

U

**A PRIORIDADE DO JUSTO SOBRE O BEM NA ÉTICA
DISCURSIVA DE JÜRGEN HABERMAS**

Gilcelene de Brito Ribeiro

Teresina (PI)
2010



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
MESTRADO EM ÉTICA E EPISTEMOLOGIA

**A PRIORIDADE DO JUSTO SOBRE O BEM NA ÉTICA
DISCURSIVA DE JÜRGEN HABERMAS**

Gilcelene de Brito Ribeiro

Dissertação apresentada ao Mestrado em Ética e Epistemologia da Universidade Federal do Piauí, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob orientação do Prof. Dr. Jorge Adriano Lubenow, e Co-orientação da Prof^a Dra. Maria Cecília Maringoni de Carvalho.

Teresina (PI)
2010.

FICHA CATALOGRÁFICA

Ficha catalográfica: Sônia Oliveira Matos (Bibliotecária) – CRB 3/977

R484p Ribeiro, Gilcelene de Brito

A prioridade do justo sobre o bem na ética discursiva de Jürgen Habermas / Gilcelene de Brito Ribeiro. – Teresina: UFPI, 2010.

110 f.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Piauí.
Orientador: Jorge Adriano Lubenow; Co-orientadora: Maria Cecília Maringoni de Carvalho.

1. Habermas, Jürgen, 1929. 2. Ética – Filosofia moral. 3. Ética do discurso. 4. Normas morais. 5. Universalismo – Filosofia moral. I. Lubenow, Jorge Adriano. II. Carvalho, Maria Cecília Maringoni. III. Universidade Federal do Piauí. IV. Título.

CDD 193.

AGRADECIMENTOS

Ao professor Dr. Jorge Adriano Lubenow, pela orientação deste trabalho de forma precisa, rigorosa e tranquilizadora.

À professora Dra. Maria Cecília Maringoni de Carvalho, pela generosidade, confiança e incentivo.

Aos professores Luiz Bernardo Leite Araújo, Antônio Augusto Passos Videira, Marcelo de Araújo e Gerson Albuquerque de Araújo Neto; a Carlos Menezes, da Biblioteca da Pós-Graduação do IFCH-UERJ, e a Ana Maria Passos, pelo suporte durante o estágio na UERJ.

À minha família, pelo apoio incondicional e amor sincero.

Aos meus amigos do MEE, pela alegria de termos dividido esse aprendizado; aos nossos professores, cujo trabalho incansável nos inspira.

Aos funcionários, professores e diretores do IFPI, dos *campi* de Parnaíba e Teresina-Zona Sul, pelo apoio integral às minhas atividades acadêmicas.

Ao Robson, pela revisão do texto; aos meus amigos, pela confiança exagerada.

E ao Jeferson, cuja presença deixa tudo mais leve.

RESUMO

Esta dissertação trata da prioridade do *Justo* sobre o *Bem* estabelecida pela Ética do Discurso de Jürgen Habermas em questões de avaliação de normas morais. A pesquisa investiga como essa prioridade se sustenta diante das críticas comunitaristas à pretensão universalista das filosofias morais deontológicas, para as quais as normas morais não podem ter um conteúdo válido se o forem apenas para um grupo específico de pessoas. Analisa-se o programa de fundamentação da ética discursiva apresentando-o no contexto da transformação trazida pela Virada Linguística para os estudos filosóficos, transformação que estabelece o paradigma da linguagem, do qual a reflexão ética se vê obrigada a partir na tarefa de fundamentar suas teorias a respeito de normas e ações. Em seguida, estuda-se a fundamentação da ética discursiva por meio de um princípio de argumentação moral, o Princípio de Universalização (U). Estabelecido esse princípio, parte-se para a distinção entre as questões éticas, relativas ao bem viver, e as questões morais, relativas à justiça, distinção que leva ao estudo da prioridade do *justo* sobre o *bem* como critérios a serem usados para a avaliação das normas morais que devem regular a ação entre os indivíduos de uma sociedade. Em seguida, é feito um exame das críticas apresentadas por autores como Charles Taylor e Alasdair MacIntyre à prioridade defendida por Habermas, relacionando-a com elementos do debate entre universalismo e contextualismo. Por fim, examinam-se algumas respostas de Habermas às críticas apresentadas e é feita uma breve análise sobre o impacto dessas críticas na ética do discurso.

Palavras-chave: Jürgen Habermas, ética do discurso, justo, bem, prioridade, comunitaristas, universalistas.

ABSTRACT

This dissertation discuss about the priority *of the Right over the Good* established by the Discourse Ethics by Jürgen Habermas in questions of evaluation of moral rules. The paperwork analyzes how this priority is sustained against the communitarian criticisms in relation to the Universalist intention of the deontological moral philosophies, for which the moral rules cannot have a valid content if being to a specific group of people. It's analyzed the program of grounding of the discourse ethics presenting it in the context of transformation brought by the Linguistic Turn to the philosophical studies, transformation that establishes the paradigm of language, of which the ethics reflection is obligated to part in the task of basing its theories about rules and actions. Then, it's studied the grounding of the discourse ethics through a principle of moral argumentation, the Principle of Universalization (U). This principle done, it's routed to the distinction among ethics questions, related to good life, and the moral questions, related to justice, distinction that leads to the study of the priority of the right over the good as criteria to be used to the evaluation of the moral rules that must regulate the action among the individuals of a society. Thus, it's done an exam of the presented critics by authors like Charles Taylor and Alasdair MacIntyre around the priority defended by Habermas, relating it to elements of discussion between universalism and contextualism. At last, some answers by Habermas about the presented critics are analyzed and it's done a brief analysis about the impact f these critics on the discourse ethics.

Keywords: Jürgen Habermas, discourse ethics, right, good, priority, communitarians, universalists.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	7
CAPÍTULO I – A FUNDAMENTAÇÃO DA ÉTICA DO DISCURSO	12
1.1 A Virada Linguística e a Teoria dos Atos de Fala	13
1.2 A Pragmática Universal	19
1.3 A fundamentação do Princípio de Universalização.....	23
CAPÍTULO II – A PRIORIDADE DO JUSTO SOBRE O BEM NA AVALIAÇÃO DE QUESTÕES MORAIS	39
2.1 Três aspectos da ética discursiva: cognitivismo, formalismo e universalismo	40
2.2 A explicação do ponto de vista moral	48
2.3 A razão prática e seus diferentes usos.....	52
2.4 A distinção entre questões éticas e questões morais	57
2.5 A prioridade do justo sobre o bem	64
CAPÍTULO III – OS DISCURSOS CRÍTICOS ACERCA DA PRIORIDADE DO JUSTO SOBRE O BEM.....	70
3.1 A posição do problema na filosofia moral e política contemporânea: o debate Liberalismo versus Comunitarismo	71
3.2 A posição de MacIntyre	77
3.3 A posição de Charles Taylor.....	84
3.4 A defesa do universalismo ético e de uma moralidade pós-convencional..	88
CONSIDERAÇÕES FINAIS	101
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	106

INTRODUÇÃO

Em 2009 foi comemorado em várias partes do mundo o 80º aniversário de Jürgen Habermas, motivo da realização de inúmeros eventos acadêmicos e debates que ultrapassaram muitas vezes os limites das Universidades e refletiram a ampla influência do pensamento desse filósofo nas questões fundamentais de nossa época. Publicações especializadas dedicaram números especiais ao filósofo alemão; congressos, encontros e seminários foram realizados com o objetivo de apresentar e discutir as idéias e as contribuições de Habermas aos campos da filosofia, direito, sociologia e linguagem, resultando em uma movimentação intelectual digna da influência deste que é frequentemente considerado o mais importante filósofo em atividade no Ocidente.¹

Com uma vasta obra que tematiza desde o conhecimento e a linguagem, passando pela teoria da teoria da ação social, do discurso e da verdade e chegando às questões de ética aplicada e filosofia da religião, a obra de

¹ No Brasil, por ocasião do aniversário de 18 de junho, podemos citar a publicação de número especial da Revista *Cult* (nº 136, junho/ 2009), matérias especiais em jornais de circulação nacional como *O Globo* (5/12/2009), e o Congresso Internacional Habermas 80 anos, na Universidade Federal da Paraíba, realizado de 15 a 18 de setembro de 2009 pelo Grupo Hermes/ CNPq, Departamento e Coordenação de Filosofia da UFPB, e Coordenações dos Programas de Pós-Graduação em Filosofia da UFPB e UFPI.

Habermas já se tornou obrigatória para os que desejam compreender os principais temas e abordagens que compõem a Filosofia contemporânea. Dessa forma, qualquer trabalho cuja proposta seja aproximar-se das questões levantadas por Habermas terá de assumir que existem construções teóricas basilares perpassando a sua obra, como a teoria do agir comunicativo, o conceito de esfera pública, a ética do discurso, a teoria discursiva da verdade que se estende à moral e ao direito, e as tensões entre fatos e normas no âmbito das sociedades modernas.

Dentre as teorias filosóficas a que Habermas se dedicou, certamente a Ética do Discurso se destaca em virtude de se sustentar sobre o cognitivismo ético, posição metaética para a qual os juízos morais são passíveis de verdade. Tendo como um dos seus objetivos a reabilitação da filosofia prática como campo filosófico merecedor do mesmo rigor dispensado à Epistemologia, por exemplo, a ética discursiva assume de modo muito claro seu lugar no debate moral contemporâneo ao defender a busca pela validade universal das normas morais.

Defendendo o universalismo e o formalismo contra as concepções emotivistas de que os juízos morais nada mais seriam do que expressões de nossas vontades subjetivas, Habermas acredita, assim como Kant, que os critérios de avaliação moral devem ter um caráter universal, independente das preferências subjetivas e das formas de vida específicas desenvolvidas historicamente. Neste sentido, Habermas é um defensor da *prioridade do critério do justo sobre o critério do bem* quando se trata da avaliação de normas e ações morais, pois em sua definição o critério do bem se refere àquilo que é avaliado como adequado às nossas preferências e inclinações, partilhadas intersubjetivamente, mas restritas a uma forma de vida específica, enquanto o

critério do justo se preocupa em avaliar o que é igualmente do interesse de todos os concernidos pelas normas, resultado de um discurso livre e independentemente das concepções de bem ou felicidade que dão sentido às existências individuais ou coletivas.

No entanto, essa forma universalista de interpretar as ações morais é alvo de críticas por parte dos que consideram que o sujeito moral, estando condicionado histórica e socialmente, age moralmente por motivações outras que não (somente) a consideração imparcial de todos os indivíduos. A ética discursiva, ao estabelecer a prioridade do justo sobre o bem, estaria desvinculando os indivíduos de suas motivações, abstraindo-os de sua formação cultural e das características contingentes que são frequentemente determinantes de sua vida ética. E, ao escolher um determinado conjunto de condições a serem preenchidas para a validade das normas morais, a teoria de Habermas estaria se vinculando, ela mesma, a um *ethos* particular, permeado de valores constituídos historicamente por um tipo de sociedade cujas práticas não são, embora pretendam ser, universais.

Estando Habermas convencido da necessidade de tratar imparcialmente as questões morais, é um desafio legítimo à ética do discurso defender a prioridade da justiça sobre o bem como a melhor maneira de responder às questões de conflito, por exemplo, entre moralidades distintas. Essa defesa exige a explicação, também, de como as motivações dos agentes em seu comportamento em relação aos outros não estão, ou pelo menos não deveriam estar, em conflito com as ações baseadas em normas estabelecidas socialmente por meio de um processo discursivo.

O propósito desta dissertação é apresentar a prioridade do justo sobre o bem na ética discursiva de Habermas e discutir algumas críticas significativas a essa proposta ética, feitas por filósofos como Alasdair MacIntyre e Charles Taylor. Essas críticas concentram-se na defesa da anterioridade das concepções de bem em relação ao conceito de justiça e no fato de considerarem problemática essa prioridade quando se suspeita que ela esteja vinculada a uma concepção de bem característica das modernas sociedades diferenciadas funcionalmente.

No primeiro capítulo, faremos uma exposição da fundamentação da ética discursiva através do estudo da Pragmática Universal, cuja reconstrução das condições universais do discurso é um importante instrumento para a defesa da universalidade das normas morais. O principal texto estudado nesta etapa é *O Que é a Pragmática Universal* (1976). Em seguida, acompanharemos a fundamentação do Princípio de Universalização, uma regra de argumentação moral destinada a permitir o consenso em questões práticas, o que será feito principalmente pelo estudo do texto *Notas Programáticas para uma Fundamentação de uma Ética do Discurso* (1983).

No segundo capítulo, discutiremos aspectos centrais da ética discursiva, como o cognitivismo, o formalismo e o universalismo. Para chegar à prioridade do justo sobre o bem, passaremos pela explicação do ponto de vista moral e pela distinção habermasiana entre questões éticas e questões morais. Finalmente, a prioridade do justo sobre o bem será estudada através da análise de obras em que Habermas reafirma e aprofunda sua posição inicial frente às objeções e novos questionamentos, sendo os textos reunidos em *Comentários à Ética do Discurso* (1991) nossas principais fontes nesta etapa.

No terceiro capítulo será feita uma seleção representativa das críticas dirigidas por filósofos contemporâneos à prioridade do justo sobre o bem, seja à formulação de Habermas ou à posição liberal de John Rawls, que também defende essa prioridade em suas obras, dentre as quais selecionamos, por uma questão de espaço, apenas a formulação clássica expressa em *Uma Teoria da Justiça* (1971). De Alasdair MacIntyre, estudaremos os textos *Depois da Virtude* (1981) e *Justiça de Quem? Qual Racionalidade?* (1988), enquanto o estudo das posições de Charles Taylor será selecionado dos textos *Sources of the Self* (1989) e *Propósitos Entrelaçados: o debate liberal-comunitário*, contido na obra *Argumentos Filosóficos* (1995). Uma breve análise sobre o alcance dessas críticas será feita com base no texto *Insight and Solidarity* (1994), de William Rehg.

Objetiva-se, com esta pesquisa, contribuir para esclarecer melhor um aspecto problemático da ética discursiva de Habermas, a relação entre o caráter formal de sua ética e as dificuldades levantadas por sua aplicação a situações concretas de avaliação moral. Ao apontar para leituras que interpretam a tensão existente na filosofia moral contemporânea entre as éticas do Dever, representadas aqui por Habermas, e as éticas do Bem, representadas por neo- aristotélicos e comunitaristas, poderemos compreender melhor as linhas gerais das tensões existentes na ética e suas implicações na filosofia contemporânea, especialmente na filosofia política e na filosofia do direito.

CAPÍTULO I – A FUNDAMENTAÇÃO DA ÉTICA DO DISCURSO

Uma das orientações permanentes dos escritos de Habermas é a busca da unidade da razão no quadro da multiplicidade de projetos de vida e concepções de racionalidade no contexto de nossas sociedades modernas, permeadas pela diferença e pelas exigências dela decorrentes². Sob a pluralidade das formas de vida modernas, a regulação das normas sociais perde a fundamentação tradicional, entendida como a referência obtida no “conjunto de valores religiosos ou míticos que dão sentido a cada uma das ações individuais ou coletivas e que são compartilhados por todos os membros da comunidade.”³, e à filosofia é lançado o desafio de pensar a fundamentação das normas sobre outras bases.

Assumindo este desafio, Habermas procura elementos universais que possam ser identificados nos discursos de justificação das normas morais. Incorporando em sua obra as contribuições da sociologia, da psicologia do desenvolvimento, da hermenêutica, da filosofia analítica da linguagem e do pragmatismo norte-americano, seu objetivo inicial, em se tratando da ética, será

² Cf. HABERMAS, Jürgen. A unidade da razão na multiplicidade de suas vozes. In: **Pensamento Pós-Metafísico**. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

³ NOBRE, Marcos. Introdução. In: NOBRE, Marcos; TERRA, Ricardo. **Direito e Democracia: um guia de leitura de Habermas**. São Paulo. Malheiros Editores, 2008. p. 15.

demonstrar a possibilidade de conferir aos juízos morais o estatuto de verdade, para, em seguida, fundamentar a sua universalidade.

Seguindo essa proposta, apresentaremos, neste primeiro capítulo, o programa de fundamentação da ética discursiva, que parte da consideração de que “a validade intersubjetiva do conhecimento já não poderia mais ser assegurada com base na evidência pré-linguística de uma consciência solitária, que pudesse constituir a experiência (ou o sentido) e a validade com independência da linguagem e dos outros sujeitos.”⁴ Com o estudo da *Virada Linguística* (1.1), veremos que a ética do discurso pôde utilizar uma base diferente para a fundamentação das normas, a saber, o estudo das condições universais de entendimento entre os falantes empreendido pela Pragmática Universal (1.2), a partir da qual se extraem os elementos para a fundamentação de um princípio destinado a permitir o acordo em questões morais, o Princípio de Universalização (1.3).

1.1 A Virada Linguística e a Teoria dos Atos de Fala

A ética do discurso, enquanto baseada em uma concepção cognitivista das normas morais, compromete-se com a fundamentação de suas formulações teóricas através de um programa de fundamentação transcendental, no caso de Karl-Otto Apel, ou de uma fundamentação pragmática, no caso de Habermas. Embora este seja o ponto de maior divergência entre os dois filósofos, ambos

⁴ VELASCO, Marina. **Ética do Discurso**: Apel ou Habermas? Rio de Janeiro: FAPERJ/ Mauad Editora, 2001. p. 11.

partem das conquistas teóricas da chamada Virada Linguística, um novo paradigma no que se refere à forma de fazer e compreender a tarefa da Filosofia que foi impulsionado pela segunda fase da obra de Wittgenstein e marcado pela reação ao paradigma semântico da linguagem.

O paradigma semântico pode ser reconhecido na fase do pensamento de Wittgenstein marcada pela obra *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921), em que o filósofo defende uma concepção de linguagem que encontra o significado das proposições na referência a objetos e estados de coisas. Essa postura aproxima-se do princípio verificacionista do Positivismo Lógico, para o qual uma proposição só tem sentido se puder ser verificada empiricamente. Assume-se, no interior desse paradigma, uma postura metodológica de caráter solipsista, uma vez que se busca uma linguagem “perfeita” construída pelo cálculo proposicional a partir da formalização linguística de eventos internos aos quais o sujeito teria acesso privilegiado. Em relação ao conhecimento, a linguagem é vista como um *meio* para expressá-lo, já que o mesmo seria um processo *diferente* e anterior às expressões linguísticas.

Renegando posteriormente essas concepções, Wittgenstein passa a argumentar, na obra *Investigações Filosóficas* (1958), a favor de um paradigma pragmático da linguagem, atribuindo o significado das sentenças ao seu contexto de uso e à multifuncionalidade característica das expressões linguísticas. Recusando o isomorfismo⁵ entre linguagem e realidade pressuposto pelo paradigma semântico, a concepção pragmática defende que a linguagem não *reproduz* o mundo, mas se relaciona com ele através de regras que vão além da elaboração de enunciados declarativos sobre objetos e estados de coisas. As

⁵ O isomorfismo refere-se à concepção de que a linguagem reproduz, através das proposições, a estrutura do mundo.

funções da linguagem, indo além da constatação, são determinadas pelas relações sociais que conferem aos enunciados a identidade necessária para o seu reconhecimento e compreensão. Neste caso, a significação não pode ser conhecida senão pelo estudo das formas de uso das expressões, formas que remetem ao conjunto de regras e convenções que estruturam as expressões linguísticas.

Para ilustrar que o uso da linguagem é determinado pela inserção dos indivíduos em um processo de interação social e que a significação é provisória porque depende do uso que fazemos das sentenças, Wittgenstein elabora a figura dos Jogos de Linguagem⁶. De acordo com essa formulação, assim como só podemos entender um jogo se conhecermos as regras que determinam a validade dos movimentos, só conhecemos o significado das expressões linguísticas quando sabemos as condições de seu uso, condições que lhe conferem validade em um determinado contexto. Um Jogo de Linguagem compõe-se dos *termos* linguísticos, que se relacionam com objetos e fatos a serem representados, dos *parceiros* do jogo, os falantes, e da *situação* linguística, que pode ser identificada como uma constatação, uma exclamação, uma ordem ou pedido, por exemplo.

A nova postura de Wittgenstein deixa clara a insuficiência da semântica para a resolução do problema do significado, sendo necessária, para essa resolução, uma pragmática da linguagem capaz de iluminar as questões de sentido a partir do uso concreto das sentenças por um conjunto específico de falantes. Contrasta-se, nesse aspecto, uma gramática superficial (que estuda as regras da

⁶ “Podemos igualmente pensar a totalidade do processo de usar palavras [...] como um daqueles jogos por meio dos quais crianças aprendem sua língua nativa. Chamarei esses jogos de “jogos-de-linguagem” e falarei às vezes em de uma linguagem primitiva como um jogo-de-linguagem.” WITTGENSTEIN, Ludwig. **Philosophical Investigations**. Translated by G. E. M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell, 1958. p. 5. Tradução nossa.

constituição de frases) com uma gramática profunda (estudo das regras que determinam as regras dos jogos de linguagem). Segundo Oliveira⁷, esse estudo pragmático da linguagem pressupõe a competência lingüística como uma questão de aprendizagem das regras específicas de cada Jogo de Linguagem, processo pelo qual um falante se torna apto a proferir sentenças significativas para seus interlocutores.

A importância que a pragmática da linguagem ganha a partir de Wittgenstein serve de inspiração para o desenvolvimento, pelo filósofo inglês John L. Austin, da Teoria dos Atos de Fala, cujo objetivo é compreender a estrutura da linguagem por meio de sua inserção no contexto das ações sociais. Na obra *How to do Things with Words* (1962), Austin esclarece que há diversos tipos de enunciados lingüísticos, de acordo com a função exercida por eles no processo comunicativo:

Os gramáticos, de fato, têm regularmente chamado a atenção para o fato de que nem todas as “sentenças” são (usadas para fazer) declarações; há, tradicionalmente, além das declarações (dos gramáticos), também questões e exclamações, e sentenças que expressam ordens ou desejos ou assentimentos.⁸

Dada essa multiplicidade de tipos de proferimentos, Austin sustenta que os enunciados *constatativos* são usados para expressar afirmações sobre objetos, fatos e estados de coisas, enquanto os proferimentos *performativos*, em vez de pretenderem descrever algo no mundo, expressam uma ação que o falante realiza ao proferi-los. Esse tipo de proferimento não pode ser classificado como verdadeiro ou falso, mas como *feliz* ou *infeliz*, numa referência ao contexto social

⁷ Cf. OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Reviravolta Lingüístico-Pragmática na Filosofia Contemporânea**. São Paulo: Loyola, 1996. . p. 143

⁸ AUSTIN, John L. **How to do Things With Words**. London: Oxford University Press, 1962. p. 2 Tradução nossa.

ao qual os atos de fala se reportam. Visto que os atos de fala *performativos* referem-se a ações expressas em proferimentos como pedidos, promessas, assentimentos, negações ou ameaças, entende-se que o significado só pode ser adequadamente compreendido pela referência às normas sociais que regulam as relações entre os falantes, e o critério “feliz” ou “infeliz” indica se um ato de fala cumpriu ou não o objetivo de estabelecer um diálogo e de executar a ação que ele expressa.

