionalmente o conhecimento das regras gramaticais”. Sendo assim,

os sinais linguísticos, que convieram apenas como aparelho e equipamento das reproduções, adquirem, como reino mediador dos significados linguísticos, uma dignidade própria. As analogias entre linguagem e mundo, entre proposição e estados de coisas, substituem as relações sujeito-objeto. O trabalho de constituição do mundo deixa de ser uma tarefa da subjetividade transcendental para se transformar em estruturas gramaticais. (HABERMAS, 2003b, p.15).

Por conseguinte, o modelo da teoria da linguagem, vem mostrar que a linguagem é um meio fundamental na arquitetônica de nosso entendimento. Qualquer tipo de conhecimento do mundo é linguisticamente intermediado. Em outras palavras, some completamente a ideia de sujeito isolado que está voltado para manipular objetos no mundo. Portanto, o intermédio linguístico se dá na relação do entre sujeitos que conhecem o mundo, conseqüentemente, o próprio fato de se pensar já implica a linguagem e, com toda a certeza, a comunidade de comunicação na qual ele deve ser participante. Sendo assim, “(...) o oportuno fato de pensar, para ter sentido e validade, deve estar em condições de se auto-justificar. De tal modo, a teoria da linguagem mostra que a locução não é apenas um meio de comunicação, mas um item constitutivo de nosso saber (...)” (HABERMAS, 2003b, p.44).

Partindo dessa declaração, averiguamos que o mundo da vida está consecutivamente decifrado pela linguagem. Onde os indivíduos, de um lado, “localizam-se num mundo aberto e arquitetado linguisticamente e se mantêm em um contexto de sentido gramaticalmente pré-moldado” (HABERMAS, 1990, p. 32,) e, de outro lado “o mundo da vida, aberto e arquitetado linguisticamente, localiza-se em um ponto de base exclusivamente na prática em acordo a uma comunidade de linguagem.” (HABERMAS, 1990, p.32-33).

Portanto, a *linguistic turn* veio para oferecer a linguagem como *médium*, essencial e intransponível e ajudar a comunicação entre os indivíduos, por isso,

não saberíamos o que significa compreender o significado de uma expressão linguística, caso não soubéssemos como utilizá-la para nos entendermos com alguém sobre algo, ou seja, compreender uma expressão significa saber como servir-se dela para entender com alguém sobre algo. (HABERMAS, 2005, p.77).

Assim, foi demonstrado na acepção de Habermas como seria necessária uma passagem de uma teoria da consciência que, está baseada na relação isolada de um sujeito que põem imperativos morais a ele mesmo em uma relação sujeito-objeto, onde esse objeto torna-se uma “marionete” do sujeito, que age para manipulá-lo. Sente-se aí a necessidade de se passar para uma teoria da linguagem baseada na relação sujeito-sujeito, onde através da linguagem como *médium*, ele vai procurar se entender com o outro a ponto de se reconhecer o imperativo moral juntos.

Entretanto a guinada linguística para Habermas (2003b, p.55), “aconteceu no interior dos limites de um semântismo, onde se pagou o preço de abstrações que se tornaram impossível de explorar plenamente o potencial de solução do novo paradigma.” Sendo assim, ainda estão sendo deixadas de lado as abordagens estabelecidas entre os indivíduos. Habermas dentro do texto “*Motivos de Pensamento Pós-Metafísicos*” (1990, p.65-135) identifica a necessidade de uma nova virada que possa dar explicação ao que foge à linguagem, essa nova virada seria pragmática, conseqüentemente essa virada veio para complementar à primeira virada, a linguística.

A *linguistic turn* deu prioridade à área semântica da linguagem, isto é, à afinidade dos sinais com o significado. E desse modo, a apreciação semântica não conseguiu ainda superar o modelo da relação sujeito-objeto da teoria da consciência, seu exame ainda estava limitado ao estudo da analogia entre sentenças (linguagem) e estado-de-coisas (mundo). Portanto, a análise do espaço semântico da linguagem ignorou, segundo Habermas, o conjunto da comunicação em que o indivíduo está envolvido.

Desse modo, uma análise do espaço do pragmático da linguagem expande o recurso do paradigma (linguagem) no momento em que se finda numa analogia de três termos: linguagem, mundo e interpretantes de uma comunidade linguística, logo, entende-se que é necessária a passagem da relação monológica dos indivíduos para uma conversação

dialógica. A partir do estudo do espaço pragmático linguístico como forma de comunicação, averiguou-se que o agir comunicativo dos falantes procurava atingir um entendimento sobre algo. Desse modo, segundo Habermas, atingir um entendimento sobre algo é a finalidade da fala humana. Com isso, o entendimento visa,

a produção de um acordo, que termina na comunidade intersubjetiva da compreensão mútua, do saber compartilhado, da confiança recíproca e da concordância de uns com os outros. O acordo descansa sobre a base do reconhecimento de quatro correspondentes pretensões de validades: inteligibilidade, verdade, correção e sinceridade [Grifo nosso]. (HABERMAS, 2003a, p. 301).

Logo, o giro pragmático apontou que a linguagem é o *médium* intransponível de todo sentido e validade, através dela o indivíduo poderá sair de si e ir ao encontro do outro. Sendo assim, Habermas no texto “*Que significa pragmática universal?*” descreve três funções que a linguagem realiza como *médium*, são elas: “1) o emprego expressivo, que tem por finalidade expressar as intenções de um falante; 2) o emprego representativo, que apresenta estados de coisas; e 3) o emprego interpelativo, que estabelece relações intersubjetivas”. [Grifo nosso]. (HABERMAS, 2003a, p.328).

Portanto, a linguagem como *médium*, irá tirar o falante de um isolamento e, por consequência, introduzirá uma relação sujeito-sujeito, superando assim o isolamento do indivíduo da teoria da consciência. A linguagem compreendida nesse espaço pragmático aponta para um entendimento sobre alguma coisa, ou seja, vai apontar um entendimento sobre os sentidos das palavras empregadas e sobre o sentido do ser das coisas avaliadas pelos significados das palavras.

Sendo assim, o espaço pragmático-linguístico já está contido na utilização dos símbolos de uma língua, ou seja, uma analogia entre os símbolos linguísticos os sujeitos e a utilização que eles fazem dos símbolos. Logo, observa-se que isso implica que todo ato de fala tem um espaço de dois guias, o performativo-proposicional que de antemão seria,

um elemento performativo que estabelece uma forma determinada de comunicação e nesse plano intersubjetivo, falante e ouvinte estabelecem mediante atos ilocucionários, relações que permitem entender-se entre si e um elemento proposicional que constitui o conteúdo da comunicação em que, nesse plano de experiência e estados de coisas, falante e ouvinte buscam entender-se sobre algo mediante a função fixada por um elemento performativo. [Grifo nosso]. (HABERMAS, 2003a, p.212).

Como consequência dessa perspectiva proposicional-performativa, qualquer que seja a proposição estaria envolta de um gesto comunicativo, que relaciona-nos com o outro, de um modo semântico - referencial, que nos inclui em entendimento com os estado-de-coisas (mundo). Portanto, “os participantes de um diálogo, ao satisfazer a dupla estrutura de fala, tem que comunicar simultaneamente em ambos os níveis, tem que unir a comunicação de um conteúdo com a comunicação acerca do sentido em que se emprega o conteúdo comunicado”. [Grifo nosso]. (HABERMAS, 2003a, p. 342).

Essa dupla arquitetônica de todo ato de fala mostra um item fundamental da linguagem: “a refletividade que é inerente à linguagem” (HABERMAS, 2003a, p. 342), logo, os símbolos naturais têm uma autorreflexividade em si mesma. Elas têm uma aptidão de se auto-explicar e de se auto-interpretar. Portanto, em qualquer ato de fala ao comunicarem-se nos dois planos o ilocucionário-proporcional, procura-se a conservação contínua de uma coesão entre os dois planos para entender-se sobre algo. Deste modo, toda proposição abarca um agir comunicativo, que nos inclui com os outros indivíduos, em um caráter semântico – referencial, que nos liga a algo do mundo.