Além da distinção entre tipos de proferimentos linguísticos, Austin faz uma diferenciação entre as *dimensões* de um ato de fala: a dimensão *locucionária* corresponde à constituição do ato como expressão pertencente a uma língua natural qualquer, uma reunião de morfemas que se referem a objetos determinados na realidade, como na frase “*a Ferrari não tem um carro competitivo para este campeonato*”. A dimensão *ilocucionária* responde pela ação que o falante executa ao proferir uma sentença, isto é, um ato que está inserido em um contexto de relações sociais no qual as proposições indicam atos propriamente ditos, com efeitos sobre seu meio, como a promessa “*no meu governo haverá mais empregos*” – cujo efeito é o comprometimento do falante em tomar uma série de medidas administrativas. Uma terceira dimensão dos atos de fala é a dimensão *perlocucionária*, referente aos *efeitos* que uma sentença provoca nos seus ouvintes. Essa dimensão pode exemplificada através de atos ilocucionários como ordens e advertências do gênero “*se você não comparecer às 8h estará eliminado do concurso*” – tal ato provoca no ouvinte o receio de não participar do certame, e tomar medidas contra isso, como ajustar o relógio, acordar mais cedo ou pegar um táxi para garantir seu comparecimento pontual.

Pode-se compreender, após a identificação das três dimensões do ato de fala, que a distinção inicial entre enunciados constatativos e performativos tenha sido revista por Austin através do estabelecimento de que todo ato de fala representa a execução de uma ação, seja ela uma constatação, um pedido, uma ordem, uma saudação, etc..⁹ Assim, Austin investirá seus estudos na pesquisa das formas verbais que indicam as ações comumente descartadas pela semântica tradicional, a fim de encontrar os elementos formais a serem preenchidos para que um ato de fala, em seu caráter performativo, seja compreendido enquanto proferimento cujo significado encontra-se nas situações linguísticas concretas.

O avanço representado por Austin no desenvolvimento da pragmática da linguagem amplia as possibilidades da filosofia da linguagem ao incluir como dignas de análise as proposições que não pretendem descrever objetos, mas estabelecer a comunicação entre os falantes acerca de suas ações. Desse modo, a linguagem da ciência não mais precisa ser vista como a única capaz de produzir significado; linguagens como as da ética “ganham o direito” de serem analisadas e fundamentadas teoricamente por estudos formais, tais como os que serão realizados por Jürgen Habermas a partir do caráter intersubjetivo dos atos ilocucionários.

⁹ AUSTIN, 1962, p. 62. Tradução nossa.

1.2 A Pragmática Universal

A partir da nova forma de fazer filosofia estabelecida pela Virada Linguística, Habermas se apropria dos avanços feitos pela Teoria dos Atos de Fala de Austin¹⁰ e prossegue com o aprofundamento desses estudos elaborando sua Pragmática Universal, cuja função é “identificar e reconstruir condições universais de possível compreensão mútua (*Verständigung*)”¹¹. Para isso, Habermas parte do pressuposto de que o modo mais fundamental de ação social é aquele voltado ao entendimento mútuo, e para compreendê-lo em seus elementos é necessário concentrar-se sobre o *discurso*, forma sob a qual a linguagem concretiza o objetivo do entendimento, em detrimento de outras formas de ação social.

A pressuposição de que a linguagem concretizada no discurso tem como objetivo primeiro o entendimento mútuo aponta para o que Habermas caracteriza como *base de validade do discurso*, isto é, a “ideia de que qualquer pessoa que aja segundo uma atitude comunicativa deve, ao efectuar qualquer tipo de acto de fala, apresentar pretensões de validade universal e supor que estas possam ser defendidas (*einlösen*).”¹² A base de validade do discurso refere-se a um “constrangimento transcendental” imposto aos seus participantes, uma condição inevitável de toda comunicação na medida em que todo falante pretende

¹⁰ Embora a Teoria dos Atos de Fala encontre também em John Searle um representante central, estudamos aqui somente as formulações básicas de Austin, por uma questão de espaço e por ser delas que Habermas irá partir na fundamentação sua Pragmática Universal.

¹¹ HABERMAS, Jürgen. O que é a Pragmática Universal? In: **Racionalidade e Comunicação**. Tradução de Paulo Rodrigues. Lisboa: Edições 70, s/d. [1976]. p. 9.

¹² *Ibid.*, p. 12.

satisfazer uma série de condições ao proferir sentenças cujo objetivo é entender-se com seus pares.

Essas condições a serem satisfeitas são as *pretensões de validade universal*, que Habermas caracteriza como o compromisso transcendental do falante de estar “a) a enunciar de uma forma *inteligível*; b) a dar (ao ouvinte) *algo* que este compreenderá; c) a fazer-se *a si próprio*, desta forma, entender; d) a atingir o seu objetivo de compreensão junto de *outrem*.”¹³ A primeira pretensão é a *inteligibilidade*, que diz respeito à possibilidade de o ouvinte compreender o proferimento de seu interlocutor. A segunda pretensão é a *verdade*, que se refere ao preenchimento, pelo conteúdo proposicional do ato de fala, de condições existenciais preestabelecidas pelos participantes do discurso, condições indicativas do compartilhamento do mesmo saber entre falante e ouvinte. A terceira pretensão é a *sinceridade* ou *veracidade*, cujo significado é a confiabilidade ou credibilidade transmitida pelo falante sobre seus atos. Por fim, a última pretensão é a *correção*, *retidão* ou *acerto*, relacionada à adequação entre o proferimento e as normas e os valores que regulam a ordem social dos participantes do discurso.

A definição das pretensões de validade universal é útil para explicar a base de validade do discurso na medida em que se esclarece o tipo de relação que cada uma das pretensões descritas acima tem com a realidade. Assim, a pretensão de verdade se refere ao mundo exterior ou objetivo das coisas e fatos expressos no conteúdo proposicional de uma sentença; a pretensão de veracidade ou sinceridade refere-se ao mundo interior ou subjetivo do falante quando este profere um enunciado de acordo com suas intenções; já a pretensão

¹³ HABERMAS, 1976, p. 12.

de correção se refere ao mundo social das normas ao expressar, nos proferimentos, declarações adequadas às normas sociais estabelecidas culturalmente.¹⁴. Podemos compreender então que a Pragmática Universal remete os atos de fala à ação comunicativa na medida em que eles estabelecem uma relação entre o falante e o ouvinte e indicam a existência de uma dupla estrutura do discurso que é formada por uma componente proposicional e por uma componente ilocucionária do ato de fala.

Mas Habermas, ao contrário de Austin, não reserva o conceito de *significado* às frases com conteúdos proposicionais e o conceito de *força* aos atos ilocucionários, retendo apenas a diferença que existe nas situações de aprendizagem em que os significados ilocucionários nos são “apresentados” através de nossas relações intersubjetivas e os significados proposicionais se fazem conhecer pelos relatos de experiências com objetos e fatos. As funções pragmáticas da comunicação remetem os conceitos de força e significado ao “estabelecimento de relações interpessoais, por um lado, e a representação (relato de factos ou pontos de situação), por outro.”¹⁵

A recusa habermasiana em distinguir de maneira forte os conceitos de significado e força leva-nos à importante conceituação dos diferentes modos de uso da linguagem:

Na *utilização interactiva da linguagem* tematizamos as relações que falante e ouvinte estabelecem (avisos, promessas, pedidos, etc.), limitando-nos por outro lado a uma simples menção do conteúdo proposicional das expressões. Na *utilização cognitiva da linguagem*, pelo contrário, tematizamos o conteúdo da expressão enquanto declaração a respeito de algo que se está a passar no mundo [...] ao

¹⁴ Cf. HABERMAS, 1976, p. 50-51

¹⁵ HABERMAS, 1976, p. 76.

mesmo tempo em que expressamos a relação interpessoal de uma forma meramente indirecta.¹⁶

Essa diferença interessa ao nosso propósito aqui porque indica o modo como Habermas concebe a distinção entre os modos de uso da linguagem e sua relação com as pretensões de validade que cada tipo de ato de fala ergue. Pois do mesmo modo que, no uso cognitivo da linguagem, os atos de fala constataivos erguem pretensões de verdade vinculadas ao seu conteúdo proposicional, o uso interativo da linguagem dá lugar a pretensões de correção e veracidade referentes a uma normatividade já pressuposta por falantes e ouvintes. O autor sustenta, em acréscimo, um terceiro modo de uso da linguagem, o expressivo, que se refere ao mundo subjetivo das vivências individuais e ao qual correspondem as pretensões de sinceridade ou veracidade, também universalmente presentes no discurso.

Habermas estabelece a base de validade do discurso explicando que a força ilocucionária dos atos de fala reside na possibilidade de o ouvinte *responder* às pretensões de validade erguidas pelo falante, seja de modo positivo ou negativo. Essa influência mútua que pode existir entre falante e ouvinte reside na *testabilidade cognitiva* das pretensões de validade, que podem ser resgatadas cada uma de acordo com a obrigação correspondente ao modo de linguagem em que está inserida. Enquanto a pretensão de verdade característica do uso cognitivo da linguagem tem de ser resgatada por meio de *fundamentos* que remetem à própria fonte empírica da *certeza* que o falante apresenta, no uso regulativo da linguagem é necessário apresentar *justificações* cujas bases encontram-se no contexto normativo que fornece ao falante a *convicção* quanto

¹⁶ Ibid., p. 82.

ao seu proferimento. Por fim, o uso expressivo da linguagem obriga o falante a resgatar a pretensão de sinceridade demonstrando a coerência entre seu proferimento e suas *intenções*, recorrendo-se, caso necessário, ao seu próprio comportamento.

Estabelecida a base de validade do discurso, interessa a Habermas, para a fundamentação de sua ética discursiva, continuar investindo na explicação de como atos de fala regulativos, que estabelecem e se referem a normas e levantam pretensões de correção, podem ter um estatuto linguístico semelhante aos atos de fala que descrevem fatos e levantam pretensões de verdade. Isso será feito, em especial, no texto *Notas Programáticas para uma Fundamentação de uma Ética do Discurso*.¹⁷ Nele, Habermas pretende fundamentar sua filosofia moral contra as desconfianças emotivistas, prescritivistas e todas as que duvidam da possibilidade de se fundamentar racionalmente juízos e normas morais. O programa de defesa de uma ética *cognitivista, universalista e formalista* compromete-se com a reafirmação de uma ética deontológica, como a kantiana, mas propõe uma guinada intersubjetivista para superar os problemas que a filosofia da consciência traz para o estabelecimento de uma moral racional e universal capaz de atender às exigências postas pelo paradigma da linguagem a todo e qualquer projeto filosófico de fundamentação.

1.3 A fundamentação do Princípio de Universalização

¹⁷ HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Tradução de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989. p. 61-141.

Para fundamentar sua ética discursiva, Habermas considera necessário, como já dito, defender a validade normativa (deôntica) dos atos de fala que estabelecem normas, bem como demonstrar que as teorias éticas metafísicas e as emotivistas perdem de vista os fenômenos morais¹⁸ que precisam ser explicados. Da mesma forma, considera necessária a descoberta desses fenômenos morais por uma investigação pragmática (formal) da ação comunicativa e a fundamentação de um Princípio de Universalização (U) que representa a possibilidade de um acordo argumentativo em questões morais. Já neste ponto, a proposta habermasiana de fundamentação abandona a pretensão de Karl-Otto Apel de uma fundamentação última (transcendental) de U, investindo na fundamentação pragmática para atender às exigências do pensamento pós-metafísico.

A defesa da validade deôntica dos atos de fala normativos exige de Habermas a sustentação de uma ética cognitivista em sua suposição basilar de que os juízos morais são passíveis de verdade. Nesta tarefa, o filósofo frankfurtiano se apóia no trabalho de Stephen Toulmin para apresentar o problema da verdade dos enunciados morais nos termos de um questionamento sobre a existência de um paralelo entre nossas *explicações teóricas* de fatos e a *justificação moral* de nossas ações. Admitindo que os enunciados morais são passíveis de verdade porque são justificáveis, Toulmin explica que o conteúdo

¹⁸ Um exemplo de fenômeno moral é a nossa indignação diante de injúrias, situação em que reações possíveis, como o ressentimento e a condenação moral, são atitudes que precisam ser compreendidas pelo filósofo moral. Tal como Alasdair MacIntyre, Habermas considera nociva a descrença tida pela racionalidade instrumental na busca de soluções racionais para questões da vida prática tais como “que devo/devemos fazer?”, uma vez que esse tipo de racionalidade é orientada a consequências e sua forma de resolver problemas reduz-se a pensar a relação meio-fim. Assim, uma crítica da racionalidade instrumental mostra a necessidade de estabelecer os fenômenos morais como fatos que necessitam de explicação racional.

verdadeiro ou falso desses enunciados não reside em sua capacidade de dizer o *que as coisas são*, mas o que é *a coisa certa a ser feita*.

Ao acatar a argumentação de Toulmin, pensa Habermas, avançamos na defesa de uma ética cognitivista, mas é necessário questionar se assumindo essa postura não estamos assimilando os enunciados normativos aos enunciados descritivos e incorrendo numa postura falaciosa, como a derivação de normas a partir de fatos – o problema *is/ ought* já apontado por Hume¹⁹ e elaborado por George Edward Moore como a *falácia naturalista*.²⁰ Esse perigo pode ser afastado quando nos desvencilhamos da confusão gerada pelo uso dos predicados em avaliações morais como se eles tivessem a mesma natureza dos predicados usados para descrever estados de coisas. Pressuposições deônticas não podem ser “transformadas” em pressuposições predicativas, e a confusão de Moore, segundo a interpretação de Habermas, seria a assimilação do predicado “bom” a predicados inferiores, como “amarelo”, quando o predicado “bom” deveria ser comparado ao predicado “verdadeiro”.

Assim, se quisermos sustentar que os enunciados morais são passíveis de verdade, não podemos considerar a correção das proposições normativas como

¹⁹ Hume afirma que os filósofos morais chegam a conclusões normativas a partir de premissas factuais sem se preocuparem ou perceberem a impropriedade dessa derivação, uma falácia do tipo *non sequitur*. Observando que “em todo sistema moral que até hoje encontrei, sempre notei que o autor segue durante algum tempo o modo comum de raciocinar, [...] quando, de repente, surpreendo-me ao ver que, em vez das cópulas proposicionais usuais, como *é* e *não é*, não encontro uma só proposição que não esteja conectada a outra por um *deve* ou *não deve*.” HUME, David. **Tratado da Natureza Humana**. Trad. de Débora Danowski. São Paulo: Editora da UNESP; Imprensa Oficial do Estado, 2001. p. 509. Hume critica, assim, a desatenção dos filósofos quanto à profunda diferença entre relações factuais e relações normativas.

²⁰ Para Moore, a *falácia naturalista* consiste na definição de algo que é indefinível, como o bem, pela sua associação a propriedades teoricamente comuns a todas as coisas classificadas como boas. É falaciosa a atitude dos filósofos que pensam definirem o bem ao definirem propriedades a ele associadas, tornando-o uma propriedade natural pertencente às coisas mesmas. Assim, “demasiados filósofos pensaram que quando eles nomearam aquelas outras propriedades eles estavam definindo bom; que aquelas outras propriedades, de fato, não eram simplesmente ‘outro’, mas absoluta e inteiramente o mesmo que bondade.” MOORE, George Edward. **Principia Ethica**. Trad. Márcio Pugliesi e Divaldo R. de Meira. São Paulo: Ícone, 1998. p. 108. É necessário lembrar, entretanto, que a discussão sobre a falácia naturalista é bastante vasta, sendo a posição de Moore muito mais complexa do que temos condições de indicar neste trabalho.

uma propriedade semelhante às propriedades que as proposições descritivas atribuem às coisas. Pressuposições normativas não podem ser provadas ou refutadas em *confronto* com a realidade, e os intuicionistas rejeitam tratá-las como passíveis de verdade por causa de sua formação empirista que os vincula a um conceito verificacionista de verdade.

Mesmo o prescritivismo moral, uma tentativa de Richard M. Hare de ampliar o caráter subjetivista do emotivismo fazendo uma conexão entre proposições normativas (deônticas) e juízos valorativos, não consegue estabelecer um paralelo aceitável entre proposições descritivas e normativas. Na medida em que Hare encontra o significado dos juízos morais na prescrição, pelo falante, de uma escolha entre alternativas de ação, escolha fundamentada em princípios ou valores, o autor de *The Language of Morals* (1952) recai em um decisionismo ético, no qual

[...] A base para a fundamentação das proposições de conteúdo normativo é constituída por proposições intencionais, a saber, aquelas proposições com as quais o falante exprime a escolha de princípios e, em última instância, a escolha de uma forma de vida. Esta, mais uma vez, não é passível de justificação.²¹

Intuicionismo, emotivismo e prescritivismo explicam os juízos morais baseados em graus de experiências subjetivas (preferências, desejos, vivências) às quais não é possível associar pretensões de verdade ou correção, apenas a pretensão de sinceridade, que por si mesma não garante a validade das normas. Afirmando que o não-cognitivismo ético se sustenta na convicção de que as controvérsias morais são insolúveis e que é fracassada a tentativa de explicar a

²¹ HABERMAS, 1989, p. 76.

validade das proposições normativas, Habermas pretende “refutar” essas duas afirmações fundamentando um princípio que garanta o acordo em questões morais e o abandono da assimilação entre proposições normativas e descritivas.

Habermas preocupa-se com o tipo de argumentação que podemos oferecer em defesa das nossas decisões morais (fugindo do ceticismo) e com as características que conferem a essa argumentação a credibilidade necessária, visando o conteúdo da argumentação que justifica as decisões morais e a forma dessa argumentação, ou seja, como é satisfeito o critério de verdade dos juízos normativos. Para defender o Princípio de Universalização como uma regra da argumentação moral, é preciso explicar o sentido de *verdade moral* que a diferencia da verdade das proposições descritivas, o que será feito tratando a ética do discurso como uma “teoria da argumentação” que reconhece e delimita o estatuto especial das pretensões de verdade nela erguidas.

O estatuto das pretensões de verdade erguidas nas proposições normativas é mais bem compreendido no contexto da ação social orientada para o entendimento caracterizada pelo uso interativo da linguagem:

Chamo comunicativas às interações nas quais as pessoas envolvidas se põem de acordo para coordenar seus planos de ação, o acordo alcançado em cada caso medindo-se pelo reconhecimento intersubjetivo das pretensões de validade. No caso de processos de entendimento mútuo linguísticos, os atores erguem com seus atos de fala, ao se entenderem uns com os outros sobre algo, pretensões de validade, mais precisamente, pretensões de verdade, pretensões de correção e pretensões de sinceridade [...] Enquanto que no agir estratégico um *atua* sobre o outro para *ensejar* a continuação desejada de uma interação, no agir comunicativo um é *motivado racionalmente* pelo outro para uma ação de adesão – e isso em virtude do efeito ilocucionário de comprometimento que a oferta de um ato de fala suscita.²²

²² HABERMAS, 1989, p. 79.

Como nos mostra a Pragmática Universal, enquanto nos atos de fala normativos as obrigações decorrem de um acordo entre os falantes, nos atos de fala constatativos as obrigações entre os sujeitos verificam-se apenas se eles agem baseados nas mesmas interpretações dos enunciados e de suas consequências. A verdade proposicional e a correção normativa são pretensões de validade que o sujeito pode resgatar apresentando razões, e ambas as pretensões servem para coordenar diferentes tipos de ações.

A validez das normas de ação não tem, portanto, um caráter ôntico, pois não se refere a estados de coisas, mas às relações sociais (que não são dadas). É essa a razão pela qual as condições de validade dos juízos morais são encontradas no discurso prático, embora as condições de validade dos juízos empíricos não dependam *exclusivamente* dos discursos teóricos.

Neste sentido, a lógica da argumentação moral exige a introdução de um princípio que desempenhe um papel semelhante ao princípio de indução²³, capaz de fazer a ligação entre as observações particulares e as universais e que deve bastar à estrutura do Imperativo Categórico kantiano. O Princípio de Universalização (U), cujo objetivo é possibilitar o acordo em questões morais, exige que

Toda norma válida tem que preencher a condição de que as consequências e efeitos colaterais que previsivelmente resultem de sua observância *universal*, para a satisfação dos interesses de *todo* indivíduo possam ser aceitas sem coação por *todos* os concernidos.²⁴

²³ Albrecht Wellmer considera esta analogia problemática, embora compreenda sua força no sentido fraco de um princípio de generalização destinado a expressar “o respectivo caráter geral dos julgamentos causais e normativos, e das relações correspondentes entre razões suficientes e consequências – uma característica que é parte da gramática lógica das palavras que usamos para formular julgamentos causais e normativos.” WELLMER, Albrecht. *Ethics and Dialogue*. In: **The Persistence of Modernity**. Essays on Aesthetics, Ethics, and Postmodernism. Cambridge, Mass: MIT Press, 1991. p. 118. Tradução nossa.

²⁴ HABERMAS, 1989, p. 147.

Esse princípio deve garantir que apenas as normas que exprimem uma *vontade universal*²⁵ sejam aceitas como válidas. Mas é incorreto supor que somente a *forma* universal das proposições normativas já garantiria a sua correção, pois a universalidade apenas permite que normas relativas a uma determinada forma de vida sejam consideradas objetos de discurso prático e submetidas ao teste de universalização.