Conclui-se que para Habermas a descoberta do plano linguístico-pragmático da filosofia revelou que na arquitetura linguística está contida uma exigência que é a racionalidade, pois no momento em que um interlocutor, tenta estabelecer uma comunicação com o ouvinte dentro da comunidade de interlocutores, procura estabelecer o entendimento sobre algo. Assim, é preciso uma nova racionalidade que permite superar a Razão Moderna da teoria da consciência que tenha por finalidade o acordo e o dialógico entre os interlocutores, surge diante dessa necessidade o conceito de Razão Comunicativa.

3.2 A Razão Comunicativa de Habermas

Ao mencionar a teoria da consciência, Habermas faz uma crítica à racionalidade kantiana e de outros iluministas. Se para Kant, razão consistir em um sujeito que conhece o objeto para agir sobre ele, para Habermas a razão está organizada intersubjetivamente na fala entre dois indivíduos sociais com possibilidades de comunicação.

Dessa forma, Habermas (2000, p.287) explica que “o paradigma da filosofia da consciência está esgotado. Sendo assim, os sintomas desse esgotamento devem dissolver-se

na passagem para o paradigma da linguagem”, que será realizada com a guinada pragmática.

O efeito da descoberta pragmática, para Habermas, foi à oportunidade de emergir um novo tipo de racionalidade: a Razão Comunicativa. Assim, “um conceito de racionalidade comunicativa deve substituir a redução cognitivo-instrumental da razão”. (HABERMAS, 2000, p.73). Essa nova racionalidade veio para superar a razão instrumental, isto é, ira assumir “um procedimento de obtenção de convenção entre sujeitos, linguística e interativamente competente”. [Grifo nosso]. (HABERMAS, 2003c, p.75).

Para a Filosofia da Consciência, a racionalidade é medida ou, pela maneira como a subjetividade de um indivíduo isolado se orienta ou, pelo critério de verdade, que adéquam às relações dos entes que se reconhecem e agem segundo fins. De acordo com Aragão (1997, p.58) “o conceito de razão comunicativa sustenta uma das bases da reflexão de Habermas, que aponta a superação de uma razão instrumental para um novo modelo de razão”.

A filosofia da linguagem idealiza “o saber” como algo correlacionado pela “comunicação” e, por isso, pode-se entender a racionalidade como uma aptidão que os sujeitos, participantes de um reconhecimento mútuo podem adquirir por meio da comunicação. Segundo Siebeneichler (1990, p.66), “a razão comunicativa ou racionalidade comunicativa, pode ser adotada como referência ao agir comunicativo, por que ela compõe o campo do entendimento racional que é estabelecido entre os participantes de um processo de comunicação”.

Portanto um sujeito vai demonstrar que age racionalmente, segundo Habermas (2001, p.44) quando “as interpretações dos participantes estão vinculadas a pretensão de validade”. Por isso, esse indivíduo não irá simplesmente mostrar um tipo de comportamento racional, mas ele é, principalmente, racional, pois ele vai poder comprovar seu modo de agir através das pretensões de validade.

Contudo, diante disso, é que se levanta a questão, quais são, então, as pretensões de validade levantadas nos atos de fala? Para Habermas (2003a, p. 56)

todos os participantes das discussões têm a mesma chance de se comunicar por meio de atos da fala, argumentando, questionando e respondendo às questões,

esses atos de falas estão presentes quatro pretensões de validade: pretensão à compreensibilidade, pretensão à verdade, pretensão à correção normativa e pretensão à sinceridade. [Grifo nosso].

Na busca incessante do indivíduo de relacionar-se com o mundo o sujeito ergue para cada situação no mundo um tipo de pretensão de validade. Com isso, ele espera conseguir uma interação com o mundo. Para Habermas (2003a, p. 211) nesses atos de fala,

os participantes têm a mesma chance de apresentar interpretações, opiniões, recomendações, declarações e justificativas e de problematizar sua validade, fundamentar ou rebater (*Widerlegen*), de tal modo que nenhuma ideia preconcebida (*Vormeinung*) seja ignorada na continuidade da tematização. [Grifo nosso].

Na proposição do seu ato de fala ele vai pressupor que seja aceito como verdadeiro, no mundo social, e irá propor que suas amostras sejam acolhidas como corretas. Diante do mundo subjetivo, se cria uma expectativa que suas ações sejam estimadas sinceras. A pretensão que diz respeito à compreensibilidade é verificada pela jurisdição de regra que estão disponíveis, isto é, o proferido será acessível àquele que está ouvindo quando ele for bem formado pela gramática e pela pragmática.

Igualmente, a pretensão que diz respeito à compreensibilidade só será satisfatória quando aquele que fala e aquele que ouve possuírem o domínio da mesma língua. Por acaso se vier a acontecer, de falante e ouvinte não possuírem as mesmas ferramentas linguísticas, será preciso, segundo Habermas (2003a, p. 86),

se o falante tem a intenção de comunicar um conteúdo proporcional verdadeiro, ele levanta a pretensão à verdade; já na pretensão à sinceridade, o falante tem de querer expressar suas intenções de formar veraz, para que o ouvinte possa crer em sua manifestação; e por último, os mandamentos, os processos, os conselhos, isto é, as manifestações normativas orientadas, implicam pretensão à correção. [Grifo nosso].

Do mesmo modo, atos de fala, articulados por um falante, não podem ser aceitos de maneira parcial pelo ouvinte, mas devem possuir por base um caráter válido sob algumas condições, a saber: “(I) a oração deve obedecer às estruturas gramaticais aceitas; (II) o enunciado deve ser verdadeiro; (III) a intenção do falante deve ser veraz; (IV) e a manifestação deve ser normativamente correta” (HABERMAS, 2003c, p. 121).

É por isso que o ouvinte pode, diante do ato de fala, recusar, indagar ou aceitar,

todos os participantes de um diálogo racional erguidos por atos de fala têm a mesma chance de expressar atitudes, sentimentos e desejos referentes à sua subjetividade, devendo ser verdadeiros nas suas manifestações, significando que assim se colocam perante si mesmos e deixam transparecer sua interioridade. (HABERMAS, 2003c, p.119).

Por isso, para que um falante possa motivar racionalmente um ouvinte à aceitação de semelhante oferta, não se explica pela validade do que é dito, mas, sim, pela garantia assumida pelo falante, de um efeito de coordenação, de que se esforçará, se necessário, para fundamentar a pretensão erguida. Dialogicamente.

Portanto sua garantia será assegurada, para Habermas (2003a, p.79), somente quando,

o falante pode resgatá-la, no caso de pretensões de verdade e correção, discursivamente, isto é, aduzindo razões; no caso de pretensões de sinceridade, pela consistência de seu comportamento. (Que alguém pense sinceramente o que diz é algo que só se pode dar credibilidade pela consequência de suas ações). Tão logo o ouvinte confie na garantia oferecida pelo falante entram em vigor aquelas obrigações relevantes para a sequência da interação que estão contidas no significado do que foi dito. [Grifo nosso].

Portanto o falante, ao procurar comunicação com um ouvinte, pretende fazer que se possa ter uma compreensão sobre algo que foi dito dentro do diálogo. A procura desse entendimento, para Habermas (2003b, p.301), “é o processo de construção de um acordo sobre a base pressuposta das pretensões de validade reconhecidas em comum”. É justamente esse tipo de convenção entre os interlocutores que se fundamenta a base das quatro pretensões de validade. Do mesmo modo, segundo Habermas (2003b, p. 362-363),

aquele que emitir fala pode atuar ilocucionariamente sobre o ouvinte e este, por sua vez, atuar ilocucionariamente sobre o falante porque as obrigações típicas dos atos de fala vão associadas com pretensões de validade suscetíveis de exame cognitivo, quer dizer, porque a vinculação recíproca tem um caráter racional.

Portanto, a racionalidade comunicativa tem desejos de validade que se definem por meio do discurso-prático dentro do mundo social. Diante disso, agora, se torna necessário o conceito de mundo da vida, onde acontecem as interpelações comunicativas.

3.3 O mundo da vida

Em todos os escritos do filósofo alemão a expressão “Mundo da Vida” se faz presente, mas o que seria esse Mundo da Vida? Para Habermas, o mundo da vida constitui uma base para o agir comunicativo, ou seja, uma comunicação dirigida ao entendimento mútuo, é uma fonte de interpretações e sua missão é de um lado, estabilizar a comunicação e por outro, possibilitar o consenso.