A exigência de submeter as normas ao teste de universalização revela que a validade universal não reside apenas na aceitação decorrente do exame feito por um indivíduo isolado ou por *alguns* indivíduos. Se as normas precisam *merecer* o reconhecimento de todos os concernidos, será necessário, portanto, que *todos* as examinem. Esse exame levanta também a questão da *imparcialidade* dos juízos morais, que Habermas explica como um princípio cuja conceituação adequada refere-se à “adoção ideal de papéis” por indivíduos que são forçados a se ver sob a perspectiva dos demais.²⁶

A defesa da concepção de imparcialidade é feita por Habermas dessa forma porque seu Princípio de Universalização não admite uma aplicação monológica tal como a concepção de imparcialidade apresentada por John Rawls, segundo a qual a consideração igual de todos os interesses seria possibilitada por um *véu de ignorância* que deixaria o indivíduo numa posição de igualdade em relação aos demais. Habermas considera a proposta rawlsiana como monológica por causa de sua tentativa de responsabilizar o indivíduo pela justificação das normas

²⁵ Cf. *ibid*, p. 84

²⁶ “A formação imparcial do juízo exprime-se, por conseguinte, em um princípio que força *cada um*, no círculo dos concernidos, a adotar, quando da ponderação dos interesses, a perspectiva de *todos os outros*. O princípio da universalização deve forçar aquela troca de papéis universal que G. H. Mead descreve como ‘ideal role taking’ (‘adoção ideal de papéis’) ou ‘universal discourse’.” HABERMAS, 1989, p. 86.

através do fornecimento de uma “teoria da justiça” capaz de julgar o conteúdo das ações morais sem recorrer necessariamente ao debate cooperativo. A despeito do extenso debate entre Habermas e Rawls, do qual elegemos um ponto ao qual voltaremos no terceiro capítulo, o que interessa neste momento da argumentação de Habermas é que a fundamentação de um princípio de universalização deve ser feita por meio de uma argumentação real, em que todos participam, e não pelo exame individual para a aceitação das normas.

Tratando as pretensões de validade normativas como pretensões de verdade (cognitivismo), Habermas discute com Ernst Tugendhat sobre o fato de este filósofo recusar tanto a pretensão de verdade dos juízos morais quanto uma interpretação ético-discursiva para a fundamentação dos juízos, o que significa, para Habermas, que Tugendhat acaba caindo no ceticismo ético ao não admitir a possibilidade de verdade das normas. Se, como quer Tugendhat, proposições assertóricas não precisam de uma análise pragmática e podem ser entendidas através da análise semântica, só é possível falar em pretensões de validade no sentido semântico; quanto à justificação de normas, a imparcialidade encontra-se relacionada à vontade, e não ao juízo.

Essa posição, que ilustra o tipo de crítica à qual a fundamentação pragmático-discursiva de U está sujeita, é tributária da concepção semântica de uma verdade que seria acessível por meio da análise orientada por regras de proposições predicativas às quais se poderia chegar de forma monológica. Neste caso, a necessidade dos discursos práticos de justificação das normas exigiria um posicionamento favorável ou contrário a certas formas de agir, posicionamento tomado quando os indivíduos se convencem (por um exame aparentemente

individual das razões apresentadas pelos outros) de que determinadas normas de ação são igualmente boas para todos.

O processo argumentativo que justifica as questões morais seria, em última instância, de natureza volitiva, e não cognitiva, e embora seja desejável a racionalidade do acordo normativo, o que predomina é a facticidade social de um acordo que decorre da *vontade* dos indivíduos, e não de sua racionalidade. Situando sua reflexão em um contexto pós-metafísico quanto ao poder das convicções que antes suportavam a moralidade (como a religião), Tugendhat sucumbiria, para Habermas, a uma explicação volitiva da normatividade moral, sendo incapaz de responder satisfatoriamente às objeções céticas na medida em que deposita na *vontade individual*, e não na razão, a fundamentação das normas.

Para Habermas, ao contrário, o processo pelo qual uma pessoa interessada pode se convencer de que uma norma proposta é boa para todos é sua participação ativa em um *discurso prático* no qual a imparcialidade não se reduz ao equilíbrio de poder, por exemplo, pois não é dando a cada um a chance de impor seus interesses que se garante a participação de todos os concernidos. A explicação do que é “bom para todos” só pode ser feita de modo satisfatório através do fornecimento de uma regra de argumentação cuja fundamentação seja possível pela “investigação das pressuposições pragmáticas das argumentações em geral.”²⁷

Para responder se é necessária e possível uma fundamentação do princípio moral, Habermas prossegue com seu exame das principais respostas apontadas por seus contemporâneos a essa tarefa, tal como a proposta de Hans Albert de

²⁷ HABERMAS, 1989, p. 98.

aplicar à filosofia prática o teste crítico proposto por Karl Popper para as teorias descritivas. Segundo Habermas, ao utilizar o Trilema de Münchhausen²⁸ para questionar a fundamentação do princípio moral em questão, Albert incorpora o papel do cético moral, uma vez que esse trilema só pode servir para solapar a fundamentação do princípio moral se apelarmos a um conceito semântico (e não pragmático) de fundamentação.

Para se desvencilhar dessa objeção, Karl-Otto Apel rebateu o falibilismo expresso no trilema assinalando que Albert concebe a relação entre proposições apenas como relações de dedução baseadas em procedimentos de inferência lógica. A partir da explicação de que as normas morais possuem uma dimensão não-dedutiva, caracterizada pelas relações pragmáticas existentes nos atos de fala normativos, a fundamentação transcendental de Apel utiliza-se da pragmática lingüística para mostrar que o cético moral entra em *contradição performativa* quando nega a possibilidade de fundamentação dos juízos morais. Isso porque, ao argumentar contra a fundamentação desses juízos, o cético faz inevitáveis pressuposições inerentes ao jogo da argumentação. Deste modo, embora afirmem que os juízos morais não são passíveis de fundamentação, os falibilistas e céticos pressupõem a validade de regras (lógicas) mínimas, que não passam pelo crivo do falibilismo (Trilema de Münchhausen) porque são aceitas como básicas.

Para o propósito da ética discursiva, a “argumentação em geral” e suas regras são equivalentes ao *cogito* cartesiano, e por isso o cético é confrontado com o fato de não poder se “retirar” da argumentação sem renunciar à própria

²⁸ O Trilema de Münchhausen “consiste em ter escolher entre três alternativas igualmente inaceitáveis, a saber, ou admitir um regresso infinito, ou romper arbitrariamente a cadeia da derivação ou, finalmente, proceder em círculos.” Ibid., p. 101.

condição de ser racional. Para Apel, as pressuposições da argumentação não podem ser questionadas sem levarem à auto-contradição, e nem fundamentadas sem se recorrer a uma petição de princípio. Seguindo seu mestre, nessa pressuposição geral, Habermas considera que a possibilidade de fundamentar U encontra-se no fato de que toda argumentação se baseia em pressuposições pragmáticas que podem fornecer o conteúdo proposicional do qual U é derivado.

Com esse movimento, Habermas estabelece positivamente a possibilidade de fundamentar os princípios morais, apresentando seu próprio argumento para a fundamentação pragmático-transcendental de U. Apoiando-se no que A. J. Watt denomina de *análise das pressuposições de um modo de discurso*²⁹, Habermas concorda com o referido quanto à afirmação de que as pressuposições pragmático-transcendentais *são assumidas* pelos participantes de determinadas formas de argumentação, pois representam os *compromissos discursivos* assumidos pelos falantes. Essas regras, embora não possam ser fundamentadas de modo último, são irrecusáveis como tais.

Convencido do que antes chamamos de “constrangimento transcendental”, Habermas pensa que tais argumentos objetivam comprovar “a inevitabilidade das pressuposições de determinados Discursos; e deveria ser possível obter princípios morais a partir do conteúdo proposicional de semelhantes pressuposições.”³⁰

Com essa obtenção de princípios morais a partir das pressuposições universais do Discurso, Habermas não pretende assimilar a *forma* e o *conteúdo* dos princípios morais, mas mostrar que os céticos que tratam a teoria moral de

²⁹ Cf. HABERMAS, 1989, p. 104.

³⁰ HABERMAS, 1989, p. 105.

um ponto de vista apenas metaético e se recusam a tratar das questões de argumentação moral ignoram que mesmo o tratamento teórico é guiado por pressupostos normativos. Habermas diferencia a forma e o conteúdo dos princípios morais afirmando que o conteúdo das normas morais precisa ser fundamentado em discursos práticos, e não extraído da teoria da argumentação moral.³¹

Agora, ele pretende explicar o Princípio de Universalização afirmando que qualquer um que considere válidos os pressupostos comunicativos de um discurso argumentativo e sabe o significado de justificar uma norma presume “implicitamente a validade do princípio de universalização (seja na versão indicada acima, seja numa versão equivalente).”³² De acordo com a explicação de Robert Alexy, em um plano lógico-semântico, regras como as citadas abaixo servem como exemplo de pressupostos argumentativos.

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

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

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

Certamente que, sendo este um plano lógico, dele não se pode extrair qualquer conteúdo ético, o que demanda a explicação das argumentações de um ponto de vista procedimental. Nesse sentido, argumentações são vistas como processos de entendimento mútuo no qual os falantes tenham condições de examinar pretensões de validade erguidas no discurso. No plano procedimental, os pressupostos pragmáticos relacionam-se com o tipo de interação social orientada

³¹ Ibid., p. 109.

³² HABERMAS, 1989, p. 110.

a uma busca cooperativa da verdade, que implica no reconhecimento mútuo das pretensões de validade e da responsabilidade dos participantes.

Um problema que surge aqui é o de que tais regras parecem exigir a satisfação de condições irreais, como a completa ausência de coerção sobre os falantes. No entanto, Habermas ainda considera correta a investigação dos pressupostos ideais da argumentação enquanto elementos de uma situação ideal de fala cujo objetivo é reconstruir condições de simetria que o falante pressupõe estarem preenchidas quando se envolve numa argumentação. Faz parte desses pressupostos o ideal de que não haja, com exceção do melhor argumento, nenhuma coerção que impeça a participação igual dos falantes no discurso prático. Assim, Alexy propõe, seguindo Habermas, as seguintes regras do discurso prático:

- (3.1) É lícito a todo sujeito capaz de falar e agir participar de Discursos.
- (3.2) a. É lícito a qualquer um problematizar qualquer asserção.
b. É lícito a qualquer um introduzir qualquer asserção no Discurso.
c. É lícito a qualquer um manifestar suas atitudes, desejos e necessidades.
- (3.3) Não é lícito impedir falante algum, por uma coerção exercida dentro ou fora do Discurso, de valer-se de seus direitos estabelecidos em (3.1) e (3.2).³³

Essas regras expressam, sob a forma de normas a serem preenchidas por um discurso prático, a proibição do exercício de coerção por e sobre qualquer falante, a garantia de participação de todos em discursos práticos, a possibilidade de questionamento das asserções e a garantia da proposição de asserções que expressam desejos, necessidades e atitudes. Considerando que tais regras são pressuposições pragmáticas (e não exatamente *institucionais*) dos discursos

³³ HABERMAS, 1989, p. 112.

argumentativos, torna-se menos problemático um eventual caráter contrafactual das situações ideais de fala. Consciente das limitações empíricas ao empreendimento discursivo livre de coerções, Habermas considera que são necessários mecanismos institucionais capazes de neutralizar as distorções empíricas que contaminam a situação ideal de fala, para que o discurso esteja o mais próximo possível dessa idealização.³⁴

Esses esclarecimentos baseados na adoção das regras de Alexy foram feitos para que a justificação de normas pudesse se basear em premissas fortes o suficiente para sustentar a derivação do Princípio de Universalização. Essa derivação consiste em assumir que qualquer um que empreende um discurso prático engajando-se num processo argumentativo em que se resgatam pretensões de validade normativas está implicitamente reconhecendo U.

Diante dessas afirmações fortes, uma outra questão que surge com frequência é sobre a natureza da fundamentação pragmático-transcendental, já que Habermas recusa para ela um caráter último. Para ele, essa fundamentação *não pode e não precisa* ser vista como definitiva, dado o caráter pós-metafísico de seu projeto. O que separa Apel de Habermas é que o último se move no plano analítico da pragmática da linguagem, que proíbe a fundamentação ligada às pretensões semânticas da filosofia da consciência.

É por isso que o caminho percorrido para a fundamentação da ética do discurso começa com a indicação de um princípio de argumentação (U), seguido pela identificação dos seus pressupostos pragmáticos *inevitáveis*, pela explicação

³⁴ Para Habermas, “as tentativas de institucionalização obedecem antes, por sua parte, a representações normativas do objetivo visado que tiramos *involuntariamente* da pré-compreensão intuitiva da argumentação em geral. Essa asserção pode ser verificada empiricamente com base naquelas habilitações, imunizações, regulamentos, etc. por meio dos quais os Discursos teóricos foram institucionalizados na atividade científica e os Discursos práticos, por exemplo, na atividade parlamentar.” Ibid., p.115.

do conteúdo normativo desses pressupostos (regras do Discurso), e pela comprovação da relação de implicação entre U e a justificação dessas (e de outras) regras.³⁵

É necessário dizer, entretanto, que as controvérsias em relação ao tipo de fundamentação das normas morais, expressas nas divergências entre Apel e Habermas, revelam a existência de certa ambigüidade quanto à estratégia habermasiana de fundamentação. Já no texto *Notas programáticas para uma fundamentação de uma ética do discurso*, posteriormente ao estabelecimento do princípio U como derivado das regras da argumentação em geral, Habermas formula o princípio do Discurso (D), segundo o qual

Uma norma só deve pretender validade quando todos os que possam ser concernidos por ela cheguem (ou possam chegar), enquanto *participantes de um Discurso prático*, a um acordo quanto à validade dessa norma.³⁶

A ambigüidade, já apontada por Araújo³⁷, refere-se à dúvida sobre qual dos princípios (U ou D) é derivado das regras gerais de argumentação, visto que os dois parecem reivindicar servir como base de validade das normas. Posteriormente, Habermas explica que o princípio do discurso, inicialmente “talhado apenas para o princípio de generalização ‘U’”³⁸, precisou ser reformulado com a finalidade de abrigar a especificação de um princípio moral (U) e um princípio de validade das normas jurídicas, o princípio de Democracia (De). O princípio do Discurso atende, desse modo, a uma necessidade geral de

³⁵ Cf. HABERMAS, 1989, p. 119-120.

³⁶ HABERMAS, 1989, p. 86.

³⁷ ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. A prioridade do justo sobre o bem no liberalismo político e na teoria discursiva. In: OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de; SOUZA, Draiton Gonzaga de. (Orgs.) **Justiça e Política: Homenagem a Otfried Höffe**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003a.

³⁸ HABERMAS, Jürgen. **Entre Naturalismo e Religião**. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007b. p. 94.

justificação pós-metafísica das normas de ação, sem apontar conteúdos específicos.

Como afirma Araújo, o alto grau de abstração da nova formulação do princípio do Discurso de fato possui a vantagem de ser útil ao propósito de diferenciar normas morais de normas jurídicas, já que caberia ao princípio de universalização “a restrição do amplo espectro de questionamentos para o tipo de discurso no qual apenas argumentos morais são decisivos.”³⁹ Embora Habermas continue afirmando que o princípio de Universalização é derivado do conteúdo das pressuposições da argumentação⁴⁰, tanto ele quanto seus intérpretes reconhecem o movimento de diferenciação necessário à melhor compreensão das especificidades de normas de ação como as morais e as jurídicas. O princípio do Discurso

[...] pretende explicar apenas o ponto de vista sob o qual é possível fundamentar normas de ação. Ele não especifica se tais normas são morais ou jurídicas, porque sua formulação encontra-se em um nível de abstração que ainda é *neutro* em relação à moral e ao direito. Não sendo reflexo um do outro, a moral e o direito são especificações distintas desse princípio.⁴¹

Percebe-se, portanto, o aumento da complexidade que envolve a fundamentação de normas pela ética do discurso, envolvendo, progressivamente, a validade das normas morais e a validade das normas jurídicas, e o movimento de transição das primeiras para as segundas aparece como uma passagem necessária à compreensão adequada da normatividade estabelecida pelas diferentes formas de discursos práticos.

³⁹ ARAÚJO, L. B. L. 2003a. p. 39.

⁴⁰ Cf. HABERMAS, 2007b, p. 104.

⁴¹ KEINERT, Maurício C.; HULSHOLF, Monique; MELO, Rúrion S. Diferenciação e complementaridade entre direito e moral. In: NOBRE, Marcos; TERRA, Ricardo. **Direito e Democracia**: um guia de leitura de Habermas. São Paulo. Malheiros Editores, 2008. p. 86.

CAPÍTULO II – A PRIORIDADE DO JUSTO SOBRE O BEM NA AVALIAÇÃO DE QUESTÕES MORAIS

No primeiro capítulo, vimos que a fundamentação do Princípio de Universalização permite à ética do discurso defender a universalidade de normas estabelecidas segundo procedimentos de argumentação nos quais os falantes erguem pretensões de validade universal. Partindo deste ponto, estudaremos a filosofia moral de Habermas caracterizando-a, em primeiro lugar, como cognitivista, formalista e universalista (2.1), aspectos que vinculam a ética do discurso às éticas deontológicas; essa caracterização ajudará a compreender a explicação do ponto de vista moral, a partir do qual se podem avaliar as questões práticas de modo imparcial (2.2). Os diferentes usos da razão prática serão objeto do estudo subsequente (2.3), dada a importância de compreender como o uso pragmático, ético e moral determinam maneiras distintas de se responder à pergunta clássica *o que devo fazer?*. Por fim, chegamos à distinção entre as questões éticas e as questões morais (2.4), fundamental para compreendermos que a prioridade do justo sobre o bem consiste numa relação essencial para

assegurar a validade das normas e sua universalidade diante de formas de vida particulares (2.5).

2.1 Três aspectos da ética discursiva: cognitivismo, formalismo e universalismo

Para uma caracterização mais completa da ética discursiva, será importante esclarecer brevemente como se articulam três dos elementos identificadores da filosofia moral habermasiana, a saber, o cognitivismo, o universalismo e o formalismo. Essa identificação servirá para compreendermos melhor a natureza deontológica da ética do discurso e sua consequente defesa da prioridade do justo sobre o bem na avaliação dos juízos e normas morais, especialmente porque esses três pressupostos comuns às éticas kantianas podem ser derivados do princípio de Universalização já fundamentado como regra de argumentação moral⁴².

O cognitivismo da ética discursiva apresenta-se na defesa de que as questões morais podem ser decididas com base em razões, devido à existência das pretensões de validade erguidas por todo discurso prático, pressuposições incontornáveis do entendimento mútuo que foram estudadas pela Pragmática Universal. Segundo Habermas, para aceitar que os juízos morais são passíveis de verdade é necessário admitir que há modos distintos de uso da linguagem e diferentes pretensões de validade envolvidas nas proposições descritivas e normativas. Assim, “da mesma maneira que o modo assertórico pode ser

⁴² Cf. HABERMAS, 1989, p. 147.

explicado através da existência dos factos afirmados, assim o modo deontológico pode ser explicado pelo facto das acções necessárias serem do interesse comum de todos os possíveis envolvidos em questão.”⁴³

Para Habermas, um indício do teor cognitivo da moral é sua função de coordenar as ações sociais de um grupo, sendo as normas morais dispositivos regulatórios oriundos de práticas interativas do mundo da vida destinadas a manter entre os atores sociais comportamentos obrigatórios para todos. A moral se mostra “superior às formas mais dispendiosas de coordenação da ação (como uso direto da violência ou a influência sobre [sic] a ameaça de sanções ou a promessa de recompensas).”⁴⁴ A obrigatoriedade que as normas morais possuem para um determinado conjunto de pessoas indica a possível objetividade dos juízos morais que os torna verdadeiros quando devidamente fundamentados. Este sentido de verdade normativa não significa, claro, a *infallibilidade* dos juízos racionalmente fundamentados, uma vez que somente o carácter cognitivo dessa fundamentação não é suficiente para resolver problemas particulares de aplicação das normas morais.

É necessário esclarecer que, embora tenhamos mencionado a aptidão dos juízos morais para serem considerados verdadeiros, a *verdade* não é o critério mais adequado para referenciar a validade desses juízos, mas sim a *correção normativa*, como Habermas explica na obra *Verdade e Justificação* (1999). Neste aprofundamento acerca da validade dos juízos e normas morais, fica estabelecido que a pretensão de correção normativa é verificada nos procedimentos argumentativos de justificação nos quais a referência do discurso dirige-se

⁴³ HABERMAS, Jürgen. **Comentários à Ética do Discurso**. Tradução de Gilda Lopes Encarnação. Lisboa: Instituto Piaget, 1999, p. 130.

⁴⁴ HABERMAS, Jürgen. Uma visão genealógica do teor cognitivo da moral. In: **A inclusão do outro: estudos de teoria política**. São Paulo, Loyola, 2002. p. 12

somente às próprias regras do discurso prático, e não a uma realidade que existiria para além da justificação, como parece ser o caso da pretensão de verdade envolvida nas proposições descritivas.

Para essa postura cognitivista, o estatuto epistêmico do saber moral relaciona-se com a validade normativa que a ética do discurso precisa explicar, uma vez que “no lugar da referência ao mundo, entra a orientação por uma ampliação das fronteiras da comunidade social e de seu consenso axiológico.”⁴⁵ Está claro, assim, que a pretensão de validade erguida pelas proposições normativas é apenas análoga à pretensão de verdade erguida pelas proposições declarativas.⁴⁶ Para Thomas McCarthy, trata-se de “evitar, todavia, os obstáculos ligados com as tentativas tradicionais, ontológicas e naturalistas, de assimilar ou de reduzir as pretensões de correção normativa a pretensões de verdade.”⁴⁷

O desafio lançado à ética do discurso na resposta positiva à fundamentação racional dos juízos morais implica em resgatá-los do domínio meramente empírico em que os lançou Hume, do terreno das preferências pessoais ou do cálculo teleológico da utilidade, sem os lançar na dependência do modelo semântico de significado ou da concepção empirista de verdade. Essa possibilidade de fundamentar um ponto de vista moral independentemente das fundamentações teleológicas ou metafísicas como o apelo à natureza humana, ao poder divino ou à autoridade da tradição nos leva a outra característica importante da ética discursiva, o *formalismo*.

⁴⁵ HABERMAS, Jürgen. **Verdade e Justificação**. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2004a. p. 290.

⁴⁶ Ibid., p. 15. “A meu ver a correção normativa é uma pretensão de validade análoga à pretensão de verdade. É neste sentido que falamos de uma ética *cognitivista*.”

⁴⁷ MCCARTHY, Thomas. Fundamentos: una teoría de la comunicación. In: **La Teoria Critica de Jürgen Habermas**. 3ed. Tradução de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Editorial Tecnos, 1995. p. 359-60. Tradução nossa.

Entendido como a ausência de orientações conteudísticas nos critérios de avaliação dos juízos morais e como a definição apenas processual da fundamentação dos princípios morais, tal como exposto na fundamentação do Princípio de Universalização, o formalismo da ética discursiva é um aspecto central de toda ética deontológica interessada na validade das normas morais independentemente das formas de vida concretas. O formalismo se refere ao *procedimento* de resgate das pretensões de validade normativa envolvidas nas proposições morais, processo no qual os agentes fornecem razões para sustentar suas asserções. O discurso prático, sendo um processo formal no qual se resgatam essas pretensões de validade, “não é um processo para a geração de normas justificadas, mas, sim, para o exame da validade de normas propostas e consideradas hipoteticamente.”⁴⁸

A natureza procedimental da ética discursiva, expressa no princípio do Discurso (D)⁴⁹, afasta-se das éticas concretas ao pretender servir de parâmetro de avaliação cuja pertinência independe das éticas particulares e pode se prestar ao uso por todas elas. A exigência de neutralidade do discurso prático objetiva garantir que a formação do ponto de vista moral encontre referência em procedimentos de argumentação e justificação, que podem ser discutidos, criticados e aperfeiçoados, e não apenas em valores, que, em última instância, só podem ser escolhidos ou rejeitados de forma global.

A ética do discurso pretende, assim, distanciar-se das orientações conteudísticas típicas das éticas clássicas, preocupadas com o estabelecimento de valores e a hierarquização de modos de vida. A consequência desse

⁴⁸ HABERMAS, 1989, p. 126.

⁴⁹ “Só podem reclamar validade as normas que encontrem (ou possam encontrar) o assentimento de todos os concernidos enquanto participantes de um Discurso prático.” HABERMAS, loc. cit.

“esvaziamento” de conteúdo axiológico é a restrição da filosofia moral às questões que podem ser decididas argumentativamente⁵⁰, possibilidade já pressuposta pelo cognitivismo. É para as questões de justiça, desse modo, que a ética do discurso procura uma fundamentação racional, tendo em vista serem elas mesmas objetos daqueles discursos práticos nos quais as pretensões universais de validade são erguidas.

A radicalidade desse formalismo é melhor compreendida quando sabemos que Habermas valoriza o processo de racionalização que dissolve a validade absoluta de valores e doutrinas, procurando fundar a vida social em bases não transcendentais. Remetendo essa fundamentação para um contexto pós-metafísico, torna-se imperativo que a moral seja separada de códigos como os da religião ou qualquer outro que se remetam ao fechamento normativo das sociedades tradicionais, nas quais o fundamento da vida em comunidade tem um caráter metafísico.

Atendendo à necessidade de fundamentar a moral de forma pós-metafísica, torna-se importante a distinção entre a forma e o conteúdo dos juízos morais, que separa as *questões de fundamentação* dos princípios das *questões de aplicação* das normas às situações concretas da existência. Esta distinção é feita para resguardar a racionalidade das proposições morais e abrigar a pluralidade axiológica das sociedades modernas, envolvidas muitas vezes em disputas morais que, por envolverem conflitos de valores, necessitam de procedimentos argumentativos capazes de garantir o estabelecimento de normas consensuais. Com essa separação, Habermas pretende superar um problema oriundo do

⁵⁰ Cf. HABERMAS, 1989, p. 148.

formalismo contido no Imperativo Categórico kantiano, que é a identificação da fundamentação com a aplicação das normas morais.

Afirmando que Kant não “efectuou a transição para a moral autónoma de uma forma suficientemente consequente”⁵¹, e se perguntando por que a ética deontológica de Kant deixou sem resposta a questão da autonomia moral no que se refere às motivações do agente, Habermas conclui que a identificação kantiana entre fundamentação e aplicação das normas deve-se ao monologismo presente na pressuposição de que a aplicação das normas deve-se somente a um fato da razão capaz de conduzir a aplicação das máximas de conduta às situações específicas.

O formalismo habermasiano afirma que, enquanto a fundamentação das normas é um processo mais abstrato, sua aplicação lida diretamente com as decisões que os agentes têm de tomar. Essa posição concebe o uso da razão prática como uma operação na qual os agentes engajam-se em práticas coletivas de argumentação e deliberação que exigem do indivíduo uma adoção de papéis na qual ele assume o ponto de vista dos outros.⁵² Outro passo adiante dado em relação à ética de Kant é que a interpretação discursiva do ponto de vista moral não descarta a consideração das *consequências* da ação:

O que me parece ser importante aqui é que uma interpretação do ponto de vista moral, que assenta na teoria da comunicação, liberta a intuição expressa no imperativo categórico do fardo de um rigorismo moral, surdo em relação às consequências da ação. Uma norma só conseguirá obter a anuência de motivação racional da parte de todos, se todos os indivíduos participantes ou potencialmente envolvidos levarem em linha de conta as consequências e efeitos secundários, para si e para os outros, decorrentes da observância geral da norma.⁵³

⁵¹ HABERMAS, 1999, p. 94.

⁵² Cf. HABERMAS, loc. cit..

⁵³ Ibid., p. 95.

Essa exigência de que a observância de uma norma resulte da participação de todos os atingidos em discursos de justificação que consideram o alcance prático das normas de ação (sem condicionar essa justificação ao cálculo das consequências, entretanto), nos leva a uma terceira característica importante da ética discursiva, que é a exigência de *universalismo* das normas morais. A aceitabilidade das normas de ação, segundo a postura universalista, deve ser objeto de acordo entre todos os concernidos pelas normas, independentemente da vinculação dos sujeitos em relação a cosmovisões específicas. O Princípio de Universalização, que garante a universalidade das normas morais, não considera sólidas as alegações relativistas de que a validade das normas é medida apenas pelos padrões culturais historicamente constituídos.⁵⁴

A universalidade refere-se também à demanda pela inclusão de todos os atingidos pelas normas em um discurso prático, a fim de que possam reconhecê-las como resultantes de sua participação em um processo no qual seja pressuposta a existência de padrões de validade que subsidiam a fundamentação das normas e sejam compartilhados intersubjetivamente. Na ação comunicativa, tanto o falante quanto o ouvinte comprometem-se com a permutabilidade de suas perspectivas através da adoção ideal de papéis, e suas ações pressupõem a racionalidade dos interlocutores e a normatividade que os envolve em expectativas recíprocas de comportamento. Neste sentido, Habermas atribui um núcleo moral à estrutura da ação comunicativa, pois as práticas argumentativas fundam-se em relações de reconhecimento que são reversíveis e acolhem a possibilidade do distanciamento de todas as formas de vida concretas em nome do exame da sua validade.

⁵⁴ Cf. HABERMAS, 1989, p. 147.

Decorre dessa possibilidade a pertinência e validade do tipo de abstração que os conceitos de *autonomia* e *liberdade*, forjados pela tradição liberal, exigiram da moralidade moderna, pensando-se aqui especialmente na chance que um sujeito livre tenha de criticar preconceitos e valores preestabelecidos. As abordagens individualistas, indissociáveis da autocompreensão moderna, permitem a defesa de “uma visão moral contra os preconceitos de uma maioria ou até de uma sociedade com ideias preconcebidas enquanto um todo.”⁵⁵. De modo complementar, a defesa do universalismo moral vincula-se à prioridade que uma ética deontológica confere ao dever sobre os valores e costumes, demandando dos juízos morais a possibilidade de universalização a partir da necessidade de crítica das formas de vida estabelecidas.

Fazendo justiça às ambições teóricas de emancipação presentes na teoria crítica da sociedade, Habermas afirma que se os juízos morais não puderem ser libertados de seu contexto,

[...] então teremos de estar preparados para renunciar ao conteúdo emancipatório do universalismo moral e para negar a mera possibilidade de sujeitar a violência estrutural, inerente a um contexto social marcado pela exploração e pela repressão, a uma crítica moral inexorável. A verdade é que só a transição para o plano pós-tradicional do juízo moral nos liberta das limitações estruturais dos discursos familiares e das práticas estabelecidas.⁵⁶

Esse plano pós-tradicional do juízo moral, ao qual voltaremos posteriormente, exige das normas morais a possibilidade de universalização sem a qual elas não podem reclamar um poder de vinculação para todos os indivíduos. Independentemente da força vinculativa da autoridade, somente a crítica dos

⁵⁵ HABERMAS, 1999, p. 96.

⁵⁶ Ibid., p. 90.

valores tradicionais é capaz de permitir a resistência dos agentes à violência estrutural, nascida de valores sociais tidos como fundamentos das práticas morais coletivas, mas que não podem reclamar uma validade universal porque se referem a projetos de vida específicos de um sujeito ou de um grupo.

2.2 A explicação do ponto de vista moral

O ponto de vista moral é uma questão central a ser explicada por qualquer ética deontológica, para a qual os temas mais importantes a serem esclarecidos são o sentido da obrigatoriedade dos deveres e a validade das normas que vinculam os indivíduos entre si.⁵⁷ Classificado como “o ponto de vista que permite uma avaliação *imparcial* das questões morais”⁵⁸, o ponto de vista moral, na perspectiva da ética do discurso, especifica uma regra pela qual podemos avaliar se uma questão está sendo tratada de um ponto de vista dos deveres e normas, ou se ela está sendo considerada de um ponto de vista de valores e orientações sobre formas de vida.⁵⁹

⁵⁷ De acordo com Dutra, essa preocupação em explicar a natureza da moralidade não se restringe às éticas deontológicas, tendo sido objeto de abordagens que tratam do tema a partir de uma natureza subjetiva das obrigações morais, como a ética de Hume (que admite uma espécie de necessidade absoluta dos deveres morais, mesmo baseada em sua natureza subjetiva). Há também os que negam a possibilidade de fundamentar os juízos e deveres morais em uma suposta necessidade absoluta derivada dos próprios costumes morais de um determinado grupo, ou derivada da razão em si mesma. Posicionamentos contemporâneos como os de Moore, Williams e Mackie são exemplos de filosofias morais que duvidam da objetividade das proposições morais em um sentido cognitivo, e conseqüentemente, poderíamos dizer, negam a imparcialidade exigida por Habermas para o ponto de vista moral. Cf. DUTRA, Delamar Volpato. **Kant e Habermas: a reformulação discursiva da moral kantiana**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. p. 111 et seq.

⁵⁸ HABERMAS, 1999, p. 17.

⁵⁹ Cf. HABERMAS, 2002, p. 38.

A operacionalização de um ponto de vista moral ocorre, de acordo com Habermas, quando o agente moral atua como um legislador democrático, consultando a si mesmo “para saber se a praxe que resultaria do respeito generalizado de uma norma cogitada hipoteticamente poderia ser aceita por todos os potencialmente envolvidos enquanto legisladores potenciais.”⁶⁰ Essa consulta implica no procedimento chamado de *adoção ideal de papéis*, já presente na ética de Kant através da regra de ouro segundo a qual o sujeito deve fazer um teste de generalização das máximas para verificar sua correção. Seguindo essa matriz formalista, G. H. Mead compreendeu a adoção ideal de papéis como base da avaliação sobre a correção de uma norma na medida em que é executada por um sujeito dotado da capacidade de formular juízos morais, enquanto John Rawls procura dar conta das condições em que os sujeitos precisam se encontrar para garantirem a imparcialidade das normas através da formulação teórica da *posição original*⁶¹.

Entretanto, embora a adoção ideal de papéis seja aceita por Habermas como um procedimento adequado à explicação do ponto de vista moral, é necessário dizer que ele procura se afastar do caráter subjetivo que as formulações de Kant, Mead e Rawls ainda guardam. Isto porque esses autores pensariam nessa adoção de papéis como a ação de um sujeito individual, seja através da razão legisladora, seja através da capacidade de se pôr no lugar do outro ou da sua localização em uma posição de inteira igualdade em relação aos demais, respectivamente.

⁶⁰ HABERMAS, 2002, p. 44.

⁶¹ “Afirmei que a posição original é o *status quo* inicial apropriado para assegurar que os consensos básicos nele estabelecidos sejam eqüitativos.” RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça**. Tradução de Almiro Pissetta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 1997. p. 19.

Habermas sustenta que o método do discurso prático pode explicar o ponto de vista moral de modo mais satisfatório, pois incorpora a exigência de que os envolvidos no discurso assumam sua participação em uma busca cooperativa da verdade na qual apenas a força do melhor argumento seja válida. Segundo Donald Moon,

no agir comunicativo, eu não procuro manipular você, isto é, meramente influenciá-lo a fazer algo que eu quero que você faça. Antes, espero harmonizar meus planos com os seus, assumindo que temos, ou viremos a ter, um entendimento comum da situação em que estamos.⁶²

Do mesmo modo que incorpora essa exigência, o discurso prático exige que a adoção ideal de papéis saia do âmbito privado e passe a ser um acontecimento público “em que todos intervêm de forma conjunta e intersubjetiva.”⁶³ Tal compromisso do agente precisa ser explicado, pois a fundamentação do ponto de vista moral liga-se ao teor cognitivo dos juízos morais de forma geral, ainda carente de explicação no contexto do abalo da tradição religiosa que conferia validade a esses juízos. A questão a ser respondida é: como é possível explicar a constituição ou manutenção de uma série de normas válidas em sociedades pluralistas se aquela base de validade tradicional, a partir da Modernidade, perde a condição de certificadora dos juízos morais?

Considerando que a moral é uma forma menos dispendiosa de coordenação das ações sociais, Habermas pressupõe que a convivência social é orientada à consecução de um acordo mútuo, e que esse acordo é frequentemente perpassado pelo fato de que as pessoas se orientam por valores e projetos de

⁶² MOON, J. Donald. Practical discourse and communicative ethics. In: WHITE, Stephen K. (Org.) **The Cambridge Companion to Habermas**. New York: Cambridge University Press, 1995. p. 146. Tradução nossa.

⁶³ HABERMAS, 1999, p. 18.

vida conflitantes. Não sendo mais possível sustentar as normas sobre um “bem transcendente”, Habermas aponta três possibilidades para a justificação do ponto de vista moral sob uma perspectiva pós-metafísica.⁶⁴

Em primeiro lugar, a prática de reuniões em conselhos representa a possibilidade de resguardar a imparcialidade das questões morais, dada a necessária substituição dos conteúdos morais pela referência à validade das normas. Em segundo lugar, o princípio do Discurso (D) estabelece as condições de validade da norma, a saber, a possibilidade dela nascer de um discurso prático aberto à igual participação de todos. Em terceiro lugar, as normas originadas de uma práxis social comum (tal como a argumentação) merecem o reconhecimento de validade quando se constata que as mesmas transcendem uma cultura específica e não se resumem à ampliação de nossa forma de vida para outros grupos, pois se referem às exigências do próprio procedimento argumentativo.

A justificação de um ponto de vista moral apresenta-se, desse modo, como um processo que somente se completa com a consideração da aplicação do princípio ponte da argumentação moral (U), quando ocorrer a demanda pela aplicação desse princípio na avaliação de questões práticas e na seleção de normas de conduta não previstas pela teoria moral. A aplicação torna-se o próximo desafio ao ponto de vista moral, para manter o caráter formal e universal do tratamento dado às questões morais, e para distingui-las das questões de escolha racional e das questões éticas sobre a boa vida.

⁶⁴ Cf. HABERMAS, 2002, p. 56 et seq.

2.3 A razão prática e seus diferentes usos

Na fundamentação do ponto de vista moral, Habermas distingue três formas de uso da razão prática: o *uso pragmático*, o *uso ético* e o *uso moral*, tendo tratado desses usos mais especificamente no texto *Acerca do uso pragmático, ético e moral da razão prática*, publicado em 1991 na obra *Comentários à Ética do Discurso*. Seu objetivo, ao tratar dessas diferentes formas de uso, é esclarecer que a questão clássica da ética *o que devo/ devemos fazer?* pode ser respondida de várias formas, de acordo com o horizonte teórico e prático em que se posicionam os agentes.

Caracterizada pela presença constante de problemas que exigem um comportamento específico dos agentes em relação à escolha e justificação dos modos de ação selecionados para resolvê-los, a vida prática é o campo em que as decisões são baseadas em nossas necessidades, princípios, crenças, preferências e expectativas de comportamento mútuo. É pela operação da razão prática que se traçam desde os planos mais simples, como nossas atividades rotineiras comuns, até as nossas formas de nos relacionarmos com as normas abstratas, passando pelo plano da auto-realização enquanto sujeitos através da definição de nossa identidade. Por isso, define-se a razão prática como

a faculdade de fundamentação dos respectivos imperativos, em que não só se transforma o sentido elocutório [sic] do 'ter de' ou do 'dever', de acordo com as referências práticas e com o tipo das decisões iminentes, mas também o *conceito de vontade*, que deveria oferecer a possibilidade de ser determinado através de imperativos fundamentados racionalmente.⁶⁵

⁶⁵ HABERMAS, 1999, p. 109.

Os imperativos a serem fundamentados envolvem questões de meios e fins, no caso das decisões relativas às metas delineadas para nossa vida, questões de preferências e valores envolvidos em nossas decisões, no plano da auto-realização existencial, e questões de normas, no plano da regulação da convivência social.

No primeiro caso, quando o que se *deve* fazer se identifica com o que se *quer* fazer, a escolha racional se remete à eleição do melhor *meio* para o alcance de um objetivo de vida determinado. Esse uso da razão prática no campo da racionalidade teleológica é chamado por Habermas de *uso pragmático*, que pode ser exemplificado por decisões simples como o melhor percurso para se chegar ao trabalho, a melhor escola para aprender a dirigir veículos, ou decisões mais complexas como a melhor forma de investimento para as nossas economias.

Já o *uso ético* da razão prática se verifica quando as decisões se tornam complexas ao ponto de envolverem decisões sobre o curso das vidas individuais, decisões que põem em jogo valores e concepções de bem viver. O uso ético da razão prática aponta para a resolução de questões relativas à definição da identidade e à realização de uma vida autêntica. Segundo Habermas, esse tipo de exigência ética “confere às decisões existenciais não só a sua importância específica, mas também um contexto no qual elas necessitam de ser fundamentadas.”⁶⁶

Por fim, o *uso moral* da razão prática caracteriza-se pelo tipo de resposta dada à questão *o que devo fazer* quando ela se dirige à necessidade de regulação dos conflitos originados por nossas ações em relação a outros sujeitos. Neste caso, estão envolvidas normas de conduta que não são estabelecidas com

⁶⁶ HABERMAS, 1999, p. 104.

base em objetivos individuais ou coletivos acerca da boa vida, mas em considerações sobre coordenação das formas de ação social dos indivíduos.

No uso pragmático da razão prática, a fundamentação da resposta ao que devemos fazer consiste em um discurso sobre “como temos de intervir no mundo objectivo, a fim de conseguir alcançar um estado de coisas desejado.”⁶⁷ Tal discurso resulta na recomendação de estratégias que garantam a execução de um plano traçado previamente. O uso ético direciona-se para recomendações sobre o modo correto de se conduzir a existência individual, a partir do estabelecimento de sentido dado pela compreensão hermenêutica de uma vida. Já a finalidade do discurso moral é a avaliação de máximas através da explicação das expectativas de comportamento para a resolução de conflitos de interesses acerca de direitos e deveres.

Os diferentes tipos de uso da razão prática impõem modificações correspondentes ao conceito de dever. Na perspectiva pragmática, os deveres visam às decisões baseadas em preferências e atitudes sem o questionamento dos interesses e valores próprios tidos como dados. No plano ético, o dever dos conselhos clínicos

[...] aponta na direção no sentido da luta pela auto-realização, portanto, no sentido do *poder de resolução* de um indivíduo que se decidiu por uma vida autêntica: a capacidade de decisão existencial ou de escolha própria radical opera sempre no interior do horizonte da história de uma vida, em cujos vestígios o indivíduo é capaz de aprender quem ele é e quem gostaria de ser.⁶⁸

Por fim, no plano das obrigações morais, o dever é determinado pela vontade livre de um sujeito que age de acordo com regras próprias, sendo a autonomia

⁶⁷ HABERMAS, 1999, p. 108.

⁶⁸ Ibid., p. 109.

dessa vontade devida à sua determinação pela visão moral, isto é, a consideração do ponto de vista de todos os atingidos pelas normas. A vontade livre não se vincula a uma vida singular ou a uma heterogeneidade normativa, mas diferente da confusão kantiana entre vontade autônoma e vontade “onipotente”, Habermas define a vontade livre como aquela que consegue impor a força das boas razões sobre outros motivos para a ação moral. Assim, a boa vontade no contexto da ética discursiva é a vontade bem informada⁶⁹.

Percebemos que a distinção quanto ao uso pragmático, ético e moral da razão prática é feita por Habermas em vários níveis, sendo o próximo deles referente à relação entre os discursos e sua aplicação prática ou capacidade de motivação que eles fornecem à ação do sujeito. Os discursos pragmáticos manifestos nas recomendações técnicas ou estratégicas encontram sua validade na afinidade que guardam com o conhecimento empírico que ajuda a manter a independência da relação entre razão e vontade, e a guardar uma relação direta com os contextos de aplicação dos juízos em virtude de seu caráter prático.

Já nos discursos ético-existenciais as fundamentações passam a integrar a motivação racional para a tomada de decisão, pois os passos dados para essa fundamentação precisam ser compreensíveis aos outros sujeitos que servem de referência para uma crítica das escolhas individuais⁷⁰. Esse modo de fundamentação parte da auto-compreensão individual que leva a uma

⁶⁹ “No caso da liberdade subjetiva, a vontade é determinada por máximas de prudência, pelas preferências ou motivos racionais, digamos, que uma determinada pessoa tem. [...] No caso da autonomia, porém, a vontade se deixa determinar por máximas aprovadas pelo teste de universalização.” HABERMAS, Jürgen. **A ética da discussão e a questão da verdade**. Tradução de Marcelo B. Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2007a. p. 12.

⁷⁰ A necessidade de ser compreensível a outros sujeitos vem do fato de que o contexto da vida individual abriga um compartilhamento de valores que pode dar aos interlocutores o papel de críticos das escolhas individuais. “Este papel pode dar origem ao papel terapêutico mais apurado de um analista, logo que o conhecimento clínico generalizável entre em jogo.” HABERMAS, 1999, p. 111.

reconstrução do histórico de vida particular que significa tanto um processo de formação da identidade individual quanto uma organização crítica dos elementos componentes dessa identidade. Nesse tipo de discurso, a origem e a validade das recomendações não são separadas, pois o nosso conhecimento do bem implica na orientação sobre o que fazer para alcançá-lo. Julgar um conselho como “correto” implica na sua utilização em nossa vida, permanecendo os discursos éticos vinculados a um *telos* que definiu a forma de uma vida consciente que busca a autenticidade.