O mundo da vida é o lugar da esfera privada aonde os sujeitos chegam a um entendimento sobre as outras esferas do sistema social, por exemplo, Direito, Ética, através do processo comunicativo. Para Russ (1990, p.79), “interações que procuram coordenar o diálogo, com a finalidade de alcançar um acordo para todos os envolvidos, o acordo não vem mais de dentro da consciência de um sujeito, mas vem do mundo da vida, é lá que acontecem os acordos”.

O mundo da vida para Habermas está de modo implícito e pré-reflexivo em todo ser racional. Assim sendo, ele “é algo que todos nós temos sempre presente, de modo intuitivo e não problemático, como sendo uma totalidade pré-teórica, não-objetiva, como esfera das auto-evidências cotidianas, do common-sense”. (HABERMAS, 1990, p. 122), seguindo o pensamento de Habermas, Aragão (1997, p.23) descreve o mundo da vida como “o lugar das relações sociais espontâneas, das certezas pré-reflexivas, dos vínculos que nunca foram postos em dúvida”.

O mundo da vida para Habermas é certeza evidente, uma força totalizante do saber. Para ele, o mundo da vida mostra-se como uma forma intensificada e, não distante, deficiente, do saber. Como força totalizante, “forma uma totalidade que possui um ponto central e limites indeterminados, porosos e, mesmo assim, intransponíveis, que vão recuando”. [Grifo nosso]. (HABERMAS, 2003a, p. 92).

Para Habermas (2003a, p.94), o mundo da vida “pode ser conceituado como sendo aquilo onde os participantes da interação iniciam e discutem suas operações interpretativas”. Conforme Habermas (2003a, p.96), cultura “é o armazém do saber, do qual os participantes da comunicação extraem interpretações no momento em que se entendem mutuamente sobre algo”. [Grifo nosso]. Assim, a cultura atualizada em formas simbólicas

que são prestadas pela tradição. É por meio da tradição que cada grupo social vai mostrar sua expressão.

A sociedade, no entanto, “compõe-se de ordens legítimas através das quais os envolvidos na comunicação regulam sua pertença a grupos sociais e garantem solidariedade” (HABERMAS, 2003c, p. 96). Por fim, Habermas procura mostrar que entre as estruturas de personalidade todos os motivos e habilidades colocam um sujeito em condições de falar e de agir, bem como de garantir sua identidade própria. Assim, o mundo da vida é um plano não-questionado e não-problematizado onde os sujeitos de relações dialógicas se movimentam para se comunicar, sendo a linguagem muito importante.

A linguagem, segundo Habermas, possui um desempenho de grande valor no mundo da vida. Ela é o *médium* de coordenação e desempenho das estruturas do mundo da vida. Além do mais, tem a missão de buscar o entendimento mútuo, orientar as ações e ainda solicitar a socialização. Portanto, as composições do mundo da vida são organizadas por meio do conhecimento válido, equilíbrio da solidariedade e da socialização. Assim afirma Habermas (2000, p.477),

a reprodução cultural assegura a ligação das novas situações apresentadas [...] às condições existentes do mundo: garante a continuidade da tradição e uma coerência do saber suficiente para necessidade de entendimento própria à práxis cotidiana. A integração social assegura a ligação das novas situações apresentadas [...] às condições existentes do mundo [...]. A socialização dos membros assegura, finalmente, a ligação das novas situações apresentadas [...] à condição existente do mundo [...]. Nesses três processos de reprodução renovam-se, portanto, os esquemas de interpretação suscetíveis de consenso (ou “saber válido”), as relações interpessoais ordenadas legitimamente (ou “solidariedades”), assim como as capacidades de interação (ou “identidades pessoais”). [Grifo nosso].

As estruturas do mundo da vida não são normas a formar ambientes uns para os outros, mas eles buscam um relacionamento entre si por intermédio da linguagem. As estruturas de ação, são encarregadas de reproduzir cultural, pela integração social ou pela socialização, são exemplos respectivamente, a escola, o direito a família, esses não têm como subsistir separados. Elas se relacionam, por intercessão da linguagem e desse modo asseguram a totalidade do mundo da vida.

O Mundo da Vida, para Habermas, possui conceito distinto dos comumente usados de mundo objetivo, social e subjetivo, pois nela, as pretensões de validade não estão isentas de crítica, podem ser falíveis, enquanto nas acepções comuns de mundo não podem. No

Mundo da Vida, falante e ouvinte podem adaptar seus atos de fala de modo que lhes sejam possíveis referir-se a algo no mundo objetivo, como algo normativo ou como algo subjetivo. Assim afirma Habermas (2003a, p.179), o Mundo da Vida é,

por assim dizer, o lugar transcendental no qual falante e ouvinte se saem ao encontro; em que podem colocar-se reciprocamente a pretensão de que seus proferimentos concordam com o mundo (com o mundo objetivo, com o mundo subjetivo e com o mundo social); e em que podem criticar e exhibir os fundamentos dessas pretensões da validade, resolver seus dissentimentos e chegar a um acordo.

Sendo assim, a distinção é bem incomum de Mundo da Vida dos demais julgamentos de mundo, e onde estaria essa diferença? Pode-se dizer que está no fato de que o entendimento é indispensável ao mundo da vida, enquanto que os demais conceitos de mundo, segundo Habermas, formam um sistema de referência para aquilo sobre o que entendimento é possível, ou seja, o consenso.

Assim, o mundo da vida para Habermas é certeza evidente, uma força totalizante do saber. Para ele, o mundo da vida mostra-se como uma forma intensificada e, não distante, deficiente, do saber. O mundo da vida é em outras palavras, um bloco de “modelos consentidos de interpretações, de lealdade e de prática”. (HABERMAS, 1990, p.86). Conclui-se então que, o mundo da vida é o lugar da esfera privada aonde os sujeitos chegam a um entendimento sobre as outras esferas do sistema social através do processo comunicativo e não no indivíduo isolado da Filosofia da Consciência.

Portanto, nesse segundo capítulo, foi analisada a importância do marco teórico para a filosofia de Habermas. Com esse marco, foi possível superar o modelo da Filosofia da Consciência. Assim, segundo ele, isso só foi possível através da Filosofia da Linguagem, que proporcionou a passagem da individualidade ao diálogo consensual. O modelo da Filosofia da Linguagem deu a oportunidade de surgir um novo tipo de racionalidade: a Razão Comunicativa, esse veio ajudar a superar a razão prática aristotélico-kantiana, essa nova razão propõe não um sujeito isolado, mas um indivíduo que se relaciona dialogicamente dentro de um mundo interpretativo simbólico, o Mundo da Vida. Portanto, o conceito de mundo da vida ajudou a restabelecer e formar um sistema de referência para aquilo sobre o qual o entendimento é possível, ou seja, o consenso.

4 A VALIDADE DE NORMAS MORAIS

O segundo capítulo analisou a importância do marco teórico que permitiu a Habermas arquitetar uma nova alternativa ao problema das normas morais. Assim, analisou-se a guinada linguístico-pragmática que permite a Habermas elaborar um novo conceito de racionalidade: a Razão Comunicativa que age no Mundo da Vida. Portanto, tudo foi encaminhado para que no terceiro capítulo, possa ser apreciada a alternativa de Habermas quanto ao problema da legitimidade de normas morais.

Assim, será necessário em um primeiro momento voltar à questão da (I) relação entre questões teóricas (razão teórica) e questões práticas (razão prática) e, no segundo momento (II) a tentativa de Habermas de fundamentar as normas morais a partir do princípio moral. E por último, no terceiro momento (III) o caráter deontológico das normas morais em analogia com o conhecimento.

4.1 A justificação de questões práticas pela Razão Comunicativa

Nesse ítem retomamos os problemas erigidos no primeiro capítulo sobre a questão da razão teórica e questões práticas. Ao discutir tais questões, segundo Herreiro (1997) Habermas entra no campo Ético, desta forma, ele defende que litígios éticos são racionalmente resolvidos, e isso somente foi possível graças à virada linguístico-pragmático, onde Habermas encontra uma nova concepção de racionalidade, a Razão Comunicativa, pois ela permite a superação da racionalidade teórico-prática. Desta forma, essa razão unifica-se na intersubjetividade a subjetividade de cada um, assim permite-se a passagem do individual para o universal, do casual para o necessário e da fala para a ação.