Os discursos práticos morais, diferentemente dos anteriores, exigem o distanciamento dos costumes concretos e dos contextos formadores da identidade individual, pois somente pela imparcialidade na consideração de todos os pontos de vista é que se faz possível um discurso universal. No fórum do discurso prático, “só aquelas propostas que exprimem o interesse comum de todos os intervenientes poderão obter uma anuência justificada.”⁷¹. O caráter abstrato exigido para que as normas atendam a esse modo de fundamentação traz à tona o problema da relação justificação e aplicação, pois se as normas abstratas só se aplicam em situações descontextualizadas, pouco responderão às questões práticas do mundo vivido.

Faz-se indispensável, portanto, um princípio de adequação ou de aplicação das normas que seja capaz de analisar quais normas, dentre as tidas por válidas, se ajustam a uma situação específica. Mas, embora admita a necessidade desse princípio de adequação, Habermas sabe que permanece a dificuldade gerada pelo caráter puramente cognitivo dos discursos de aplicação, característica que parece deixar sem resposta o problema da separação entre os juízos e as

⁷¹ HABERMAS, 1999, p. 113.

motivações da ação moral. No entanto, a natureza cognitivista do empreendimento da ética discursiva não deixaria sem resposta, ou ao menos sem uma proposta consistente, o problema da cisão entre questões éticas, tributárias da pergunta sobre torna uma vida digna de ser considerada boa, e as questões morais, presentes na pergunta sobre o que torna uma norma digna de ser considerada válida para todos os que possam ser atingidos por ela.

2.4 A distinção entre questões éticas e questões morais

Uma das principais questões com que Habermas tem de lidar na defesa de sua ética do discurso é a dificuldade de explicar a motivação dos agentes morais no contexto da exigência formalista de se abstrair normas universais independentemente de formas de vida particulares. Essa dificuldade deve-se em parte à distinção entre questões éticas (valorativas) e questões morais (normativas) expressa na afirmação de que a fundamentação das proposições normativas não pode ser feita (legitimamente) com base em valores, uma vez que estes refletem uma forma de vida específica.⁷²

Segundo Habermas, nós “julgamos as orientações de valor, bem como a autocompreensão das pessoas ou grupos baseadas em valores, a partir de pontos de vista *éticos*, e julgamos os deveres, as normas e os mandamentos a partir de pontos de vista *morais*.”⁷³ Tal distinção remete o discurso prático, como visto antes, para a diferenciação entre discursos éticos e discursos morais,

⁷² Cf. HABERMAS, 1989, p. 76.

⁷³ HABERMAS, 2002. p. 38.

identificados por sua relação com os modos de fundamentação dos juízos e orientação das ações morais. Discursos éticos e discursos morais são distintas manifestações da razão prática porque

Enquanto os primeiros vinculam a razão prática à perspectiva teleológica do bem viver – mantendo-se, por consequência, ancorados no horizonte simbólico das formas concretas de vida –, os segundos se consagram às questões de justiça pura, isto é, à fundamentação racional das normas morais cuja validade transcende as contingências histórico-temporais da práxis.⁷⁴

De fato, Habermas sempre considera as questões éticas em relação direta com a auto-compreensão subjetiva, a definição de identidades e o reconhecimento de um sujeito enquanto integrante de uma forma de vida situada historicamente.⁷⁵ As questões éticas são questões existenciais que não se limitam ao egocentrismo das escolhas, mas inserem o indivíduo em uma tradição intersubjetivamente constituída e partilhada. Neste sentido, o sucesso dos projetos de vida do sujeito é medido ou traduzido pela autenticidade, a coerência entre seus valores e o modo como conduz sua vida.

No entanto, é necessário dizer que, em virtude da possibilidade de tanto as questões éticas quanto as morais poderem assumir a forma de imperativos, a distinção habermasiana estabelece que os imperativos éticos orientam-se teleologicamente “para a realização de bens ou valores, enquanto as afirmações morais referem-se primeiramente a todas as ações obrigatórias ou proibidas,

⁷⁴ LANGLOIS, Luc. Discurso moral e discurso ético segundo Habermas: uma distinção fundada? In: ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite; BARBOSA, Ricardo José Corrêa. (Orgs.) **Filosofia Prática e Modernidade**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2003. p. 54.

⁷⁵ “As questões éticas do bem viver distinguem-se das questões morais mediante uma determinada auto-referencialidade. Referem-se ao que é bom *para mim* ou *para nós* [...]. Esta referência egocêntrica – ou etnocêntrica, quando se trata de questões ético-políticas – é um sinal da relação interna existente entre questões éticas e problemas de autocompreensão – como devo compreender a minha própria pessoa (ou como nós devemos nos compreender enquanto membros de uma família, de uma comunidade, nação, etc.)” HABERMAS, 1999, p. 92.

portanto [...] a normas ou regras que especificam expectativas recíprocas de comportamento.”⁷⁶

Se os imperativos éticos são formados no contexto de uma concepção determinada de bem, as questões de natureza ética só podem ser resolvidas, para Habermas, no interior das formas de vida não problematizadas que forjam essa concepção de bem e os valores a ela associados.⁷⁷ Nessas formas de vida, a legitimação das normas e a validade dos juízos morais deve-se à interpretação ontológica sobre a constituição e ordem das coisas. O monoteísmo, base de muitos dos mandamentos morais herdados pelo universalismo moral “secular”, é um exemplo da natureza teleológica subjacente aos imperativos éticos, na medida em que estabelece como critério de julgamento a imitação de uma vida exemplar, seja a vida de Jesus Cristo, seja a vida contemplativa de um sábio na busca pela verdade, figura presente em muitas religiões universais.

Quando se desestabiliza a fonte de legitimidade metafísica das normas morais, a partir da secularização processada na Modernidade e do pluralismo ideológico que passa a existir, já não é mais possível pensar a validação das normas recorrendo aos conceitos de divindade, de natureza humana ou outros conceitos metafisicamente estabelecidos como fundamentos a serem reivindicados publicamente para as regras. O processo de racionalização desenvolvido na Modernidade leva à distinção entre moralidade (*Moralität*) e

⁷⁶ REHG, William. **Insight and Solidarity: A Study in Discourse Ethics of Jürgen Habermas.** Berkeley and London: University of California Press, 1994. p. 94. Tradução nossa

⁷⁷ “As *questões morais* que podem, em princípio, ser decididas racionalmente do ponto de vista da possibilidade de universalização dos interesses ou da *justiça*, são distinguidas agora das *questões valorativas*, que se apresentam sob o mais geral dos aspectos como questões do *bem viver* (ou da auto-realização) e que só são acessíveis a um debate racional *no interior* do horizonte não-problemático de uma forma de vida historicamente concreta ou de uma conduta de vida individual.” HABERMAS, 1989, p. 131.

eticidade (*Sittlichkeit*), uma elaboração de Hegel⁷⁸ adotada e desenvolvida por Habermas no contexto de sua ética discursiva. Esta distinção torna-se importante para a ética do discurso porque permite identificar dimensões da ação social que ganham um novo significado a partir das transformações materiais e simbólicas trazidas pela dissolução das sociedades tradicionais.

A distinção entre moralidade e eticidade pode ser mais bem compreendida à luz do que Max Weber identificou como a diferenciação das esferas de valor, que levou as questões de verdade, de gosto e de justiça (ciência, arte, moral) a serem compreendidas como possuidoras de uma lógica interna própria, na qual não deveria haver interferência ou relações de submissão, tal como existia nas sociedades tradicionais.⁷⁹ A coesão entre essas esferas foi sendo decomposta, diante do impulso crítico-reflexivo do Esclarecimento, em normas morais e valores éticos, em questões que são passíveis de serem submetidas “às exigências de uma rigorosa justificação moral e em um outro componente, não passível de

⁷⁸ De acordo com Timothy Luther, “O termo hegeliano *Sittlichkeit* inclui ações morais, embora ele faça uma distinção técnica entre vida ética e moralidade [Moralität]. Enquanto a moralidade diz respeito à esfera interior dos indivíduos, intenções morais e consciência religiosa, a ética hegeliana considera o indivíduo como uma parte integral do corpo social e político. [...] A moralidade vê os indivíduos como se eles precedessem o todo, enquanto a vida ética é um universal concreto que faz o todo preceder a parte. Portanto, Hegel argumenta que a moralidade é parcial e abstrata, já que ele separa os indivíduos de suas posições na totalidade social. Mesmo que a eticidade seja essencialmente holística, ela inclui os interesses e direitos dos indivíduos.” LUTHER, Timothy C. **Hegel’s Critique of Modernity**. Reconciling Individual Freedom and the Community. London: Lexington Books, 2009. p. 373. Tradução nossa. Para Bárbara Freitag, “A *Moralität* hegeliana é uma figura do espírito que inclui a consciência moral subjetiva, não sendo redutível a ela. A *Sittlichkeit* é uma figura do espírito que leva em conta a moralidade coletiva, objetivada em instituições sociais, sem esgotar-se nela.” FREITAG, Bárbara. **Itinerários de Antígona**: a questão da moralidade. Campinas-SP: Papyrus, 1992. p. 57-58.

⁷⁹ Segundo Luiz Bernardo L. Araújo, essa diferenciação deve-se à “racionalização das imagens de mundo, notadamente das tradições religiosas, que mantinham fundidos os elementos cognitivos, morais e expressivos de cada cultura.” Desse modo, há uma fragmentação ou uma “divisão de trabalho” quanto à fundamentação das ações morais, do conhecimento racional e da expressão artística. ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. **Religião e Modernidade em Habermas**. São Paulo: Loyola, 1996. p. 119.

moralização e abrangendo as orientações axiológicas integradas em modos de vida individuais ou coletivos.”⁸⁰

Neste sentido, ao passo em que a *eticidade* realiza-se em um contexto social permeado de valores historicamente tradicionais, a *moralidade* responde pela validação das normas a partir de procedimentos de racionalização que envolvem inclusive a crítica dos valores estabelecidos. Enquanto herdeira do Esclarecimento e de sua missão de crítica radical da cultura, a ética do discurso considera que a totalidade ética baseada em formas de vida tradicionais perdeu a validade de outrora e não é mais capaz de responder satisfatoriamente às problematizações apresentadas por situações de conflitos. Embora essa capacidade de resposta continue existindo – uma vez que nessa totalidade ocorre o processo de socialização dos agentes,

[...] Habermas não cede às certezas do mundo vivido como um fundamento último. O mundo vivido não é um fundamento último e inquestionável no campo da ética. A moralidade está acima da eticidade, mas, sob o ponto de vista da motivação e do conteúdo, “retornemos ao solo áspero”. Nós não podemos desconsiderar a eticidade, pois o conteúdo das normas para os discursos práticos é fornecido pela eticidade do mundo vivido, quanto estas se tornam problemáticas. Podemos dizer que o conteúdo tem sua **gênese** no horizonte do mundo vivido e é **justificado** no âmbito da moralidade, a partir de um procedimento argumentativo.⁸¹

As questões morais podem ser decididas com base em razões porque passam por um processo argumentativo antes de ganhar força de lei obrigatória a todos, enquanto o mesmo poder de vinculação não pode ser reivindicado pelas questões éticas, que se baseiam em valores e concepções de bem escolhidas ou

⁸⁰ HABERMAS, 1989, p. 130.

⁸¹ DUTRA, Delamar J. V. A racionalidade comunicativa ou a pragmática universal. In: **Razão e consenso em Habermas**. 2ed . Florianópolis, Editora da UFSC, 2005. p. 185.

rejeitadas a partir de preferências não obrigatórias⁸². Se a principal característica das questões morais é a preocupação com o estabelecimento de princípios de justiça, é necessário reduzir a ética discursiva a um princípio normativo capaz de garantir as condições de validade das normas estabelecidas socialmente.

Essa redução, devida ao fato de que “toda a ética deontológica, cognitivista, formalista ou universalista deve o seu conceito relativamente restrito de moral a abstrações enérgicas”⁸³, leva-nos à distinção entre o princípio do Discurso (D) – cuja função é explicar as condições de imparcialidade dos juízos práticos – e as aplicações desse princípio, como o princípio moral de Universalização (U).⁸⁴ Dada a preocupação moral com as questões de fundamentação das normas, um questionamento legítimo que se apresenta, como dissemos no início desta seção, é a explicação que uma ética deontológica pode oferecer para a motivação moral no interior dessa cisão entre normas e valores, sendo lícito “que se coloque desde logo o problema de saber se as questões de justiça podem, e em boa verdade, isolar dos respectivos contextos particulares do bem viver”⁸⁵.

Embora não pretenda endossar a dicotomia entre justiça e bem viver, afirmando que a ética do discurso “amplia o conceito deontológico de justiça, incluindo aqueles aspectos *estruturais* do bem viver que [...] se destacam completamente da totalidade concreta das formas de vida particulares”⁸⁶,

⁸² Habermas afirma que “normas surgem com uma pretensão de validade binária, podendo ser válidas ou inválidas [...] Os valores, ao contrário, determinam relações de preferência, as quais significam que determinados bens são mais atrativos do que outros. Por isso, nosso assentimento a proposições valorativas pode ser maior ou menor.” HABERMAS, Jürgen. **Direito e Democracia: entre facticidade e validade**. Vol. I. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. p. 316.

⁸³ HABERMAS, 1999, p. 30

⁸⁴ Cf. ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. Teoria discursiva e o princípio da neutralidade. In: ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite; BARBOSA, Ricardo José Corrêa. (Orgs.) **Filosofia Prática e Modernidade**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2003b. p. 167.

⁸⁵ HABERMAS, 1999, p. 30

⁸⁶ *Ibid.*, p. 22-23.

Habermas prioriza as questões morais por considerar que somente elas podem encaminhar satisfatoriamente a necessidade de cooperação social na medida em que buscam fundamentos passíveis de serem aceitos por sujeitos e grupos cujas concepções de bem viver sejam diferentes. Tendo em vista que o conjunto de “todas as coisas boas” presentes nos pontos de vista éticos pode incluir tanto aquilo que é bom para o meu projeto de vida particular ou para o projeto coletivo do nosso grupo, quanto incluir desejos puramente subjetivos e contingentes, não é possível utilizar o conceito de bem para fundamentar a resolução das questões morais.

A vantagem da moralidade sobre a eticidade deve-se ao ganho de racionalidade quando se trata as questões de justiça do ponto de vista de procedimentos argumentativos, em vez de tratá-las de um ponto de vista valorativo no qual as normas sejam definidas de acordo com cosmovisões específicas, ainda que consensuais. Esse ganho de racionalidade ocorre graças ao emprego de operações abstrativas capazes de problematizar imperativos éticos e de fundamentar imperativos morais:

Com a evidenciação dessas operações abstrativas da moralidade, duas coisas ficam claras: o ganho de racionalidade que o isolamento das questões de justiça propicia e a seqüela de problemas que daí derivam para a mediação da moralidade e da eticidade. No horizonte de um mundo da vida, os juízos práticos tiram tanto a sua concretude, quanto a sua força motivadora da ação, de uma ligação interna com as idéias inquestionavelmente válidas do bem viver, ou com a eticidade institucionalizada em geral. Em seu âmbito, nenhuma problematização pode ir tão fundo que ponha a perder as vantagens da eticidade existente. É exatamente o que ocorre com as operações abstrativas que o ponto de vista moral exige. Por isso Kohlberg fala em passagem ao estágio *pós-convencional* da consciência moral. Neste estágio, o juízo moral desliga-se dos pactos locais e da coloração histórica de uma forma de vida particular; ele não pode mais apelar para a validade desse contexto do mundo da vida.⁸⁷

⁸⁷ HABERMAS, 1989, p. 131.

Compreendemos, assim, que Habermas defenda a fundamentação pós-convencional para juízos e normas morais, dada a configuração pluralista das sociedades modernas e a necessidade de um alto grau de racionalização⁸⁸ para que a imparcialidade no tratamento das questões morais não represente o sufocamento das questões de bem viver. Essa defesa se reflete na prioridade da justiça sobre o bem como critério de justificação das normas no contexto de uma teoria moral que prioriza o dever e a obrigação em detrimento da motivação que os agentes tenham para agir moralmente.

2.5 A prioridade do justo sobre o bem

A prioridade do justo sobre o bem não é, de modo algum, uma relação criada por Habermas, fazendo parte da história da filosofia moral, seja nesta ordem ou na sua inversão, no caso das éticas que defendem a prioridade do conceito de bem sobre o conceito de justo.⁸⁹ Enquanto a prioridade do bem sobre a justiça é característica nas éticas clássicas de orientação teleológica, a prioridade do justo ou do correto sobre o bem é uma característica das éticas modernas, especialmente as de orientação deontológica como a de Kant, cuja formulação clássica dessa prioridade sustenta que “o conceito do bem e do mal não deve ser determinado antes da lei moral (à qual, na aparência, ele deveria servir de

⁸⁸ Cf. Dutra, 2005, p. 185.

⁸⁹ Segundo Charles Larmore, Henry Sidgwick está correto ao constatar que “a natureza do valor moral [...] assume duas formas fundamentalmente diferentes, dependendo da noção de justo ou de bem ser considerada mais básica. Além disso, essas duas visões da moralidade foram [...] historicamente distintas: a prioridade do bem foi central na ética grega, enquanto a ética moderna adotou a prioridade do justo.” LARMORE, Charles. **The Morals of Modernity**. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1996. p. 19. Tradução nossa.

fundamento), mas apenas (como também aqui acontece) segundo ela e por ela.”⁹⁰

Assim como Kant pretende remover do juízo moral todo conteúdo empírico que o torna contingente e compromete sua universalidade, Habermas adota a prioridade do justo sobre o bem para a resolução de questões morais afirmando que “enquanto as obrigações forem observadas *exclusivamente* do ponto de vista ético, não é possível fundamentar uma primazia *absoluta* do justo diante do bem, que exprimiria o sentido categórico da validade dos deveres morais.”⁹¹ Se a fundamentação do Princípio de Universalização mostrou que uma norma pode adquirir obrigatoriedade para todos os atingidos por ela, é necessário manter a pretensão de universalidade dos deveres morais e recusar a identificação do justo com aquilo que reflete nossas preferências, pois que embora estas possam ser partilhadas socialmente, não têm como reivindicar validade para todos porque se baseiam na *atratividade* de seus princípios.

Uma das principais bases sobre a qual Habermas defende a prioridade do justo sobre o bem é a afirmação de que o *fato do pluralismo* das sociedades modernas – caracterizado pela multiplicidade e concorrência entre projetos de vida e de concepções de bem que norteiam esses projetos – exige que a filosofia escolha claramente uma dessas duas opções: ou ela renuncia à hierarquização dos modos de vida concorrentes, recusando-se a eleger melhores ou piores, ou renuncia ao princípio moderno da tolerância, para o qual os modos particulares de vida gozam de um *status* semelhante em relação à existência e possuem o direito de serem, ao menos, reconhecidos. Habermas é categórico ao afirmar que, se

⁹⁰ KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Prática**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1997. p. 77.

⁹¹ HABERMAS, 2002, p. 40.

considerarmos o pluralismo como um fato relevante, não podemos mais buscar a pretensão clássica da filosofia de eleger um modo de vida privilegiado.

Ainda que elegêssemos um modo de vida obrigatoriamente reflexivo, isto demandaria o estabelecimento de critérios distintivos entre formas de vida refletidas e não refletidas, o que daria à razão prática um estatuto especial no sentido de um conhecimento orientador das ações morais. Se esse conhecimento se propusesse, ao mesmo tempo, refletir nosso universo e transcender suas barreiras, ele se aproximaria, de qualquer forma, do ponto de vista moral descrito pelos kantianos, já que o núcleo universalista da inclusão dos outros mantém-se intacto.

Não sendo possível, por causa das exigências do pensamento pós-metafísico, determinar qual modo de vida traduziria melhor o conceito de bem, temos de adotar o conceito de justo como o mais adequado para garantir a todos a possibilidade de defender seu ponto de vista participando de um discurso livre acerca de questões públicas. Priorizar o justo sobre o bem significa vincular os discursos de fundamentação das normas a *procedimentos* de justificação que não dependam de um conjunto preestabelecido de valores éticos que refletem uma forma de vida particular. Se assim fosse, a moralidade não poderia ter explicada a normatividade que transcende as motivações empíricas dos agentes e os faz atuar de acordo com regras destinadas a harmonizar sua convivência com pessoas diferentes.

Um exemplo da normatividade que transcende conteúdos valorativos encontra-se na codificação jurídica das normas, processo em que, para Habermas, é dada prioridade à justiça em detrimento da concepção de bem:

Certos conteúdos teleológicos entram no direito; porém o direito [...] é capaz de domesticar as orientações axiológicas e colocações de objetivos do legislador através da *primazia* estrita conferida a pontos de vista normativos. Os que pretendem diluir a constituição numa ordem concreta de valores desconhecem seu caráter jurídico específico; enquanto normas do direito, os direitos fundamentais, como também as regras morais, são formados segundo o modelo de normas de ação obrigatórias – e não segundo o modelo de bens atraentes.⁹²

Essa maneira com que Habermas separa o *caráter obrigatório das normas* do *caráter atrativo dos bens* deixa muito claro que, na regulação da convivência social, as normas obrigatórias para todos devem ter prioridade. Neste quadro, apresenta-se a necessidade de lidar com a mediação entre as concepções de justo e de bem, pois a prioridade do primeiro sobre o segundo parece desvincular irremediavelmente as motivações do agente da obrigatoriedade das normas a que ele tem de obedecer. Pois se “ao contrário da ética do bem, a moral da justiça contrapõe o dever à inclinação”⁹³, então a distinção entre o bem e a justiça parece implicar em uma separação entre os motivos que alguém teria para perseguir a justiça e os que impulsionariam a busca do bem.

Novamente é necessário perguntar como a ética discursiva pode evitar cair no formalismo vazio ao defender a prioridade da obrigação sobre a inclinação, por assim dizer. Visto que é o próprio Habermas quem levanta essas questões, observa-se que as respostas dadas a elas são parte importante da prioridade que ele está defendendo. Uma parte importante dessa resposta está, como indicado rapidamente acima⁹⁴, na diferença entre *justificação* e *aplicação* das normas morais, processo caracterizado pelo formalismo, no primeiro caso, e pela necessidade de contextualização histórica e social, no segundo. Para superar o

⁹² HABERMAS, 1997, Vol. I, p. 320.

⁹³ HABERMAS, 1999, p. 83.

⁹⁴ Cf. acima, pág. 44.

“abismo deontológico entre o juízo moral e o comportamento moral”⁹⁵, é necessário compreender que a capacidade de motivação que juízos morais universais possuem é gerada pela força das razões sobre as quais eles foram fundamentados, mas que a *disposição para agir moralmente* depende dos processos de socialização dos agentes.

A articulação entre a universalidade dos juízos e a disposição moral cultivada pela socialização procura, ao mesmo tempo, manter a prioridade das normas e considerar os contextos particulares de sua aplicação. Mas o ideal do universalismo permanece como essencial para manter a função crítica de libertação da tradição e das histórias de vida individuais em função do respeito igual por todos e da sua inclusão do outro no discurso prático. Esse ideal supõe “uma premissa nada trivial [...] de que é possível uma intercompreensão entre culturas, crenças, paradigmas e formas de vida estranhas umas às outras e que, portanto, as visões de mundo não são incompatíveis.”⁹⁶

A ética do discurso compreende-se como adequada para lidar com a multiplicidade de visões de mundo porque, segundo Rehg⁹⁷, é capaz de explicar como o encontro de grupos sociais com diferentes concepções de bem pode resultar no estabelecimento de normas independentes dessas concepções. A possibilidade de isso ocorrer deve-se à relativização operada por um grupo quando compara suas expectativas de comportamento com as de outro grupo e percebe que não é possível um acordo sobre essas expectativas que seja baseado nas respectivas cosmovisões.

⁹⁵ HABERMAS, 1999, p. 93.

⁹⁶ ARAÚJO, L. B. L. 2003a. p. 41.

⁹⁷ Cf. REHG, 1994, p. 98. Tradução nossa.

Renunciando abertamente à pretensão clássica da filosofia de responder “à questão existencial do porquê da nossa vida”⁹⁸ ou de definir a natureza da boa vida e dos bens relacionados a ela, a ética do discurso mantém-se firme na defesa da prioridade do justo sobre o bem para o cumprimento da função da moral, que é coordenar as relações sociais sem o uso da violência ou da mera influência de alguns indivíduos sobre outros.

A prioridade do justo sobre o bem tem, portanto, uma dimensão cognitiva na medida em que a validade das normas morais deve ser estabelecida por um discurso prático orientado pelo princípio de universalização. Há também uma dimensão formal, caracterizada pela exigência que os conteúdos normativos sejam objetos de ponderação através de um procedimento argumentativo que não tome por absolutos os valores que conferem identidade a um grupo ou a uma pessoa. Há, por fim, uma dimensão social que se define pelo compromisso de inclusão de todos no discurso prático que pensa as normas, não o restringindo às formas de vida e os respectivos valores compartilhadas por um determinado grupo.

⁹⁸ HABERMAS, 1999, p. 82.

CAPÍTULO III – OS DISCURSOS CRÍTICOS ACERCA DA PRIORIDADE DO JUSTO SOBRE O BEM

Ao apresentarmos os elementos que compõem a defesa habermasiana da prioridade do justo sobre o bem no capítulo anterior, algumas dificuldades foram indicadas quanto à mediação entre os dois conceitos e à exigência de uma resposta à altura da complexidade caracterizada pelo entrelaçamento apresentado, na vida prática, entre os mesmos. Considerando que as principais objeções ao primado do primeiro sobre o segundo “tentam fazer valer a dependência em relação ao contexto e o enraizamento em uma tradição de todas e quaisquer formulações da justiça e da razão prática, inclusive em suas versões procedimentais”⁹⁹, é pertinente enumerar alguns dos argumentos críticos à distinção habermasiana.

Para tanto, é necessário contextualizar a prioridade do justo sobre o bem na filosofia moral contemporânea, o que nos levará à obra de John Rawls, teórico liberal de inspiração kantiana para quem esta prioridade é também fundamental. A partir da obra de Rawls, somos levados ao intenso debate crítico que se estabelece entre autores liberais e comunitaristas, geralmente de inspiração neo-

⁹⁹ ARAÚJO, L. B. L. 2003a. p. 40.

aristotélica, que questionam a prioridade deontológica do justo e defendem a prioridade teleológica do bem (3.1). Dos muitos e importantes autores que se incluem neste debate, selecionamos apenas Alasdair MacIntyre (3.2) e Charles Taylor (3.3), pela representatividade que suas críticas possuem neste cenário e pelo fato de Habermas dedicar a eles respostas e esclarecimentos significativos de suas teses. Após a caracterização de cada uma dessas contribuições ao debate, teremos condições de voltar à obra de Habermas para analisar suas próprias avaliações quanto às dificuldades detectadas em sua teoria moral (3.4). Nesta oportunidade, poderemos ver que muitas das críticas feitas foram incorporadas por Habermas em seus textos, gerando um debate complexo no qual sublinharemos as respostas diretamente ligadas às críticas apresentadas aqui. Por fim, precisamos indicar a proporção em que Habermas consegue sustentar sua tese sobre as investidas teóricas apresentadas aqui em suas linhas gerais.

3.1 A posição do problema na filosofia moral e política contemporânea: o debate Liberalismo *versus* Comunitarismo

A tese da prioridade do justo sobre o bem está inserida em uma tradição de pensamento mais ampla do que a ética discursiva, sendo o liberalismo, também herdeiro do universalismo kantiano, o outro importante defensor dessa tese e um dos protagonistas de um debate da maior importância na filosofia contemporânea. O debate entre universalismo e contextualismo no campo da ética filosófica, de

forma geral, é caracterizado pela disputa sobre o peso que os modos de vida social têm na formulação de teorias e critérios de avaliação moral. Neste debate, os universalistas defendem a necessidade de critérios de avaliação moral independentes dos contextos específicos e os contextualistas consideram inviável a formulação de critérios isentos da marca da sociedade em que foram pensados.

Para o nosso propósito, apontaremos alguns elementos desse debate que se relacionam diretamente à tese habermasiana da prioridade do justo sobre o bem, sendo necessária a localização da ética discursiva neste cenário teórico. Desse modo, elegemos o liberalismo e o comunitarismo como representantes do universalismo e do contextualismo, respectivamente, para apontar alguns elementos presentes nos questionamentos que são feitos à ética do discurso com alguma frequência.

Aqui, não custa lembrar que os termos “liberal” e “comunitário” estão sendo usados de um modo genérico, para caracterizar um conjunto de posições teóricas compartilhadas por autores cujas obras certamente vão além dessas etiquetas. Enquanto liberais como John Rawls, Ronald Dworkin, Bruce Ackerman e Charles Larmore podem se comprometer com “um valor vago e geral como a liberdade ou a autonomia do indivíduo”¹⁰⁰, pode-se identificar entre os comunitaristas Michael Sandel, Charles Taylor, Alasdair MacIntyre e Michael Walzer a disposição de criticar a “compreensão liberal da relação entre o indivíduo e a sua sociedade ou comunidade, e argumentar que a ênfase na liberdade individual e nos direitos que decorrem dessa compreensão é inapropriada.”¹⁰¹

¹⁰⁰ MULHALL, Stephen & SWIFT, Adam. **Liberals and Communitarians**. 2nd. edition. Oxford: Blackwell Publishing, 1996.p. XIII. Tradução nossa.

¹⁰¹ MULHALL & SWIFT, 1996, p. XIII. Tradução nossa.

É em relação a essas duas correntes que precisamos localizar a posição de Habermas, que pode ser identificada com o liberalismo apenas no sentido de que ambos defendem o privilégio deontológico das normas sobre o privilégio teleológico das concepções de boa vida.¹⁰² Dessa forma, se o debate entre liberais e comunitários não pode ser estendido automaticamente à filosofia moral de Habermas, é certo que as críticas comunitaristas endereçam-se à ética do discurso quando questionam e recusam a prioridade do justo sobre o bem.¹⁰³

Segundo Kenneth Baynes, “uma característica central do liberalismo contemporâneo é a prioridade do justo sobre o bem”¹⁰⁴, defendida a partir da crença de que as questões de correção normativa ou de justiça devem prevalecer sobre os interesses de utilidade social e de bem comum. Outra motivação para a defesa é o pluralismo característico da modernidade, ao qual o liberalismo é considerado como uma importante resposta filosófica na medida em que diante da “multiplicidade de valores religiosos e morais nas sociedades modernas, em que uma variedade de concepções de bem compete para dominar, há quem tenha perdido a esperança numa teoria do bem passível de ser adotada por todos.”¹⁰⁵

John Rawls, um expoente clássico da teoria liberal, defende essa prioridade como um aspecto central de sua teoria da *justiça como equidade*, afirmando que é necessário definir e limitar o que se pode permitir aos indivíduos na busca dos

¹⁰² Cf. ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. Uma questão de justiça: Habermas, Rawls e MacIntyre. In: FELIPE, Sônia T. **Justiça como Equidade**. Fundamentação e interlocuções polêmicas (Kant, Rawls, Habermas). Florianópolis: Insular, 1998. p. 210.

¹⁰³ Cf. BENHABIB, Seyla. Afterword. Communicative Ethics and Current Controversies in Practical Philosophy. In: BENHABIB, Seyla & DALLMAYR, Fred (Ed.) **The Communicative Ethics Controversy**. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1990. p. 347-8. Tradução nossa.

¹⁰⁴ BAYNES, Kenneth. The Liberal-Communitarian Controversy and Communicative Ethics. In: RASMUNSEN, David. (Ed.) **Universalism vs. Contextualism**. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1990. Tradução nossa. p. 62. Tradução nossa.

¹⁰⁵ KUKATHAS, Chandran & PETIT, Philip. **Rawls: “Uma Teoria da Justiça” e seus críticos**. Tradução de Maria Carvalho. Lisboa: Gradiva, 1995. p. 113.

bens que eles valorizam. Assim, um sistema social justo estabelece “o escopo no âmbito do qual os indivíduos devem desenvolver seus objetivos, e oferece uma estrutura de direitos e oportunidades e meios de satisfação pelos quais e dentro dos quais esses fins podem ser eqüitativamente perseguidos.”¹⁰⁶ Compreendendo a sociedade como a associação de indivíduos unidos por regras destinadas a preservar sua existência e a promover a cooperação entre eles, Rawls pretende que a concepção política de justiça permita aos cidadãos o espaço e as condições necessárias para que eles persigam o bem dentro dos limites que a justiça como equidade traçou.

Com esses argumentos, Rawls inaugurou, na filosofia moral e política contemporânea, o debate sobre a relação entre as concepções de justiça e as ideias de bem no interior das sociedades pluralistas. Da mesma forma que a obra *Uma Teoria da Justiça* estabelece e defende a prioridade do justo sobre o bem, a obra *O Liberalismo Político* (1993) reafirma essa prioridade, fazendo importantes esclarecimentos, entretanto, à luz das muitas críticas e contribuições recebidas ao longo de quase 20 anos de publicação da primeira obra. Na segunda obra, Rawls afirma a complementaridade entre o justo e o bem, sustentando que “uma concepção política deve basear-se em várias idéias do bem.”¹⁰⁷, desde que essas ideias do bem sejam ideias políticas que possam integrar uma concepção razoável de justiça.

Essas ideias centrais da teoria rawlsiana, associadas à concepção de sociedade como uma associação de indivíduos, à pretensão de universalidade das normas morais e ao lugar secundário reservado às concepções de bem viver

¹⁰⁶ RAWLS, 1997, p. 34.

¹⁰⁷ RAWLS, John. **O Liberalismo Político**. Tradução de Dinah de Azevedo Abreu. Revisão da tradução: Álvaro De Vita. São Paulo: Editora Ática, 2000. p. 222.

no interior das normas são alguns dos principais motivos das críticas às posições morais do liberalismo, feitas principalmente por teóricos denominados de comunitaristas. Questionando especialmente a valorização da autonomia individual em detrimento das vinculações sociais que dão sentido às existências individuais,

As críticas ao liberalismo argumentam que uma sociedade composta por uma diversidade de tradições morais, perfilhando valores diferentes e apenas unida por princípios ou normas liberais não é de modo algum uma sociedade. [...] A alternativa que apontam não é uma sociedade governada por normas reguladoras de conduta individual que permitam que as pessoas escolham as próprias formas de vida. É, em vez disso, uma sociedade governada por uma preocupação com o bem comum, em que o bem da comunidade é proeminente.¹⁰⁸

A pretensão das críticas comunitaristas é proporcional às inconsistências detectadas na teoria liberal: se esta pressupõe o caráter privado das concepções de bem, o comunitarismo considera mais viável que a sociedade seja orientada por uma concepção de bem comum capaz de criar vínculos mais profundos do que a mera obediência a normas. Se a posição liberal, como afirma Rawls, só pode se comprometer com a busca dos bens pelos indivíduos estabelecendo condições equitativas para os agentes perseguirem seus objetivos, o comunitarismo, na versão de Charles Taylor, considera que uma sociedade justa deve garantir que determinadas formas de vida e os fins buscados por elas possam não somente mostrar-se publicamente, mas também ser preservadas politicamente pelo Estado.¹⁰⁹ Sociedades fortemente coesas em torno de uma identidade cultural, de

¹⁰⁸ KUKATHAS & PETIT, 1995, p. 114.

¹⁰⁹ Cf. COSTA, Sérgio; WERLE, Denilson Luís. Universalismo e Contextualismo: Rawls e os comunitaristas. In: FELIPE, Sônia T. **Justiça como Equidade**. Fundamentação e interlocuções polêmicas (Kant, Rawls, Habermas). Florianópolis: Insular, 1998. p. 329.

concepções de boa vida e de fins a serem atingidos merecem o reconhecimento público de suas necessidades.¹¹⁰

A posição de Taylor sobre a necessidade de reconhecimento público das concepções de boa vida indica outro importante elemento do debate liberal-comunitário, que é a dificuldade de entender como a valorização liberal da autonomia e das relações sociais reguladas em termos de direitos e deveres “pode fazer justiça aos vínculos mais substantivos que tradicionalmente preponderam na vida em comunidade e são estilizadas como concepções do bem comum, ou do *telos* de vida humana.”¹¹¹ Essa preocupação dos comunitaristas se deve à convicção de que a moralidade não se restringe ao estabelecimento e à obediência de normas, mas inclui também tipos de laços interpessoais que parecem não ter lugar nessa linguagem de direitos e deveres do liberalismo.

A crítica ao privilégio das normas de conduta sobre os valores sociais pode ser feita também à ética discursiva, considerando a centralidade do dever moral na teoria de Habermas. Neste aspecto, a ética do discurso aproximar-se-ia do liberalismo, pois ambos partilham a pretensão de que a racionalidade dos juízos e a legitimidade das normas morais devem ser desvinculadas de conceitos substanciais como a natureza humana ou autoridade de uma tradição social com seus respectivos valores. Por outro lado, se a justiça como equidade de Rawls preocupa-se em estabelecer uma lista mínima de bens primários vistos como

¹¹⁰ Cf. TAYLOR, Charles. *The Politics of Recognition*. In: GUTMANN, Amy (Ed.) **Multiculturalism and “The Politics of Recognition”**. Princeton: Princeton University Press, 1992. p. 58 et seq. Tradução nossa. Neste texto, Taylor utiliza o exemplo dos cidadãos de Quebec, no Canadá, que lutam para manter sua forte tradição cultural francesa e reivindicam políticas institucionais que garantam a manutenção da língua francesa na educação de seus filhos, por exemplo.

¹¹¹ REHG, 1994, p. 4. Tradução nossa

necessários à ordenação social, Habermas “critica mesmo esses bens primários, entendendo-os como direitos, e não como bens.”¹¹²

Não há como classificar a ética do discurso, portanto, como apenas uma variante do liberalismo, embora compartilhe com este a herança kantiana do universalismo moral e da prioridade do dever sobre as orientações valorativas no processo de justificação das normas. Essa origem em comum permite que as críticas comunitaristas sejam consideradas relevantes para o propósito de Habermas, pois se os comunitaristas sustentam que a moralidade tem raízes na prática social, isso tornaria “implausível a ideia de procurar revelar princípios abstractos da moralidade através dos quais se avaliem ou se repensem as sociedades existentes.”¹¹³ Caberia à ética do discurso, a partir desse desafio, demonstrar que seu princípio universalista de argumentação moral não consiste apenas em mais uma projeção dos “preconceitos do habitante adulto da Europa central dos nossos dias, de raça branca, sexo masculino e educação burguesa.”¹¹⁴

3.2 A posição de MacIntyre

A presença de Alasdair MacIntyre nesta parte do nosso trabalho poderia soar injustificada, já que nas duas obras seleccionadas como objeto de análise quanto às críticas à prioridade do justo sobre o bem – *Depois da Virtude* (1981) e *Justiça de Quem? Qual Racionalidade?* (1988) – Habermas não é citado em nenhuma

¹¹² ARAÚJO, L. B. L. 1998, p. 228.

¹¹³ KUKATHAS & PETIT, 1995, p. 115

¹¹⁴ HABERMAS, 1999, p. 16.

ocasião. Embora essa ausência nos cause estranhamento, especialmente na segunda obra, a escolha se justifica pela importância de sua teoria moral na filosofia contemporânea e pela consequente atenção que é dada a ela por Habermas, que a considera um desafio legítimo às teses sustentadas pela ética discursiva a julgar pelas páginas que dedica a respondê-las.

A obra de MacIntyre destaca-se no debate moral contemporâneo por sua crítica veemente ao projeto iluminista de fundamentar racionalmente a moralidade e por sua alternativa à desordem moral causada pela fragmentação da estrutura conceitual da ética clássica, cujo paradigma é a tradição aristotélica das virtudes e a apropriação desta por esquemas teístas. Na tradição clássica, os argumentos morais são construídos sobre o conceito funcional central de *natureza humana*, a partir da definição de homem como possuidor de uma natureza não educada que é capaz de realizar um fim (*telos*) determinado, sendo a ética o caminho de passagem de um estado a outro¹¹⁵. A estrutura conceitual deste esquema teleológico¹¹⁶ permite que os juízos factuais possam originar juízos valorativos, pois o conhecimento do *telos* humano permitiria a avaliação de um modo de agir a partir de sua adequação a um fim previamente determinado, como a realização da natureza humana através do exercício de uma tabela de virtudes e/ ou o cumprimento das leis divinas.

Segundo MacIntyre, a modernidade rejeitou essa estrutura conceitual, mas continuou empregando seus termos no desafio de fundamentar a moralidade em bases racionais ligadas à autonomia do indivíduo e à rejeição de sua vinculação

¹¹⁵ Cf. MACINTYRE, Alasdair. **Depois da Virtude**. Um estudo em teoria moral. Tradução de Jussara Simões. Revisão técnica de Helder B. A. de Carvalho. Bauru-SP: EDUSC, 2001. p. 99.

¹¹⁶ “A estrutura tripla de ‘natureza humana como é’ sem instrução, ‘natureza humana como poderia ser se realizasse o seu *telos*’ e os preceitos da ética racional como meios para a transição de uma para a outra continuam no centro do entendimento teísta do pensamento e do juízo valorativos.” MACINTYRE, 2001, p. 100-101.

natural a um conjunto de características e objetivos pré-definidos. Para MacIntyre, o projeto iluminista de justificar racionalmente a moralidade não poderia ser bem sucedido porque carecia de uma concepção de natureza humana que pudesse conferir aos juízos e normas morais um caráter obrigatório vinculado à realização dessa natureza. Uma teoria moral como a de Kant, por exemplo, que pretende examinar a validade de normas a partir de um procedimento de universalização operacionalizado por um sujeito livre de determinações empíricas, não pode ser bem sucedida na medida em estabeleceria apenas a forma de avaliação moral, sem um conteúdo capaz de explicar a motivação dos agentes.

Isso ocorre porque Kant, assim como outros iluministas, não se deu conta das condições históricas que constituíram sua filosofia moral, composta de concepções sobre obrigações morais vinculadas a uma ideia de natureza humana cuja racionalidade serviria de base à aceitação dessas obrigações.¹¹⁷ No entanto, como vimos, essa vinculação entre normas morais e natureza humana perdeu o sentido na modernidade, o que resulta no fracasso do projeto de justificar a moralidade a partir da natureza racional do ser humano. As tentativas de levar a cabo essa justificação, como a teoria de Alan Gewirth¹¹⁸, expõem mais ainda o fracasso iluminista, ao supor que um conjunto de características pertencentes a todos os seres humanos autorizem a derivação de normas universais aplicáveis aos agentes.

Segundo MacIntyre, teorias morais como essas ignoram seu comprometimento com um conjunto de transformações históricas específicas das quais elas são elaborações conceituais, como é o caso do liberalismo. Neste, a

¹¹⁷ Cf. MACINTYRE, 2001, p. 98.

¹¹⁸ Segundo MacIntyre, Gewirth afirma que se um agente considera a liberdade e o bem estar condições necessárias à suas ações, ele logicamente tem o direito de reivindicar essas condições para si.

principal questão a ser respondida pela filosofia moral é “quais normas devemos obedecer?”¹¹⁹, deixando a questão “que tipo de pessoa devo ser” para ser tratada de forma indireta. Assim, teóricos liberais como Ronald Dworkin ou John Rawls preocupam-se com o estabelecimento de normas que, por serem independentes de concepções de virtudes e bem viver, possam adquirir um caráter de validade universal.

Como se aproxima do liberalismo na resolução de separar as questões éticas (relativas à boa vida) das questões morais (de justiça), a ética do discurso pode se considerar provocada pela crítica de MacIntyre e por sua defesa da prioridade das questões de bem viver sobre as questões de justiça. Ao resolver “supor que precisamos cuidar das virtudes em primeiro lugar para entender a função e a autoridade das normas”¹²⁰, MacIntyre pretende mostrar a necessidade reverter a moderna prioridade do justo sobre o bem para construir uma teoria moral coerente com o conjunto de práticas sociais que conferem sentido às normas.

Para MacIntyre, teorias universalistas como o individualismo liberal – e poderíamos acrescentar, a ética discursiva – abdicam da busca de uma teoria moral substantiva em nome de ideais de justiça e de racionalidade que pouco têm a oferecer na resolução de questões práticas nas quais os elementos determinantes são os valores e as tradições que os forjam. Como um descrente do projeto moderno, MacIntyre afilia-se à posição de que “princípios morais só podem expressar um ponto de vista interno de uma prática social determinada, não havendo teoria moral separada de uma prática moral.”¹²¹

¹¹⁹ MACINTYRE, 2001, p. 205.

¹²⁰ Ibid., p. 206

¹²¹ CARVALHO, Helder Buenos Aires de. **Tradição e Racionalidade na filosofia moral de Alasdair MacIntyre**. São Paulo: Unimarco Editora, 1999. p. 76.

Diante dessa crítica veemente à pretensão de se estabelecer normas e princípios de justiça universais não é difícil concluir que um princípio de argumentação moral como o Princípio de Universalização possa ser enquadrado nas tentativas equivocadas da modernidade de tratar das normas antes de tratar das virtudes, erro atribuído por MacIntyre “aos porta-vozes da modernidade, e, mais especialmente, do liberalismo”.¹²² Sendo uma tese central da ética discursiva, a prioridade do justo sobre o bem sofreria do mesmo defeito liberal quanto à falta de consciência de suas teorias morais como porta-vozes de formas de vida específicas.