Perante essa configuração estabelecida por Habermas, a perspectiva aristotélica não tem como fazer uma norma ser legítima em analogia com o conhecimento, uma vez que a *Sophia* de Aristóteles assume um caráter instrumental dominador, pois nega tudo o que não é abstraído dela mesma. Para Herreiro (1997, p.498) "deve-se resgatar assim a concepção kantiana sobre a razão só que agora sob a ótica da intersubjetividade". Segundo Habermas não é possível mais conceber mais a posição de um indivíduo isolado que busca validade universal de sua ação, mas deve-se, pois, conseguir um caráter universal por meio do

diálogo em que o sujeito sai de si e vai ao encontro do outro dentro da comunidade comunicativa em busca de um acordo racional chegando somente assim ao seu caráter obrigatório.

Com a reconfiguração do pensamento de Kant, Habermas demonstra que normas morais só podem ser legitimadas quando em analogia com o conhecimento. No entanto, antes disso, Habermas digladiava no campo discursivo novamente com uma crítica dos céticos que não acreditam em acordos racionais por acreditarem que a razão é dominadora, pois, segundo ele uma posição cética moral “encontra-se na certeza de que o diálogo sobre problemas práticos não têm possibilidade de serem resolvidas racionalmente, pois são irracionais as premissas de valor das quais deduzimos sentenças morais” (HABERMAS, 1980, p.130).

Desse modo, para o revisionista não-cognitivo o que acontece é que enunciados práticos sevem “para expressar as atitudes e necessidades do orador para conduzi-lo, controlá-lo ou dispô-lo a uma ação no indivíduo”. (HABERMAS, 1980, p. 131) Por outro lado, um ramo decisionista não-cognitivo procurou demonstrar que, enunciados práticos “pertencem a um domínio autônomo que está no sujeito a uma lógica diversa daquelas dominantes sentenças teórico-empíricas e daqueles conexos a atos de crenças ou decisão, em vez de experiências” (HABERMAS, 1980, p.131).

No texto “*questões práticas e verdade*” (1980) Habermas menciona a tese de Ilting que “busca uma junção empirista-decisionista e têm por objetivo abandonar toda fundamentação de pretensão cognitivista normativa”. (HABERMAS 1980, p. 131). Para Ilting, um acordo moral é legítimo quando a norma pode ser consentida somente pelas partes interessadas, “seria insignificante a tentativa de ‘justificação’ de sentenças práticas de outro modo que não seja por referência ao fato de um acordo contratual empiricamente (interesse) motivado”. (ILITING apud HABERMAS, 1980, p.132).

Habermas deve superar esse tipo de posicionamento se quiser propor um princípio moral universal fundamentado racionalmente. Desta forma, ele responde ao posicionamento não-cognitivo afirmando que esse tipo de pensamento causa muitas incertezas quanto as suas conclusões ao problema da validade normativa, pois se restringem ao nível semântico e não reflexivo da discussão moral, pois o deslize não-cognitivista seria “convergir na convicção que as controvérsias morais não podem, no final das contas serem

decididas com razão porque são irracionais as premissas de valor das quais inferimos sentenças morais” (HABERMAS, 1980, p.130).

A tese empirista faz com que normas morais válidas, estejam inscritas na decisão e na motivação de demanda (interesses) de uma razão iluminista com caráter de dominação. Essa crítica só teria sentido se "a razão dá a conhecer sua verdadeira essência narcisista de poder subjugar tudo ao seu redor como objeto". (HABERMAS, 2002, p.425).

Assim uma abordagem não-cognitivista não consegue demonstrar o caráter deontológico moral da validade normativa moral dentro dos imperativos de demanda, pois os próprios indivíduos estão em mudança sendo os seus interesses a toda hora transformados. Então, como sustentar uma obrigatoriedade dentro dessa subjetividade?

Habermas sobrepuja as proposições não-cognitivas ao afirmar que a legitimidade normativa é fundada no reconhecimento produzido pelo método reflexivo (racional), e não somente em um nível "propositivo" como querem as abordagens não-cognitivas. Assim sendo, a legitimação normativa está sob a base das pretensões de validade que trazem consigo a possibilidade de serem reconhecidas intersubjetivamente por sujeitos racionais e sendo a condição para legitimar esse desejo no discurso consensual.

Segundo Habermas, aqueles inseridos potencialmente em uma discussão racional são todos os participantes do mundo da vida, já que, por meio dela é que "todos" poderão avaliar o desejo de validade normativa e, chegando ao consenso, decidam racionalmente que essas normas estão certas e valem para todos os seres racionais.

Esse consenso demonstra o elemento cognitivo das normas morais. Desse modo,

o componente das normas não é, pois, limitado ao conteúdo proposicional das expectativas, normatizadas de comportamento. A pretensão de validade normativa é em si cognitiva, no sentido de suposição (embora contra os fatos), que poderia ser redimida discursivamente, isto é, fundamentada no consenso dos participantes através da argumentação. (HABERMAS, 1980, p. 133).

Já o nível semântico no qual as abordagens não-cognitivistas se fundamentam são insuficientes, pois “se por acaso vier a existir somente um nível de fundamentação semântico o interesse de um, pode gerar uma alienação pela razão teórica que põe a si mesma um fim, desse modo cada um terminaria justificando seu modo de agir por si mesmo” (HABERMAS, 1980, p.130) causando conflitos morais inconciliáveis ou o total

relativismo moral.

Assim, só os desejos que podem ser consentidos, para Habermas, pelo método da reflexão comunicativa é que superam a fundamentação egoísta não-cognitiva. Portanto, só será possível legitimar o desejo de validade normativa, “a partir do consenso dos participantes racionalmente e não sob a ótica de sentimentos, mas o consenso sobre determinada norma só pode efetuar-se sob pretextos de todos reconhecerem racionalmente as normas”. (NOBRE, 2004, p.11).

As abordagens não-cognitivas fracassam na “possibilidade de fundamentar sentenças da argumentação moral” (HABERMAS, 1980, p.131). Isto fica claro se for usado os exemplos de Weber e Popper, pois estes defendem uma concepção não-cognitivista de argumentação semântica, porém suas abordagens se mostraram insuficientes ao se falar da possibilidade de argumentação moral.

Neste caso, para Habermas, a falha dessas abordagens, está no fato do limitado entendimento de racionalidade, conceituada por Weber e Popper, entendida apenas no sentido iluminista semântico propositivo. O efeito disso é que, o argumento semântico entendido por Weber e Popper, não tem nenhuma capacidade de criar um entendimento normativo, ficando limitada a exercer duas tarefas,

testar analiticamente a consistência das premissas de valor e testar empiricamente as possibilidades de metas selecionadas segundo perspectivas de valor. Portanto, esta espécie de crítica racional dos valores de nenhum modo muda a irracionalidade de opção da preferência do próprio sistema. (HABERMAS, 1980, p. 134).

Para superar essas abordagens de Weber e Popper, Habermas se fundamenta em Pierce e a Toulmin, que ao seu entendimento, perceberam a força que tem um acordo produzido racionalmente ao utilizar argumentos substanciais (reflexivos).

Assim, Habermas entende que premissas substanciais têm a importante função de dirimir o desejo de validade, seja o desejo à verdade ou à correção (revisão). Deste modo, esses argumentos substanciais, possuem uma força consensual diante dos envolvidos em um diálogo, pois os discursos solicitam fundamentos racionais para que o reconhecimento de uma determinada norma seja válida. Assim,

argumentos substanciais são explicações e justificações, isto é, unidades pragmáticas, nos quais não são sentenças, porém atos de discurso [...] são correlacionados. O aspecto sistemático da sua conexão tem de ser esclarecido dentro da moldura de uma lógica do discurso. (HABERMAS, 1980, p. 136).

Do mesmo modo, Habermas explicita quatro condições a serem seguidas para que se dê o reconhecimento dado por um argumento substancial e que tenha a força de expressar uma vontade racional,

as pretensões de validade devem possuir, afirmativas, sugestões ou exceções e são objetos particular de discussão; os envolvidos, temas e reforços não são reservados, menos com referência à meta de avaliar as pretensões de validade em questão; nenhuma força, exceto a do melhor argumento, pode ser exercitada; enquanto resultado, todos os motivos, exceto aquele da busca cooperativa da verdade, foram excluídos. (HABERMAS, 2003c, p.119).

A efetivação dessas condições irá proporcionar o consenso racionalmente e isso proporcionará ainda uma força de poder aceitar que uma norma promulgue uma vontade racional, posto que,

a vontade, formada discursivamente, pode ser chamada “racional”, porque as propriedades formais do discurso e da situação deliberativa garantem suficientemente que um consenso só pode surgir através de interesses generalizáveis, interpretados apropriadamente, pelo que quero dizer necessidades que podem ser participadas comunicativamente. (HABERMAS, 1980, p. 137).

Assim, para Nobre (2004, p.13) o consenso em Habermas surge por meio de instâncias proporcionadas pela razão comunicativa com um método reflexivo que veio para superar o alcance crítico do não-cognitivista que garante insegurança na distinção, por meio da argumentação, entre legitimar normas morais (universais) de sentimentos morais (particulares).

No esforço de responder ao problema de relação entre questões práticas na ação do homem e, por conseguinte, a questão de como legitimar as normas morais, Habermas progride ao introduzir o princípio moral: o princípio de universalização (P.U). Segundo Habermas, já existem respeitáveis linhas de pesquisa que tomam o princípio U como, por exemplo, as concepções de Baier e Singer, que tem a intenção de retomar o imperativo kantiano e dar a ele um novo sentido dentro da teoria da linguagem.

Com a formulação de um princípio moral surge o problema da crítica de uma justificação do princípio. No texto "*A relação entre Questões Práticas (correção) e Verdade*" procura-se uma alternativa para esse problema,

a problemática, que surge com a introdução de um princípio moral, está disposta assim que alguém veja que a expectativa da redenção discursiva das pretensões normativas de validade esteja contida já na estrutura da intersubjetividade e torne especialmente introduzidas as máximas de supérflua universalização. Ao assumirmos um discurso prático, supomos inevitavelmente uma situação ideal de discurso que, baseado na força das suas propriedades formais, só permita consenso através de interesses generalizáveis. (HABERMAS, 1980, p. 138).

Portanto, Habermas tem o desejo de uma estrutura racional ética de justificação normativa. Assim, com a racionalidade comunicativa ele consegue assegurar um acordo por reconhecimento intersubjetivo de validade com método de "reflexivo". A razão comunicativa ainda dá a Habermas a possibilidade de executar um princípio moral, que parte do indivíduo ao universal.

Desse modo é muito importante fundamentar o princípio moral, para se assegurar o caráter obrigatório de uma norma moral.

3.2 Princípios de Universalização: da pragmática-transcendental à pragmática-universal

Habermas ao introduzir a racionalidade ético-comunicativa dá uma alternativa à discussão a respeito da verdade e correção (revisão), uma vez que se estabelece um método de fundamentação "retorcivo" à argumentação racional, assim, pode superar os céticos que não acreditavam ser possível fundamentar normas por meio da argumentação moral. Desse modo, Habermas salva a razão e possibilita a execução de um princípio ético-moral que possa assegurar um caráter deontológico de forma racional, através Princípio de Universalização (PU).

Habermas defende esse princípio através da pretensão universal ao consenso. No entanto, Habermas sofre com críticas, quanto à chance de assegurar o desejo de validade universal. Nesse caso, ele enfrenta essa crítica mostrando que é possível sim fundamentar o princípio moral através do reconhecimento intersubjetivo de todos.

Assim, Habermas para garantir o princípio, reconhecido universalmente, faz uma renovação da percepção que Kant revelou ao imperativo categórico, isto é, “a ideia subjacente que deve dar conta do caráter deontológico dos mandamentos morais válidos.” [Grifo nosso]. (HABERMAS, 2003a, p.84). Assim, o princípio U, para Habermas, pode ser fundamentado somente pela razão, não mais no sentido moderno monológica, mas no sentido da virada linguístico-pragmática, como comunicativa dialógica. Portanto, o princípio U em analogia com a razão comunicativa deve garantir que sejam consentidas como válidas as normas que são reconhecidas intersubjetivamente.

O princípio U permite a formação deontológica do juízo ao tentar induzir cada um a interação no discurso racional e assimilar as intuições morais a serem reconhecidas como válidas, através do consentimento. Com isso, toda norma acordada deve satisfazer à condição de que,

as consequências e efeitos colaterais, que (previsivelmente) resultarem para a satisfação dos interesses de cada um dos indivíduos do fato de ser ela [a norma válida] universalmente seguida, possam ser aceitos por todos os concernidos (e preferidos a todos as consequências das possibilidades alternativas e conhecidas de regrem). (HABERMAS, 2003c, p. 86).

Habermas executa esse princípio reconhecido moralmente como uma norma de fala que permite aos concernidos construir acordos em um tipo de “feedback” prático sempre em vista de um reconhecimento intersubjetivo que dá ao consenso moral um sentido deontológico. Desse modo, Habermas propõe um princípio que pode eliminar uma aplicação de um indivíduo isolado, “esse princípio dá caráter deontológico às argumentações substanciais entre diversos participantes e contém até mesmo a perspectiva para argumentações a serem tomadas como essenciais e onde estão admitidos como constituinte todo ser racional.” [Grifo nosso]. (HABERMAS, 2003a, p. 87).

Por isso, as dificuldades em um debate moral podem ser facilmente superadas no momento em que se estabelecer o princípio U como obrigatório. Portanto, através de um acordo reflexivo moral e não experimental como queriam os empiristas. O objetivo do princípio U é, então, “conduzir assentimentos aos conflitos da ação.” (HABERMAS, 2003a, p. 89). O corolário desse assentimento é o acordo que assegura um desejo universal. Com isso, a legitimação normativa moral assenta-se no consenso, assim,

o que é preciso é, antes uma argumentação substancial, da qual participem cooperativamente os concernidos. Só um processo de entendimento mútuo intersubjetivo pode levar a um acordo que é de natureza reflexiva; só então os participantes podem saber que eles chegam a uma comunicação comum. [Grifo nosso]. (HABERMAS, 2003a, p. 99).

Além disso, o princípio moral de Habermas e até esse momento com Apel, restaura o imperativo kantiano sob um caráter de intersubjetividade, só que agora o sentido deontológico não se encontra no sujeito isolado que quer submeter à lei a todos por um exame de consciência pessoal e, assim, deseja universalidade a sua ação, o seu sentido válido agora deve ser reconhecido racionalmente por todos no discurso prático. Desse modo, a elaboração do princípio U objetiva que o sentido deontológico seja válido universalmente por todos. Portanto,

por um lado, só uma efetiva participação de cada pessoa concernida pode prevenir na interpretação dos respectivos interesses próprios pelos demais. Nesse sentido pragmático cada qual é ele próprio a instância última para a avaliação daquilo que é realmente de seu próprio interesse. Por outro lado, porém, a descrição segundo a qual cada um percebe seus interesses deve também permanecer acessível à crítica pelos demais. (HABERMAS, 2003c, p.88).

Outro ponto importante com a introdução do princípio U é que Habermas começa a restaurar o caráter deontológico de uma norma moral, perdida em Aristóteles. No entanto, com a admissão do princípio U, Habermas possibilita outra apreciação dos céticos. Para estes, o princípio U não passaria de pura invenção, própria da cultura ocidental, que com muito sangue conseguiu direitos universais. Contudo, isso não se aplica à história Oriental. A essa crítica, Habermas junto com K. O. Apel³ buscam fundamentar transcendentemente o irrevisável princípio U, como válido para todos.

O desejo universal, para o descrente moral, não passa de uma “falácia etnocêntrica”, isto é, não passaria de uma invenção da cultura ocidental. Essa posição se consagrou com Hans Albert que não acredita na fundamentação de princípios universais, pois sempre se cai dentro num trilema autodestrutivo.

Em seu livro *Tratado sobre Razão Crítica* (1973), Albert quer transpor para a esfera

³ Filósofo alemão, professor na Universidade de Kiel, desenvolveu uma série de trabalhos sobre a linguagem e a comunicação humana em uma perspectiva que aproxima à hermenêutica e a teoria crítica da escola de Frankfurt da semiótica de Pierce e da filosofia analítica, em um diálogo bastante fértil. (ZAHAR, 2001, p.15).

da ética o paradigma gnosiológico de Popper, com a intenção de falibilizar a fundamentação de validade de normas morais "o trilema de Münchhausen". Segundo Albert, o trilema "resume-se em ter de adotar três caminhos igualmente inaceitáveis ou se admite um regresso infinito ou um rompimento arbitrário da cadeia de derivação ou finalmente, proceder-se por círculos." (ALBERT apud HABERMAS, 2003c, p. 101).