A recusa de MacIntyre da prioridade do justo sobre o bem deve-se, também à oposição que o filósofo escocês faz entre a ética das virtudes, centrada no conjunto de valores e práticas construídos e situados socialmente para dar sentido às normas morais, e a ética liberal, constituída de modo individualista e monológico com o objetivo de resguardar o indivíduo diante da sociedade. Visto que MacIntyre parece não considerar a ética do discurso como uma alternativa diferente da liberal, é lícito pensar que existe uma oposição entre a proposta teleológica da ética das virtudes e a ética deontológica defendida por Habermas:

Enquanto Habermas defende uma primazia deontológica do correto, MacIntyre vê tal hierarquia como uma das principais raízes do mal estar contemporâneo; enquanto MacIntyre tenta formular uma estrutura teleológica no interior da qual os aspectos descritivos e avaliativos não seriam mais separados, para Habermas a unidade da razão é concebida apenas em termos procedimentais como a unidade de um conjunto de proposições de argumentações que estão na base de todos os tipos de discurso.¹²³

¹²² MACINTYRE, 2001, p. 206.

¹²³ FERRARA, Alessandro. Universalisms: procedural, contextualist and prudential. In: RASMUNSEN, David. (Ed.) **Universalism vs. Contextualism**. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1990. p. 13. Tradução nossa.

A hierarquização que privilegia o conceito de justo causa “mal estar” pela anomia a que essa relação leva o agente moral, quando se privilegiam normas que pretendem se distinguir dos valores que constituem sua identidade e referenciam sua existência enquanto membro de um corpo social. Numa ética deontológica como a ética discursiva, parece não haver lugar para um importante elemento de coesão social e de sentido das vidas individuais em relação aos seus grupos, que são as virtudes morais, nas quais as normas, em um esquema teleológico, têm de estar referenciadas.

Na teoria moral de MacIntyre, as virtudes são entendidas como qualidades necessárias ao alcance de certos bens internos às práticas sociais, como qualidades relacionadas ao bem estar de toda uma vida individual, e como qualidades ligadas à busca do bem para todos os seres humanos a partir de uma concepção de bem elaborada e reproduzida no interior de uma tradição social.¹²⁴ Só é possível pensar na resolução de questões morais, então, no interior das tradições de pesquisa racional, que são argumentações historicamente constituídas em que determinados tipos de acordos fundamentais são definidos a partir de dois modos de conflito: “os conflitos com críticos e inimigos externos [...] e os debates internos, interpretativos, através dos quais o significado e a razão dos acordos fundamentais são expressos e através de cujo progresso uma tradição é constituída.”¹²⁵

Um esquema teleológico apoiado na racionalidade das tradições não tem lugar na modernidade, e o afastamento das questões de bem do âmbito da justificação da moralidade relaciona-se também com a concepção liberal de

¹²⁴ Cf. MACINTYRE, 2001, p. 457-8.

¹²⁵ MACINTYRE, Alasdair. **Justiça de Quem? Qual Racionalidade?** Tradução de Marcelo Pimenta. 3ed. São Paulo: Edições Loyola, 2008. p. 23.

racionalidade como uma faculdade que exige a ausência de interesses para ser considerada capaz de conhecimento verdadeiro, seja de fatos da natureza, de normas morais ou de princípios de justiça. MacIntyre denuncia que essa exigência da ausência de interesses

[...] na verdade secretamente pressupõe um tipo partidário particular de explicação da justiça, o do individualismo liberal, para cuja justificação ela será mais tarde usada, de modo que sua aparente neutralidade não é mais do que uma aparência, enquanto sua concepção de racionalidade ideal consistindo em princípios aos quais um ser socialmente desencarnado chegaria, ilegitimamente ignora o caráter inevitavelmente limitado pelo contexto histórico e social que qualquer conjunto substantivo de princípios de racionalidade, teórica ou prática, necessariamente implica.¹²⁶

Esse isolamento individual suposto pelo liberalismo justifica o afastamento entre a noção de bem e a esfera normativa, para que o indivíduo tenha garantida a liberdade de perseguir bens considerados valiosos sem que isso implique em uma prática respaldada institucionalmente. Enquanto Habermas considera que a diferenciação das esferas de valor e a distinção entre as normas morais e os bens desejados pelos indivíduos são fenômenos positivos porque liberam o potencial crítico dos agentes em relação a valores inquestionados, MacIntyre pensa que esse fenômeno é responsável pelo *isolamento* das esferas de ação social de acordo com o tipo de bens a serem buscados em cada uma das esferas em que o agente se encontre. Nessa compartimentalização, “o reconhecimento de uma série de bens faz-se acompanhar pelo reconhecimento de uma série de esferas compartimentalizadas, cada qual com seu próprio bem a ser perseguido: político, econômico, familiar, artístico, atlético, científico.”¹²⁷

¹²⁶ Ibid., p. 14.

¹²⁷ MACINTYRE, 2008, p. 362.

Podemos concluir, portanto, que embora não mencione ou inclua Habermas explicitamente, a crítica de MacIntyre ao liberalismo levanta questões absolutamente pertinentes aos principais objetivos, pressupostos e teses da filosofia moral habermasiana. Na verdade, como notado por Araújo (1998), se MacIntyre dirige a Rawls a crítica à interminabilidade do debate sobre as concepções de justiça, ele consideraria “mais inviável – para não dizer absurda e impossível – a tentativa de um procedimento o mais avesso possível em relação à entrada de noções do bem dentro do debate argumentativo público quanto a questões de justiça.”¹²⁸

3.3 A posição de Charles Taylor

Uma importante reserva feita à prioridade do justo sobre o bem pode ser lida nos escritos de Charles Taylor, filósofo canadense que caracteriza o *liberalismo procedimental* como uma família de teorias para as quais a sociedade é composta por um conjunto de indivíduos portadores de conceitos sobre a boa vida e projetos particulares baseados nesses conceitos. De acordo com Taylor, em virtude de supor que vivemos em uma sociedade pluralista, a visão liberal considera incorreto que a organização social seja fundada em alguma concepção particular sobre a boa vida, por causa da parcialidade que tal noção representaria em relação ao conjunto de todos os indivíduos que a integram. Seria uma injustiça privilegiar uma ou outra noção ontológica, tendo em vista que a função da

¹²⁸ ARAÚJO, L. B. L., 1998, p. 228.

sociedade é garantir a todos que possam perseguir seus projetos sem a interferência das instituições ou dos outros indivíduos. Por isso,

A ética central a uma sociedade liberal é antes uma ética do direito do que do bem. Isto é, seus princípios básicos referem-se a como a sociedade deve responder às exigências concorrentes dos indivíduos e arbitrar entre elas. [...] O que é fundamental aqui são os procedimentos de decisão, sendo por isso que desejo chamar esse ramo da teoria liberal 'procedimental'.¹²⁹

Para Taylor, esse tipo de liberalismo sofre de deficiências que só podem ser bem compreendidas a partir de um tratamento articulado de questões ontológicas de identidade e de comunidade, pois a exclusão das concepções de boa vida do âmbito da regulação social deixa sem respostas questões como a viabilidade de uma sociedade organizada conforme essa exigência e se sua aplicação seria possível em sociedades liberais diferentes da americana ou inglesa. Esses questionamentos podem facilmente levar à acusação de que o liberalismo procedimental é uma teoria etnocêntrica na medida em que, excluindo concepções do bem viver, exclui elementos responsáveis pelas referências dos indivíduos em sociedade e pela construção de sua identidade cultural.

A descrição tayloriana do liberalismo procedimental sustenta que “a ideia moderna de liberdade é o motivo mais forte da substituição massiva das justificações substantivas pelas procedimentais no mundo moderno.”¹³⁰ Neste horizonte teórico ele inclui a ética do discurso, pois a consideração de que uma norma só é justificada se todos puderem aceitá-la sem coerção representa a prioridade dada antes ao *resultado de um procedimento* do que a um *princípio*

¹²⁹ TAYLOR, Charles. Propósitos entrelaçados: o debate liberal-comunitário. In: **Argumentos filosóficos**. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Loyola, 2000. p. 202-203.

¹³⁰ TAYLOR, Charles. **Sources of the Self**. The Making of Modern Identity. Cambridge-Mass: Cambridge University Press, 1989. p. 86. Tradução nossa.

substantivo que definisse a legitimidade de uma norma por sua conformidade com uma concepção de boa sociedade. Essa substituição, praticada também por Habermas, vincula-se à moderna concepção de liberdade porque o filósofo alemão aceita e defende a substituição de princípios éticos “paroquiais”¹³¹ por procedimentos universalizantes de justificação das normas e ações morais.

Por causa dessa adesão ao moderno conceito de liberdade, a ética discursiva de Habermas deixa lacunas quanto à explicação dos *motivos* que impulsionam um indivíduo a agir moralmente, no quadro da prioridade concedida a procedimentos isolados dos vínculos tradicionais de uma determinada sociedade. A pergunta “*why be moral?*” ficará sem uma resposta convincente se não for explicado como as considerações morais feitas isoladamente podem coordenar as ações entre as pessoas, pois é difícil ver os motivos pelos quais deve ser justificada a prioridade dessas considerações quando as mesmas podem ser vistas como *bens* com diferentes níveis de importância.

Para Taylor, a distinção entre questões morais e questões de boa vida e a prioridade do justo sobre o bem, destinadas a traçar os limites entre as exigências de validade universal e os bens variáveis de acordo com as culturas, tornam-se distinções estranhamente contraditórias quando ele constata que, ao lado de outras teorias sobre a ação obrigatória,

Parece que elas são motivadas pelos mais fortes ideais, como liberdade, altruísmo e universalismo. Estes estão entre as aspirações morais centrais da cultura moderna, os hiperbens [*hypergoods*] que são característicos dela. E apesar disso, esses ideais impulsionam os teóricos em direção a uma negação de tais bens. Eles estão presos a uma estranha contradição pragmática, pela qual os próprios bens que os movem também os impulsionam a negá-los ou desnaturalizar todos

¹³¹ Cf. *ibid.*, p. 85. Tradução nossa.

esses bens. Eles são constitucionalmente incapazes de confessar as fontes mais profundas de seu próprio pensamento.¹³²

Assim como os liberais, Habermas não se daria conta de que, embora não elabore sua ética sobre a noção de bem, nela poderia permanecer subjacente um *hiperbem*¹³³, encontrado na ideia de *direito* subjacente à ética da justiça. Na medida em que direito puder ser interpretado como um bem no sentido amplo, como o desejo comum por regras de conduta consideradas valiosas por todos, o liberalismo procedimental e a ética do discurso podem ser vistas como teorias que não conseguem articular suas próprias concepções ontológicas com a normatividade que pretendem estabelecer. Assim, o liberalismo procedimental “não consegue dar soluções plausíveis, pelo menos no que se refere à instância da fundamentação conceitual, para o problema da convivência entre as diferenças num mundo cada vez mais conflituoso.”¹³⁴

Por não serem capazes de defender teses ontológicas que expliquem de modo satisfatório as motivações dos agentes, as teorias criticadas por Taylor falham em explicar os vínculos que mantêm indivíduos unidos independentemente de uma ordem jurídica que iguala a todos e exige uma conduta moral isolada das afinidades com os outros agentes. Como um auto-declarado defensor da tese de que “uma sociedade democrática precisa de alguma definição aceita em comum da boa vida”¹³⁵, Taylor preocupa-se com o escamoteamento das questões ontológicas de identidade e de comunidade que o liberalismo procedimental efetua com o objetivo de criticar e superar o

¹³² TAYLOR, 1989, p. 88.

¹³³ Adotamos aqui a tradução de Paulo Roberto M. de Araújo para o termo *hypergood*, usado por Taylor. Cf. ARAÚJO, Paulo Roberto. M. de. **Charles Taylor**: para uma política do reconhecimento. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

¹³⁴ Cf. *Ibid.*, p. 18.

¹³⁵ TAYLOR, 2000, p. 198.

tradicionalismo geralmente presente em sentimentos de identificação com aqueles que compartilham conosco as mesmas cosmovisões, como é o caso do patriotismo.¹³⁶

Entendendo a ação moral “como o desejo articulado linguisticamente do agente em busca da realização do bem (*good*), a dimensão existencial que dá dignidade à sua identidade humana”¹³⁷, Taylor considera a prioridade do justo sobre o bem não somente incorreta como também incapaz de representar uma legítima alternativa teórica à fragmentação de sentido constatada na modernidade. Somente uma ética articulada por conceitos ontológicos, que assuma e amplie uma noção de bem socialmente representativa, pode dar conta das questões morais nascidas das relações entre identidades individuais e coletivas constituídas por valores compartilhados culturalmente.

3.4 A defesa do universalismo ético e de uma moralidade pós-convencional

Sempre atento às interpretações de sua obra por seus pares, Habermas procurou compreender e responder às críticas que lhe foram dirigidas, sendo a obra *Comentários à Ética do Discurso* dedicada ao esclarecimento de suas mais importantes teses no campo da filosofia moral. Como já indicado, visto que as críticas formuladas por Taylor e MacIntyre se concentram especialmente na

¹³⁶ Amplamente discutido no texto *Propósitos entrelaçados: o debate liberal-comunitário*, o patriotismo é visto como a identificação individual com uma história particular que não só deve ser respeitado por sua força nas sociedades modernas como também estimulado enquanto elemento constituinte de uma sociedade livre.

¹³⁷ Cf. ARAÚJO, P. R. M. 2004, p. 18.

relação entre o bem e as concepções de justiça, é em relação a esses temas que apresentaremos as considerações de Habermas.

Segundo o filósofo alemão, a intenção de responder à pergunta sobre o sentido e o conteúdo da boa vida conferem um caráter teleológico à ética clássica, no interior da qual as questões práticas são pensadas em conexão com ideais de natureza finalidade da vida humana. Esse movimento de virada [*Wendung*] para a ética do bem leva a um afastamento entre a razão prática e o conhecimento teórico, uma vez que a primeira seria entendida como *phronesis* ou *prudentia*, uma faculdade operada no horizonte de práticas e costumes estabelecidos, e o segundo reservaria para si o estatuto de conhecimento verdadeiro e universal característico da ciência. Tal separação foi fortalecida pela emergência, na ciência moderna, de um modelo de conhecimento empírico que enfraquece as pretensões da razão prática, dado o caráter questionável da fundamentação metafísica dessa razão, e mesmo dos fundamentos metafísicos da própria razão teórica.

Na ética clássica, ainda é possível identificar em Aristóteles um tipo cognitivismo moral, visto que as condições de verdade dos juízos eram fornecidas por uma ontologia do bem viver fundada no *telos* do homem, isto é, a realização de sua natureza por meio da vida na *polis*. Desejando sustentar um cognitivismo moral sem essa base metafísica, o desafio de Kant é afirmar a verdade dos juízos morais sem apelar para a natureza ou para um *telos* a ser realizado sob condições sociais específicas. Assumido o mesmo desafio, Habermas está sujeito à objeção de que o preço pago pelas teorias morais modernas é alto demais em relação ao prejuízo que elas causam, pois a renúncia ao objetivo de responder o

porquê de nossa existência moral não recebe nenhuma contrapartida aceitável das éticas deontológicas para explicar o poder de vinculação das normas.

Diante disso, Habermas precisa mostrar que é possível oferecer uma resposta à mediação entre as formas de vida ética concretas e a exigência do estabelecimento de normas universais, mesmo considerando necessárias as abstrações exigidas por Kant para a fundamentação do ponto de vista moral. O filósofo tem em mente, ao tentar fazer essa mediação, a seguinte caracterização das teorias morais deontológicas e as respectivas objeções neo-aristotélicas:

O *privilégio deontológico* do Dever enquanto fenômeno fundamental da moral torna incontornável a separação entre o Correcto e o Bom, entre o dever e a inclinação. Esta situação conduz à abstração dos motivos necessários. A questão acerca das razões que estão na base da nossa conduta moral deixa, então, de poder ser respondida com plausibilidade. O *privilégio cognitivista* do plano pós-tradicional do juízo moral concede uma atenção especial a questões da fundamentação de normas, o que conduz à abstração da situação particular – e ao descuramento da questão das questões da aplicação de normas. Por fim, o *privilégio formalista* do geral sobre o particular está ligado a um conceito atomista de pessoa e a um conceito contratualista de sociedade. Esta situação conduz à abstração de costumes que só podem tomar uma configuração concreta em formas de vida particulares. Este entrelaçamento levanta dúvidas quanto à possibilidade de separação rígida entre forma e conteúdo e quanto à possibilidade de uma conceptualização de justiça independente do contexto.¹³⁸

Essa caracterização exige um posicionamento claro quanto às alternativas que se nos apresentam, segundo Habermas, para a fundamentação de uma teoria moral que se pretenda racional. Para o filósofo alemão, ou se retorna a uma ética aristotélica dos bens e dos fins, ou se reformula uma ética deontológica que contorne os problemas subjetivistas da ética kantiana. O ponto de separação claro entre as tentativas é a disposição para uma *fundamentação pós-metafísica*

¹³⁸ HABERMAS, 1999, p. 86

da moral, que Habermas não crê ser possível concretizar em uma ética de matriz teleológica.

Segundo Habermas, MacIntyre escolhe a primeira alternativa, mas pretende manter o cognitivismo de uma teoria moral capaz responder à pergunta clássica sobre a boa vida, encontrando o que haveria em comum entre todas as respostas dadas a ela. Ele também se mostraria sensível ao pluralismo, ao pretender dar essa resposta sem apelar à fundamentação característica da biologia metafísica de Aristóteles e considerando que a multiplicidade de formas de vida e valores que as estruturam não permitem a eleição de *um* modo privilegiado de existência ética, como era o caso da *polis*.

Entretanto, Habermas se pergunta como é possível que as inúmeras formas de responder à questão “o que é bom para mim/ para nós?” possam conviver umas com as outras quando muitas vezes constituem práticas e virtudes incompatíveis, e geram conflitos sociais relevantes. Uma resposta que inclua a possibilidade de entendimento, ou de tradução, entre totalidades éticas diferentes está no caminho de uma abordagem universalista da moral, tipo de abordagem que exige sempre uma operação de relativização das próprias concepções.

Ao examinar a solução de MacIntyre para a questão da comunicação entre tradições de pesquisa racional, Habermas identifica duas frentes de argumentação do filósofo escocês: de um lado, ele se opõe à ideia iluminista de racionalidade abstrata que transcende o contexto (tese contextualista); e de outro, para evitar o relativismo que poderia decorrer dessa tese, sustenta que a possibilidade de comunicação entre tradições distintas existe tanto quanto a

possibilidade de aprendizagem pelo contato entre formas diferentes de existência social (tese anti-relativista)¹³⁹.

Quanto ao universalismo abstrato do iluminismo, ao qual MacIntyre opõe o conceito de racionalidade das tradições, Habermas considera inconsistente a tese de que os padrões de verdade e os critérios de racionalidade inerentes às tradições, em caso de confronto com tradições rivais, só podem ser comparados a partir de um ponto de vista fundado em seu próprio contexto. Se as tradições são estruturadas de modo a responder às questões no interior de seus próprios padrões e os casos de crise são resolvidos pelo reconhecimento da superioridade de uma tradição concorrente, MacIntyre pode ter de se comprometer com uma das seguintes alternativas: ou bem se admite a existência de um plano metateórico no qual os graus de reflexão das tradições sejam avaliados, ou bem se exclui a validade supra-contextual dessas avaliações admitindo-se uma forma de relativismo do qual o autor parece querer se desviar.

Insatisfeito com a descrição feita por MacIntyre dos modelos de aprendizagem que orientam a comunicação entre as tradições, Habermas afirma que esse processo somente se aplica,

na melhor das hipóteses, a processos de aprendizagem em que a transição para um novo nível de fundamentação implica a desvalorização categorial do *tipo* de razões válido até esse momento – como, por exemplo, no caso da transição de narrativas míticas para explicações monoteístas ou cosmológicas a partir de princípios superiores, ou no caso da dissolução das concepções religiosas e metafísicas do mundo operada pelo pensamento pós-metafísico.¹⁴⁰

¹³⁹ Cf. HABERMAS, 1999, p. 203 et seq.

¹⁴⁰ HABERMAS, 1999, p. 206.

No entanto, a constatação de que as éticas analisadas por MacIntyre estão inseridas no mesmo universo discursivo, o da filosofia ocidental, compromete sua investida contra a fundamentação universal das questões morais às quais ele contrapõe um tipo de fundamentação derivada do “*estreitamento ético* do seu conceito de interpretação”¹⁴¹. Esse estreitamento leva ao erro de MacIntyre em reduzir a convergência de horizontes hermenêuticos a uma falsa oposição entre a assimilação (a nós) ou a conversão (a eles) implicada pela sua teoria da tradução.

A convergência de horizontes hermenêuticos, que Habermas considera adequada para explicar o processo de aprendizagem envolvido na mudança de perspectiva teórica, deve ser descrita sob a suposição de que o papel gramatical desempenhado pelos conceitos de verdade, racionalidade e justificação são os mesmos para todas as comunidades linguísticas¹⁴². Sendo assim, “é isto quanto basta para fixar os mesmos conceitos universalistas de moral e de justiça em formas de vida diferentes ou até rivais, compatibilizando-os com diferentes concepções do Bom.”¹⁴³

Com tais afirmações fortes, Habermas sustenta que é possível e desejável um tratamento pós-tradicional das questões morais quando estas dizem respeito à regulação das ações de indivíduos, grupos ou tradições de pesquisa orientadas por diferentes concepções de bem. Visto que essas concepções são objetos de discursos éticos, elas estão enraizadas nos contextos históricos em um grau mais elevado do que os discursos morais, que precisam se elevar a um nível de abstração maior capaz de garantir a mediação entre elas. Essa diferença apenas

¹⁴¹ Ibid., p. 211.

¹⁴² Cf. HABERMAS, 1997, Vol. II, p. 38. Nesta obra, Habermas explica que essa generalização serve, “em todo caso, para sociedades modernas que passaram para um nível de fundamentação pós-convencional, onde se configura um direito positivo, uma política secularizada e uma moral racional, e que encorajam os seus membros a assumir um enfoque reflexivo em relação às suas próprias tradições culturais.”