Portanto, Para Albert o trilema impossibilitaria a fundamentação do princípio U, pois sempre que alguém tentar buscar um fundamento moral cairá em uma das três proposições do trilema. Contudo, Habermas (2003c) identificará, junto com Apel, uma inviabilidade da proposta de Albert, pois,

esse trilema, todavia, tem um valor posicional problemático. Ele só aparece com a pressuposição de um conceito semântico de fundamentação, que se orienta pela relação dedutiva entre proposições e que se apoia unicamente no conceito da inferência lógica. Essa concepção dedutivista da fundamentação é, manifestamente, resultado, seletivo demais para a exposição das relações pragmáticas entre atos de fala argumentativos: o princípio da reflexão e da universalização. Por isso, não se deve esperar para esses princípios-ponte que eles próprios sejam uma fundamentação dedutiva, que é a única admitida no trilema de Münchhausen. (HABERMAS, 2003c, p. 101- 102).

Karl Otto Apel inaugura um novo modo de fundamentação transcendental, utilizando recursos da pragmática-transcendental que pressupõe princípios universais e uma fundamentação última inviabilizando, assim, a crítica de Albert. Apel utiliza o conceito de "contradição performativa" para derrubar o ceticismo de Albert, ou seja, "ao engajar-se nessa argumentação, Albert faz certas cogitações inevitáveis em todo ato de argumentação objetivando ao exame crítico e cujo conteúdo argumentativo contradiz o princípio." (HABERMAS, 2003c, p. 103). Portanto, K. O. Apel explicita que é sim possível a fundamentação pragmático-transcendental do princípio U no campo reflexivo e não simplesmente lógico como pensava Albert.

O sentido deontológico do princípio U está fundamentado em "premissas pragmáticas aonde ao entrar no dialogo o falante e o ouvinte já pressupõem, por exemplo, que ambos são racionais, a responsabilidade, enfim, mesmo os negando, confirmo-os". (APEL apud HERREIO, 1997, p.120). A precisão desses princípios demonstra o fato de que, todo indivíduo que nega um princípio, acaba por utilizá-los em sua argumentação. Com isso, "a contradição performativa demonstra que uma argumentação se assenta em

pressupostos necessários, cujo conteúdo proposicional contradiz a afirmação feita.” (HABERMAS, 2003c, p. 102).

Sendo assim, após mostrar ser possível, com Apel, assegurar o princípio moral de qualquer crítica cética, Habermas faz uma revisão do princípio moral e se distancia de Apel e vai cursar o seu próprio caminho. Habermas apresenta a "Pragmática Universal", uma acepção associada ao método filosófico de reconstrução do aspecto deontológico moral. Com esse princípio, Habermas afasta-se de Apel e rejeita, sem prejuízos, a acepção de uma fundamentação última. Uma contestação que Habermas faz a acepção de Apel está no fato de não se compreender como “regras que são desde já contidas dentro dos enunciados podem assegurar o direito de liberdade de opinião do indivíduo envolvido.” (HABERMAS, 2003a, p. 109).

Em função disso, Habermas retorna ao problema da fundamentação do princípio U, pois o argumento transcendental de Apel torna-se fraco por tentar uma fundamentação última. A objeção de Habermas ao argumento de Apel foi que o princípio U não pode pretender o 'status' de uma fundamentação última, pois esse acabaria por se tornar uma "ditadura transcendental", deixando o indivíduo forçado a aceitar o princípio como universal, desse modo torna-se inviável a discussão contemporânea onde se busca cada vez mais a democracia, caso um princípio seja imposto.

Assim, o vigor de Apel na fundamentação última com o argumento pragmático-transcendental resume-se em um “retorno inconsequente a figuras do pensamento que ele próprio invalidara ao levar a cabo uma enérgica mudança de paradigma da Filosofia da Consciência para a Filosofia da Linguagem.” (HABERMAS, 2003c, p.119). Apel aponta o desejo de fundamentação última pragmático-transcendental na “identificação reflexiva de uma operação previamente efetuada de maneira intuitiva, isto é, tão-somente sob as condições da Filosofia da Consciência.” (HABERMAS, 2003c, p.115).

Ora, a reflexão de Apel pode ser superada no momento em que se deslocar do plano reflexivo *apriorístico* da pragmática-transcendental que assume um caráter deontológico fraco por impor aos indivíduos princípios já determinados, o forte seria o discursivo-reflexivo da “pragmática-universal” que possui uma maleabilidade quanto à fundamentação do princípio U. Com isso, não se sofre nenhum prejuízo ao desprezar-se o desejo de uma fundamentação última, mas “a Ética do Discurso vai agregar-se a partir de agora no giro

das ciências reconstrutivas do conhecer, do falar e do agir.” (HABERMAS, 2001, p. 103).

Assim, o caráter válido normativo é análogo ao conhecimento, à fala e a ação e não os princípios últimos *a priori*. As conjecturas de validade (verdade e correção normativa) são índole do discurso que alcançam as exigências de uma possível revisão futura que vier a convir a todos na comunidade. No terreno ético, vai implicar um pressuposto do conhecimento, o de que a validade diz respeito a um caráter obrigatório por ser concernido no discurso por todos e não por ser forçado a tê-lo. Portanto, “o sentido deontológico de normas e juízos morais tem que ser compreendido em analogia com o conhecimento” (HABERMAS, 2002, p.44-45).

4.3 O sentido da validade deontológica das normas morais

Com o advento da era moderna, abandona-se o *apriorismo*, passando-se ao cientificismo e, com ele, vem uma série de problemas, como o vazio ético e o individualismo. Sendo assim, para se fundamentar uma norma moral universal fica bastante difícil por conta do fechamento das pessoas em seus grupos e a perda da credibilidade na razão. Assim, normas morais devem assumir caráter obrigatório para se conseguir superar o problema da individualidade e do vazio ético. Porém, segundo Habermas as religiões universais, na modernidade, perderam seu caráter obrigatório universal e o seu “status” de ordem pública. Daí a necessidade de um novo tipo de forma que imprima obrigatoriedade. Esse caráter só pode ser feito pela razão.

Com essa aposta na razão, eclodem críticas que afirmam que a razão é simplesmente um “mito” (Adorno) e não pode solucionar problemas de como indivíduos devem agir de maneira global. Segundo Silva (2011) a corrente contratualista assegura, ainda de maneira fraca, um teor cognitivo em disputas morais por meio de uma harmonia através de interesses, ou seja, “a uma feliz harmonia de seus respectivos interesses”. (HABERMAS, 2004, p. 271).

Entretanto, o contratualismo traz consigo um perigo iminente, pois o assentimento está posto na força de interesses particulares mascarados como universalmente válidos. O uso da força pode fazer indivíduos conviverem em paz? A força pode dar uma aceção obrigatória das normas morais? Segundo Habermas (2004) a posição contratualista some

com o caráter deontológico, pois ninguém é obrigado a aceitar nada imposto no mundo democrático.

Assim, as perspectivas não-cognitivas “intencionam reportar o conteúdo dos juízos morais imediatamente a sentimentos, disposições ou decisões de sujeitos que tomam uma decisão”. (HABERMAS, 2004, p. 271). Porém, Habermas junto com Apel, asseguram a possibilidade de fundamentar o princípio moral pelo método da reflexão por intermédio da Razão, assim as abordagens não-cognitivistas cairiam em contradição performativa ao tentar invalidar o princípio moral, como já foi demonstrado. Agora, como seria possível fundamentar o caráter deontológico de normas morais em analogia com o conhecimento?

Entender o sentido deontológico em conformidade com o conhecimento, na acepção de Habermas, deve-se entender assim: por um lado, a verdade e a correção (podem ser revisadas) firmam-se pela argumentação e, por outro, há uma correção e uma referência ao mundo objetivo.

Com a virada linguístico-pragmático, a verdade e a correção são desligadas como correspondência com algo no mundo. Esta acepção veta a adoção de um idealismo linguístico que limita a verdade a uma afirmação justificada a estados de coisas. (HABERMAS, 2004, p. 283). Uma saída dessa aporia está na acepção de verdade proposta por Habermas, onde o verdadeiro seria o assentido em um plano de fala ideal, isto é, “uma alegação é verdadeira se e somente se suportar a todas as provas de anulação, mesmo nos rígidos 'status' de manifestações em níveis racionais”. (HABERMAS, 2004, p. 284).

Porém, a acepção discursiva de verdade admite uma considerável crítica: “é contra-intuitivo que um axioma verificado desse modo deva ser verdadeiro embasado nas consequências de, sua aptidão de sobrevivência discursiva”. (HABERMAS, 2004, p. 284). Entretanto, essa refutação não mostra que a acepção habermasiana de verdade é falsa, mas apenas limitada. Esta acepção “não clarifica o que nos assente a ter por verdadeiro em uma conjectura idealmente justificada de estado de coisa”. (HABERMAS, 2004, p. 285). Por isso, Habermas (2004) adiciona uma concepção pragmática.

Segundo Habermas (2004), as teorias epistêmicas da verdade pecam em geral por buscar a verdade dos axiomas no jogo da linguagem lógico-semântico. Porém, “o desejo de verdade só são erguidos depois de se deixar os contextos conteúdais cotidianos”. (HABERMAS, 2004, p. 285). Aqui se pode perceber a mudança no pensamento de

Habermas, pois com a acepção pragmática acredita-se que o desejo de verdade existe dentro do interior do mundo da vida e não como queria Apel e Habermas inicialmente, independente do contexto. Por isso, a concepção discursiva de verdade agora se deve aderir a uma acepção pragmática, “para que se apoie em concepções ontológicas fracas que após a virada linguística ainda é ligada a fatos” (HABERMAS, 2004, p. 285).

A aposta pragmática de acepção discursiva de verdade, explica, segundo Habermas, as conjecturas ontológicas que se concatenam ao sentido positivo das afirmações. Assim, cria-se uma junção entre a verdade dos axiomas e a objetividade do formal na acepção pragmática. Assim,

o conceito de “mundo objetivo” abrange tudo que os sujeitos capazes de falar e agir “não fazem eles mesmos”, de modo que podem se referir a objetos que mesmo sob diferentes descrições se deixam identificar como os mesmos objetos. A indisponibilidade e a identidade do mundo são as duas determinações de “objetividade” que se explicam a partir da experiência do *coping* (de chegar a bom termo com o mundo): na ação, as convicções “resistem à prova” ao contato de alguma coisa que não é a mesma com que tem a ver o discurso. (HABERMAS, 2004, p. 287).

Desse modo, quando se ascende argumentativamente a uma decisão, torna-se habilitado a ter um enunciado por verdadeiro. Sendo ele verdadeiro, torna-se obrigatório, pois não foi imposto, mas reconhecido. No caso do mundo objetivo, a verdade do que é dito significa, ao mesmo tempo, a existência de um estado de coisas. Essa posição assumida por Habermas mina seu próprio pensamento, porém não se deterá a isso, pois aqui se trata da restauração do caráter deontológico normativo moral. Desse modo, a acepção de valor obrigatório está no reconhecimento de uma norma como igualmente boa para todos. Por isso,

uma norma que merece reconhecimento não pode ser desmentida por um “mundo” que recuse “jogar junto”. Por certo, pode faltar um reconhecimento factual a uma norma cujo status – o fato de ser digna de reconhecimento – é idealmente justificado, reconhecimento que também lhe pode ser retirado por uma sociedade em que outras práticas e interpretações de mundo são estabelecidas. Mas, com a referência ao mundo objetivo, as pretensões de validade moral perdem também uma instância que ultrapasse o discurso e transcenda a autodeterminação inteligente da vontade dos envolvidos. (HABERMAS, 2004, p. 291).

Portanto, a decisão acerca de normas, através do reconhecimento intersubjetivo, garante para Habermas, não apenas uma concessão de todos, mas também sustenta seu caráter deontológico,

a assertibilidade idealmente justificada é o que queremos dizer com validade moral, ela não significa apenas que se tenham esgotado os prós e contras a respeito de uma pretensão de validade controversa, mas ela mesma esgota o sentido da correção normativa como o fato de ser digna de reconhecimento. Diferentemente de pretensão de verdade, que transcende toda justificação, a assertibilidade idealmente justificada de uma norma não aponta além dos limites do discurso para algo que poderia “existir” independentemente do fato estabelecido de merecer reconhecimento. (HABERMAS, 2004, p. 294).

Por outro lado, o desejo à correção assegura o seu status incondicional ao dirigir, mesmo em dissenso moral a meta de uma única resposta certa, pois concebe que as normas morais eficazes são estendidas a todos, isto é, a um mundo social que consegue abarcar todos. (HABERMAS, 2004, p.293-294). Isso explica segundo Habermas, a incondicionalidade do desejo à correção, que garante um caráter obrigatório, pois,

só são válidos os juízos e normas que, do ponto de vista inclusivo da igual consideração das reivindicações pertinentes de todas as pessoas, poderiam ser aceitos por boas razões por parte de cada pessoa envolvida. O projeto de um universo de autolegislação por parte de pessoas livres e iguais impõe à justificação dos enunciados morais as restrições dessa perspectiva (HABERMAS, 2004, p. 294).

Portanto, a alternativa à questão de saber se a asserção pode ser sempre mais geral e a pretensão de que seja obrigatória a todos seja cumprida é válida desse modo. Isto é,

na medida em que é desse ponto universalista que examinamos a correção de enunciados morais, o ponto de referência de um mundo social idealmente projetado, em que as relações interpessoais são legitimamente reguladas, pode constituir, pela solução pretensamente racional de conflitos morais de ação, um equivalente das restrições impostas por um mundo objetivo, que faltam aqui. (HABERMAS, 2004, p. 294- 295).

Em vista disso, urge agora saber como poderemos agregar, em geral, a aceção de validade normativa moral a um programa universalista. Nesse momento, Habermas afasta-se de vez de K. O. Apel, pois aponta uma aceção de normas que recusa conteúdos e passa a ser Formal com disposição de normas revisáveis e neutras, ou seja, uma formalidade

procedural, que converge sobre qualquer conjectura, tornando-se assim universalistas. Assim,

essa convergência nos chamará a atenção para o fato de que o projeto de um mundo moral que inclui uniformemente as reivindicações de todas as pessoas não é um ponto de referência arbitrariamente escolhido, mas é, antes, tributário de uma projeção dos pressupostos comunicacionais gerais da argumentação. (HABERMAS, 2004, p. 295).

O debate fundamentalmente moral, segundo Habermas, busca conhecer como interações entre sujeitos sustentam o acordo em analogia com o conhecimento. A aceção normativa “mede-se, conforme o contexto social, por um consenso existente sobre o que é considerado válido.” (HABERMAS, 2004, p.295). Pelo consenso, proporcionam-se normas assentidas como boas para todos. Somente assim normas asseguram o reconhecimento de todos, restaurando assim o caráter obrigatório.

Assim, os conflitos morais podem ser resolvidos, pois nada é imposto e sim consentido por todos, sendo assim tem caráter obrigatório, pois não foi imposto por ninguém e ainda podem ser revisados, não tem caráter de fundamentação última como queria Apel. O caráter deontológico, em analogia com o conhecimento, é universalista e pode agregar à ideia de obrigatório, pois é consensualmente reconhecido por todos pelo método do discurso racional. Essa ideia começa a ser incorporada, aos poucos, a partir de concepções de conhecimentos consensuais. Assim,

é apenas no processamento de uma crescente complexidade social que a imparcialidade rearranjada pelas questões de aplicação e fundamentação, ganha a função de explicitar uma ideia cada vez mais abstrata de justiça. Desse modo, as representações concretas de justiça, que inicialmente possibilitam o julgamento imparcial de casos individuais, sublimam-se num conceito procedural de julgamento imparcial, que, por sua vez, define então a justiça. (HABERMAS, 2004, p. 296).

Portanto, o sentido deontológico consensual corresponde a uma conjectura inerente a aceção comunicativa dos discursos racionais. Essas premissas pragmáticas restringem o argumento transcendental ao ingresso na argumentação, isto é, supera a “ditadura” do argumento transcendental. Assim, a concessão no discurso ético deve conduzir o princípio universal a “toda norma deve atender a categoria de prever que o consenso de cada um possa ser

revisado por todos os envolvidos” (HABERMAS, 2003c, p. 122). Portanto, “a validade das normas deriva de poder consentir o comum a todos, nesta definição, a norma que inutilizar um interesse, perde validade.” (HABERMAS, 2003c, p.125).

Para Habermas a aceção de princípios morais assegura uma aceção obrigatória, pois existe um acordo racional sobre um juízo moral com embasamento consensual. Portanto, a garantia é racional. A vantagem da proposta de Habermas é que se uma norma for mal consentida por algum motivo ela pode ser revisada. Enfim, normas válidas não vêm do simples conhecimento da regra moral como queria Kant, nem da vontade, mas da possibilidade de aceitar pelo consenso racional a sua obrigatoriedade.

Para justificar e aplicar, é preciso levar em conta as situações, as consequências para a ação futura, possibilidade de revisão diante de novos problemas e neutralidade para avaliar as decisões. O discurso de formalidade da pragmática universal procura regular as normas aos assuntos de ação, que se modificam em diferentes situações cotidianas, com isso não prejudicam o desejo de validez das "conjecturas sociais e relações de reconhecimento recíproco que merecem ser concernidas por todos os participantes como justas". (HABERMAS, 2002, p. 274).

Conhecer no pensamento de Habermas significa encontrar consenso sobre o que é justo e ao que pode ser assentido por todos. Portanto, em analogia com conhecimento (consenso), pode-se chegar à validade de normas morais, pois, pelo consenso, assume caráter deontológico a partir do reconhecimento como válido por todos no discurso.

5 CONCLUSÃO

Muitos são os problemas a serem enfrentados pela Ética contemporânea como o individualismo, o relativismo, a perda de sentido (*Vazio Ético*). Assim, normas universais tornam-se cada vez mais necessárias, pois elas vão ajudar o homem a viver melhor na sociedade. Desse modo, a sociedade moderna é formada por diversos tipos de sistemas normativos, para ajudar o homem também a viver bem consigo mesmo e com o outro.

A questão que se coloca é: como hoje os indivíduos podem se inter-relacionar de maneira autêntica com tantos empecilhos e dificuldades com relação à convivência social entre os sujeitos, além do mais, o esforço de recuperação das relações entre os sujeitos deve-se passar para uma dimensão universalmente válida, pois todos os indivíduos estão envolvidos nessa chamada "aldeia global"; assim, os problemas relativos à Ética atingem a todos. Isso deve levar a considerar a necessidade de normas morais além dos limites territoriais e culturais, de pequenos grupos, familiares, vizinhos, cidade, bairro, etc.

Deve-se resgatar o caráter universal não mais sob uma base metafísica, que anda meio desacreditada, nem sobre uma base religiosa, que também encontra em meio a uma crise, mas sob uma base racional, com ela a norma retoma seu sentido deontológico, pois a racionalidade comunicativa, dialógica, integra os sujeitos uns aos outros pelo agir comunicativo na busca o entendimento mútuo. Sob a base racional, a proposta habermasiana do consenso se faz interessante, uma vez que se terá um reconhecimento da lei moral, tanto restaura o caráter obrigatório da norma, sem nem um tipo de imposição.

A reflexão de Habermas ajuda a superar o individualismo no momento que põe o indivíduo em uma posição dialógica com o outro, para juntos chegarem a um reconhecimento da lei moral, consentida como válida. Desse modo, o princípio de universalização (PU), assume que é válido a norma que pode receber consentimento de todos os concernidos. O assentimento racional não significa, dizer, que cada um assinta com a norma porque entende que ela seja vantajosa para si, e sim porque ela é reconhecida como válida independente que ela seja vantajosa ou não vantajosa.

REFERÊNCIAS

- ARAGÃO, Lúcia Maria de Carvalho. **Razão Comunicativa e Teoria Social Crítica em Jürgen Habermas**. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1997.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora da UnB, 1985. Disponível em: <http://dominiopublico.gov.com/download/texto/00004pdf. Acesso em: 15/09/13.
- BUCHHOLZ, Kai. **Compreendendo Wittgenstein**. São Paulo, ed. brasileira, 1998.
- CORTINA, Adela. **Ética**. 3ªed. São Paulo, Loyola, 2005. p. 20-24.
- COSTA, Cláudio. **Filosofia da Linguagem**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2002.
- DUTRA, Delamar José Volpato. **Razão e Consenso: uma introdução ao pensamento de Habermas**. Pelotas: UFPE. 1993.
- HABERMAS, Jürgen. **A relação entre Questões Práticas e Verdade in: A crise de Legitimação no Capitalismo Tardio**. Rio de Janeiro, Tempo brasileiro, 1980. p. 130-140.
- _____. **Que significa pragmática universal? (1976)**. In: **Teoria de La Acción Comunicativa: complementos y estudios previos**. Madri, Cátedra, 2003a.
- _____. **Pensamento Pós-Metafísico**. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1990.
- _____. **Uma outra via para sair da filosofia do sujeito – Razão Comunicativa Vs. Razão centrada no sujeito**. In: **O Discurso Filosófico da Modernidade**. São Paulo, Martins Fontes, 2003b. p.300-451.
- _____. **Para a Reconstrução do Materialismo Histórico**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. São Paulo, Brasiliense. 2005.
- _____. **Notas programáticas para a fundamentação de uma ética do discurso**. In: **Consciência Moral e Agir Comunicativo**. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 2003c. p. 61-141.
- _____. **Teoria de La Acción Comunicativa, I: Racionalidade de La Acción y Racionalización Social**. Tradução de Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Taurus. 2000.
- _____. **Comentários a Ética do Discurso**. Rio de Janeiro, Editora Minerva, 2001. p.119-128.

_____. **A inclusão do Outro: Estudos de Teoria Política.** Tradução de George Sperber et al. São Paulo, Loyola, 2002.

_____. **Correção versus Verdade.** In: **Verdade e Justificação: Ensaio Filosófico.** Tradução de Milton Camargo Mota, São Paulo, Loyola, 2004. p. 267-310.

HERRERO, Francisco Javier. A pragmática transcendental como “filosofia primeira”. In: **Revista Síntese Nova Fase**, v.24, N.79, 1997. p. 497-512.

HORTAL, A. **Ética.** Universidade Pontifícia de Comillas- UPC, 1994.

HUME, D. **Tratado da Natureza Humana: Uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais.** São Paulo, Editora Unesp, 1995. Disponível em: <<http://www.propesp.unesp.br/anais/anais.htm>>. Acesso em: 20/09/13.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes.** Tradução de Paulo Quintela, São Paulo, Abril Cultural, 2007.

_____. **Crítica da Razão Prática.** São Paulo, Martins Fontes, 2008.

NOBRE, Marcos. **A teoria Crítica.** Rio de Janeiro, Martins Fontes. 2004.

NIQUET, Marcel (eds). **Ética do Discurso: novos desenvolvimentos e aplicações.** São Paulo: F. Javier Herreiro. 2002.

PERINE, Marcelo. Nas origens da Ética ocidental: Ética a Nicômaco. In: **Revista Síntese Nova Fase**, v25, 1982. p. 21-38.

PIEPER, A. **Ética e Moral.** Tradução de Jorge Zahar. São Paulo, Ática. 1990.

RUSS, Jacqueline. **Pensamento Ético Contemporâneo.** Tradução de Constança Marcondes César. São Paulo, Paulus. 1990.

SILVA, B. L. P. O Princípio de Fundamentação Formal da Ética de Jürgen Habermas. **Revista Tempo Filosófico.** ed. 5, v.42. p.20-36. <<http://www.brazilnet.com.br/contexts/brasilrevistas.htm>>. Acesso em: 27/10/13.

SIEBENEICHLER, Flavio Beno. Jürgen Habermas: Razão Comunicativa e Emancipação. Rio de Janeiro, 1990. Dissertação (Doutorado em Ética) – Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), 1988. Disponível em: <<http://libdigi.ufrj.br/document/?Code=vtls000360068pdf>> Acesso em: 20/09/13.

VAZ, H. C. De Lima. **Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura.** São Paulo, Loyola, 1993.

_____. **Escritos de Filosofia IV: Introdução a Ética Filosófica I.** São Paulo: Loyola (Coleção filosofia). 1999.

VIDAL, M. **Moral de Atitudes: Ética da pessoa**. 2 vol. Aparecida, Santuário, 1983.

ZAHAR, Jorge. **Dicionário Básico de Filosofia**. 3ª ed. Rio de Janeiro, 2001.