¹⁴³ HABERMAS, 1999, p. 211.

de grau entre os discursos éticos e os discursos morais sugere que a objeção comunitarista de que as éticas universalistas relegam as questões de bem ao segundo plano ou ao âmbito da irracionalidade não são consistentes com os esforços dessas teorias para abrigar a multiplicidade de perspectivas características de nossas sociedades modernas. Como explica Rehg¹⁴⁴,

Discursos morais envolvem um movimento das noções particulares de boa vida, em torno das quais solidariedades *concretas do mundo da vida* se formam, em direção a um consenso sobre solidariedades *morais específicas* que governam a cooperação entre pessoas que não compartilham a mesma concepção substantiva de felicidade. Este movimento não necessariamente desfaz ou iguala solidariedades tradicionais, mas estabelece entre elas uma rede de normas baseada em interesses e valores generalizáveis.

A prioridade do justo sobre o bem possui, portanto, um caráter prático-lógico, isto é, quando um agente se questiona sobre o que deve fazer, primeiro ele se pergunta como suas ações afetarão os outros, e depois se o caminho escolhido contribuirá para sua felicidade. Mas não há um impedimento lógico para a tematização das questões éticas pelos discursos morais, políticos e jurídicos, pois a versão discursiva do princípio da neutralidade é mais contextualizada do que a liberal, por considerar que qualquer tema, inclusive os classificados pelos liberais como assuntos da esfera privada, pode ser objeto de discussão, se assim os participantes decidirem.

A abertura dos discursos práticos às questões de boa vida se mostra na definição dos interesses generalizáveis como resultado de abstrações realizadas pelo ponto de vista moral a partir das demandas históricas concretas verificadas no decorrer dos processos de deliberação moral e política que põem frente à

¹⁴⁴ REHG, 1994, p. 246-7. Tradução nossa.

frente noções de bem viver diferentes. Quando os defensores dessas noções se recusam a apelar para a força bruta como meio de convencimento, o caminho é necessariamente a argumentação e a deliberação, que pressupõem uma socialização mediada pela comunicação linguística na qual os agentes estão “envolvidos em redes do agir comunicativo”¹⁴⁵ em que atribuem direitos e deveres uns aos outros.

No entanto, as idealizações envolvidas no processo de argumentação, como as noções de direito valorizadas pelos participantes, já foram apontadas por Charles Taylor como um possível bem de caráter superior que orientaria os processos de justificação das normas morais. A acusação de que a ética discursiva relega a um segundo plano as questões de boa vida sem se dar conta de que ela mesma se baseia numa inconfessada noção de bem lança dúvidas sobre a prioridade do justo defendida por Habermas. A recusa habermasiana de um conceito substancial de justiça e sua defesa de um conceito procedimental apoiado no processo de formação imparcial do juízo moral retirariam da teoria moral, na visão de Taylor, a capacidade de fornecer respostas satisfatórias para os vínculos sociais anteriores às normas e que lhes conferem sentido ao inseri-las em um contexto mais abrangente do ponto de vista das relações interpessoais.

Mas a intenção de Taylor, embora considere que a prioridade do justo sobre o bem somente é reivindicada no quadro de um pensamento pós-metafísico que é obrigado a justificar as pretensões de validade dos projetos de vida afirmados pelas tradições, ainda permanece vinculada à pretensão da filosofia clássica da filosofia de responder às questões de justiça com uma fundamentação ontológica. Neste sentido é que ele defende a objetividade dos bens superiores, ou

¹⁴⁵ HABERMAS, 1997, Vol II, p. 53.

hiperbens, em relação às orientações éticas adotadas pelos agentes morais constituídos historicamente. Ao identificar as fontes morais constitutivas da identidade moderna como a noção cristã do amor de Deus, a ideia iluminista da autonomia do sujeito e a crença romântica na bondade da natureza, Taylor estaria, segundo Habermas, tentando mostrar que os princípios tidos pela modernidade como centrais, como liberdade e justiça, seriam constituídos por bens superiores oriundos daqueles conceitos constitutivos.

Para defender uma ética do bem numa versão universalista, Taylor refere-se, portanto, a bens superiores transcendentais em relação a formas de vida específicas, mas os exemplos dados por ele “provêm, todavia, de Platão, do estoicismo ou do cristianismo, isto é, de tradições que se reportam à autoridade da razão, de um direito natural universal ou de um Deus transcendente.”¹⁴⁶ Embora reconheça que estas tradições de pensamento deram origem ao universalismo moral, sua sustentação sobre visões cosmológicas as tornam incompatíveis com o pensamento pós-metafísico necessário para o tratamento moral adequado às questões que ultrapassam as fronteiras dos *ethos* particulares.

Habermas reconhece, portanto, que o universalismo moral tem raízes metafísicas, mas elas não têm mais condições de sustentar as normas em um contexto cujo fundamento deve ser apenas discursivo. Novamente, o motivo para o tratamento pós-metafísico das questões morais é o aumento da complexidade social das modernas sociedades diferenciadas, condicionamento histórico que pode servir, em nossa visão, para relativizar a acusação de que o universalismo

¹⁴⁶ HABERMAS, 1999, p. 90

da ética discursiva exclui formas de vida concretas. O aumento da complexidade social da modernidade, segundo Habermas, ocasiona um processo em que

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. A relação inicial de conteúdo e forma se inverte no decorrer dessa evolução. Se no início as concepções concretas de justiça eram o critério para decidir se as normas subjacentes ao julgamento de conflitos mereciam reconhecimento, no fim o que é justo se mede, inversamente, pelas condições de uma formação imparcial do juízo.¹⁴⁷

O reconhecimento da vinculação entre as condições sociais da modernidade e o aumento do grau de abstração necessário para considerar o conceito de justiça a partir de seu caráter procedimental não significa, porém, que esse conceito seja tributário de uma ideia mais ampla de bem, simplesmente porque as condições de existência dos consensos axiológicos não mais existem. Mesmo os tais hiperbens, que não se deixam confundir com preferências subjetivas porque fundamentam as avaliações fortes em questões de justiça, não parecem adequados a Habermas para explicar a conduta exigida dos agentes em um quadro social pós-tradicional.

A insistência de Taylor na presença dos *hiperbens* nas modernas concepções de justiça vincula-se ao problema da motivação moral que a cisão entre o justo e o bem traz para a explicação das razões que um indivíduo possui para agir de acordo com as normas. Para ele, não há como explicar essa motivação sem apelar para um vínculo entre as normas e os bens superiores que elas expressam. Habermas posiciona-se resignadamente quanto a isso, afirmando que uma ética assentada em bases pós-metafísicas restringe-se a

¹⁴⁷ HABERMAS, 2004a, p. 296.

explicar e reconstruir o ponto de vista moral e fundamentar sua validade, ficando a cargo dos próprios indivíduos e de seu processo de socialização as decisões concretas que têm de tomar diante dos problemas morais: “As disposições para a actuação responsável dependem dos processos de socialização e das formações de identidade mais ou menos bem sucedidas. Uma identidade não se forma, porém, através de argumentos.”¹⁴⁸

A força de obrigação que as moralidades tradicionais estabeleciam entre os juízos morais e o comportamento dos agentes devia-se a sua fundamentação numa totalidade ética que se enfraqueceu, segundo Habermas, com a diferenciação social causada pela nova forma de organização das pessoas e dos recursos materiais disponíveis. Se antes os papéis sociais eram distribuídos no interior de uma totalidade que conferia sentido a vida de cada um, na modernidade essa totalidade se fragmenta e exige que os critérios de avaliação moral ultrapassem as concepções que antes os esgotavam.

Novamente, o diagnóstico habermasiano pressupõe um tipo de socialização capaz de fornecer os instrumentos para a constituição de uma forma de vida que racionaliza as questões morais e as concebe em termos universais. Instrumentos como a educação laica no interior de uma sociedade de carácter democrático e lutas sociais vigilantes em relação à inclusão de todos nos discursos práticos. Nas próprias palavras de Habermas, há uma correspondência entre a moral universalista e determinadas práticas de socialização:

É correcto, então, afirmar-se: toda a moral universalista assenta em formas de vida *correspondentes*. É necessário que exista uma certa harmonia entre esta moral universalista e as práticas de socialização e educação, que se constroem no controlo da consciência fortemente

¹⁴⁸ HABERMAS, 1999, p. 93.

interiorizado e que promovem identidades individuais relativamente abstractas. Uma moral universalista necessita também de uma certa harmonia com aquelas instituições políticas e sociais, nas quais já estão incorporadas concepções jurídicas e morais pós-convencionais.¹⁴⁹

Como é possível negar, diante dessa afirmação, que a ética do discurso e sua valiosa prioridade do justo sobre o bem pressupõem um conjunto de bens – ou um *hiperbem* – que estão antes da ideia de justiça como procedimento e da imparcialidade do ponto de vista moral? Para William Rehg, é preciso admitir que a ética do discurso pressupõe e valoriza a cooperação social que se baseia no entendimento mútuo, “mas este valor não é apenas uma concepção do bem ao lado de outra qualquer alternativa viável. Antes, a afirmação deste valor faz da solidariedade tão básica ao ser humano que negá-la é fazer oposição à própria racionalidade.”¹⁵⁰

A tese de Rehg, que não teremos condições de detalhar neste espaço, aponta para uma mediação entre a defesa da imparcialidade do ponto de vista moral, por Habermas, e a possível constituição da ética do discurso por noções de bem presentes nas exigências do agir comunicativo, como sugerido por Taylor. Em nossa interpretação, a admissão de que elementos como a relação de justiça e solidariedade, a comunicação orientada ao entendimento, a formação intersubjetiva da vontade e a orientação dos discursos morais por pretensões de validade pressupõem um bem constitutivo não invalida as pretensões universalistas da ética do discurso. Seria antes uma contribuição para situá-la historicamente enquanto fruto de uma sociedade altamente racionalizada e diferenciada em que processos de instrumentalização das relações sociais convivem com a necessidade de encaminhamento de conflitos morais aos quais

¹⁴⁹ HABERMAS, 1999, p. 27.

¹⁵⁰ REHG, 1994, p. 8. Tradução nossa.

nem o modelo de racionalidade instrumental nem as reflexões de caráter teleológico podem dar um encaminhamento satisfatório.

No entanto, o mesmo provavelmente não pode ser dito em relação à tese da prioridade do justo sobre o bem, obrigando-nos a um aprofundamento quanto à possibilidade de que a existência de hiperbens na base da ética discursiva represente uma nova exigência teórica para a filosofia moral de Habermas. Embora saibamos que ele reafirma continuamente a distinção entre questões de justiça e questões de bem viver, as filiações histórico-sociais de sua ética permitem-nos avançar para uma nova relação, talvez não mais de prioridade, mas de complementaridade, entre o justo e o bem.

Certamente essa interpretação precisa ser confrontada cuidadosamente com os textos de Habermas, que continuam aparecendo numa velocidade considerável, mas entendemos que as tensões causadas pela defesa de uma ética deontológica, formal e universal como a do filósofo alemão devam ser cada vez mais exploradas em busca de um maior esclarecimento de suas teses.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O estudo da prioridade do justo sobre o bem na ética do discurso exigiu que compreendêssemos a filosofia moral de Habermas a partir de sua fundamentação teórica feita no contexto da filosofia da linguagem contemporânea, o que nos levou à primeira particularidade de sua ética, o caráter intersubjetivo da fundamentação das normas morais. Através do estabelecimento de um princípio de argumentação moral (U), compreendemos que a ética do discurso assume a tarefa de mostrar a possibilidade de um acordo objetivo acerca das normas, o que nos levou ao aspecto cognitivista, deontológico, formal e universalista da filosofia moral de Habermas. Herdados da filosofia de Kant, tais aspectos foram reformulados a partir do paradigma da linguagem e estabelecidos sempre com referência ao agir orientado ao entendimento mútuo, para que a ética do discurso pudesse se desviar das objeções ao formalismo insensível ao contexto da ética kantiana.

Sua reformulação dos princípios da ética de Kant inclui também a prioridade do justo sobre o bem nas questões de avaliação moral, prioridade que significa a concentração da moralidade sobre questões que podem ser decididas racionalmente através de um processo de formação imparcial da vontade

orientada pelo ponto de vista moral. A defesa dessa prioridade faz uso da diferença entre questões éticas – relativas à autocompreensão de sujeitos e grupos sobre a boa vida – e questões morais – concernentes ao estabelecimento e justificação de normas de conduta válidas para todos os participantes de um discurso.

O caráter formal de sua proposta fez com que Habermas sofresse objeções de todo tipo, sendo aqui selecionadas aquelas que se dirigiram contra a prioridade do justo sobre o bem, críticas representadas – mas de modo algum esgotadas – por Charles Taylor e Alasdair MacIntyre. No contexto do debate entre Liberalismo e Comunitarismo e das discussões entre éticas teleológicas e deontológicas, ambos chamaram a atenção para o caráter historicamente situado de qualquer formulação sobre princípios de justiça, o que colocaria em xeque a pretensão universalista e o formalismo da ética discursiva. E, principalmente, pudemos ver que ambos os autores consideram que qualquer concepção sobre o que é justo em relação a questões morais só pode ser definida a partir de uma anterior concepção de bem, o que inverteria a prioridade defendida por Habermas.

As respostas de Habermas a esses autores apelaram para as exigências que as sociedades pós-tradicionais lançaram para a filosofia moral, já que as formas tradicionais de legitimação das normas morais, geralmente associadas à autoridade da tradição e às convicções religiosas, perderam sua validade absoluta e passaram a exigir formas secularizadas de fundamentação das normas. Assim, seria necessário, para preservar a racionalidade das discussões morais e a inclusão de todos os interessados no discurso prático, garantir o tratamento imparcial, formal e pós-metafísico das questões morais, sem vinculá-

las a concepções de boa vida ou às ideias de felicidade características das éticas teleológicas.

No entanto, algumas exigências envolvidas na defesa da prioridade do justo sobre o bem, como a igual consideração de todos os sujeitos enquanto membros de uma comunidade de comunicação, fazem permanecer as suspeitas de que a ética do discurso é, ela mesma, orientada pela concepção de um bem superior, que seria o valor da cooperação social caracterizada no agir comunicativo. Uma análise dessa possível determinação é feita por William Rehg, que não isenta a ética do discurso de uma concepção subjacente de bem, mas confere a esse bem um caráter especial, incontornável.

Podemos dizer que as críticas à tese da prioridade defendida por Habermas possuem o mérito, nada pequeno, de mostrar que o nível de abstração exigido para a separação entre ética e moral e a prioridade do justo sobre o bem precisam de um conjunto de condições sociais específicas para se desenvolverem – as sociedades democráticas, secularizadas e diferenciadas funcionalmente. Embora não pareça representar a dissolução da pretensão universalista dos juízos morais fundamentados discursivamente, o reconhecimento dessa vinculação histórica da ética discursiva é importante para o melhor esclarecimento quanto às filiações político-morais dessa filosofia, o que não deve ser perdido de vista.

Por outro lado, essas críticas parecem não conseguir mostrar que a prioridade do bem sobre o justo tenha condições de conferir a racionalidade necessária para o tratamento imparcial dos conflitos morais nos quais não se queira apelar para a violência, para a autoridade ou para a conversão aos padrões culturais de uma parte do debate a outra. Pois elas não conseguem

explicar como seria o procedimento de definição da concepção de bem mais valiosa para uma sociedade caracterizada pelo pluralismo de valores e crenças e pela diferenciação de esferas como a ciência, a moral, o direito, a arte e a religião, cada uma com suas próprias formas de fundamentação. Nessas condições, não se demonstrou de que modo a fundação de normas morais e instituições político-jurídicas em concepções de bem seria um empreendimento capaz de abrigar o pluralismo incontornável de nosso tempo.

No entanto, não podemos ignorar que determinadas questões presentes no debate ético atual, com as quais Habermas se preocupa de modo especial, lançam novos desafios à distinção entre questões morais e questões éticas. Na obra *O Futuro da Natureza Humana* (2001), identifica-se um ponto em que a chamada moderação justificada, o modo de definição pós-metafísica de uma vida ética, encontra seus limites e se vê obrigada a tomar posição acerca de conteúdos das escolhas a serem feitas. Esses limites são postos pelos avanços das ciências biológicas na manipulação dos elementos constitutivos da vida humana. Na medida em que se desvanece a “fronteira entre a natureza que ‘somos’ e a disposição orgânica que ‘damos’ a nós mesmos”¹⁵¹, somos exigidos a tomar uma posição sobre a forma com que lidaremos com esses processos.

Mesmo se decidirmos que as intervenções possíveis de serem feitas no genoma humano são questões que precisam ser reguladas normativamente, ao invés de as tratarmos como questões de preferências sujeitas à arbitrariedade dos indivíduos que detêm o poder de manipulação, ainda assim permanecem questões sobre como interpretamos a liberdade. Seja a liberdade dos manipuladores para agir, seja a liberdade dos indivíduos produzidos pela

¹⁵¹ HABERMAS, 2004b, p. 17.

manipulação, as respostas que se exigem da filosofia têm cada vez mais relação com a “vida correta”, demandando uma profunda reflexão sobre os conceitos de vida, dignidade humana e autocompreensão ética.

Este é um caminho importante a ser seguido para acompanhar o desenvolvimento da ética discursiva e analisar o impacto dessas questões sobre suas pressuposições fundamentais. É importante investigar se desafios como as implicações da manipulação de seres humanos serão absorvidos pela teoria moral abrangente de Habermas ou exigirão dela uma radical transformação em direção às questões de bem viver que parecem implicadas nas decisões que somos obrigados a tomar diante da necessidade urgente de ressignificar conceitos basilares do nosso vocabulário moral.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. **Religião e Modernidade em Habermas**. São Paulo: Loyola, 1996.

_____. Uma questão de justiça: Habermas, Rawls e MacIntyre. In: FELIPE, Sônia T. **Justiça como Equidade**. Fundamentação e interlocuções polêmicas (Kant, Rawls, Habermas). Florianópolis: Insular, 1998.

_____. A prioridade do justo sobre o bem no liberalismo político e na teoria discursiva. In: OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de; SOUZA, Draiton Gonzaga de. (Orgs.) **Justiça e Política: Homenagem a Otfried Höffe**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003a.

_____. Teoria discursiva e o princípio da neutralidade. In: ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite; BARBOSA, Ricardo José Corrêa. (Orgs.) **Filosofia Prática e Modernidade**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2003b.

ARAÚJO, Paulo Roberto M. de. **Charles Taylor: para uma política do reconhecimento**. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

AUSTIN, John L. **How to do Things With Words**. London: Oxford University Press, 1962.

BAYNES, Kenneth. The Liberal-Communitarian Controversy and Communicative Ethics. In: RASMUNSEN, David. (Ed.) **Universalism vs. Contextualism**. Cambridge-Mass.: MIT Press, 1990.

BENHABIB, Seyla. Afterword. Communicative Ethics and Current Controversies in Practical Philosophy. In: BENHABIB, Seyla & DALLMAYR, Fred (Ed.) **The Communicative Ethics Controversy**. Cambridge-Mass.: MIT Press, 1990.

CARVALHO, Helder Buenos Aires de. **Tradição e Racionalidade na filosofia moral de Alasdair MacIntyre**. São Paulo: Unimarco Editora, 1999.

CHEDIAK, Karla A. O problema da falácia naturalista para o projeto de uma ética evolucionista. **Kriterion**. Belo Horizonte, nº 113, Jun/ 2006, p. 147-157.

COSTA, Sérgio; WERLE, Denilson Luís. Universalismo e Contextualismo: Rawls e os comunitaristas. In: FELIPE, Sônia T. **Justiça como Equidade**. Fundamentação e interlocuções polêmicas (Kant, Rawls, Habermas). Florianópolis: Insular, 1998.

DUTRA, Delamar Volpato. **Kant e Habermas: a reformulação discursiva da moral kantiana**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

_____. A racionalidade comunicativa ou a pragmática universal. In: **Razão e consenso em Habermas**. 2ed. Florianópolis, Editora da UFSC, 2005.

FERRARA, Alessandro. Universalisms: procedural, contextualist and prudential. In: RASMUNSEN, David. (Ed.) **Universalism vs. Contextualism**. Cambridge-Mass.: MIT Press, 1990.

FREITAG, Bárbara. **Itinerários de Antígona: a questão da moralidade**. Campinas-SP: Papyrus, 1992.

HABERMAS, Jürgen. O que é a Pragmática Universal? In: **Racionalidade e Comunicação**. Tradução de Paulo Rodrigues. Lisboa: Edições 70, s/d. [1976].

_____. **Consciência moral e agir comunicativo**. Tradução de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989. [1983]

HABERMAS, Jürgen. A unidade da razão na multiplicidade de suas vozes. In: **Pensamento Pós-Metafísico**. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990. [1988]

_____. **Direito e Democracia**: entre facticidade e validade. Volumes I e II. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. [1992]

_____. **Comentários à Ética do Discurso**. Tradução de Gilda Lopes Encarnação. Lisboa: Instituto Piaget, 1999. [1991]

_____. **A Inclusão do Outro**. Estudos de Teoria Política. Tradução de George Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Edições Loyola, 2002. [1996]

_____. **Verdade e Justificação**. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2004a. [1999]

_____. **O Futuro da Natureza Humana**: a caminho de uma eugenia liberal? Tradução de Karina Jannini. Revisão da Tradução: Eurides Avance de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 2004b. [2001]

_____. **A ética da discussão e a questão da verdade**. 2ed. Tradução de Marcelo B. Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2007a. [2003]

_____. **Entre Naturalismo e Religião**. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007b. [2005]

HUME, David. **Tratado da Natureza Humana**. Trad. de Débora Danowski. São Paulo: Editora da UNESP; Imprensa Oficial do Estado, 2001.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Prática**. Lisboa: Edições 70, 1997. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1997.

KEINERT, Maurício C.; HULSHOLF, Monique; MELO, Rúrion S. Diferenciação e complementaridade entre direito e moral. In: NOBRE, Marcos; TERRA, Ricardo. **Direito e Democracia: um guia de leitura de Habermas**. São Paulo. Malheiros Editores, 2008. pp. 73-90.

KUKATHAS, Chandran & PETIT, Philip. **Rawls: “Uma Teoria da Justiça” e seus críticos**. Tradução de Maria Carvalho. Lisboa: Gradiva, 1995.

LANGLOIS, Luc. Discurso moral e discurso ético segundo Habermas: uma distinção fundada? In: ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite; BARBOSA, Ricardo José Corrêa. (Orgs.) **Filosofia Prática e Modernidade**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2003. p. 53-72.

LARMORE, Charles. **The Morals of Modernity**. Cambridge-UK: Cambridge University Press, 1996.

LUTHER, Timothy C. **Hegel’s Critique of Modernity**. Reconciling Individual Freedom and the Community. London: Lexington Books, 2009.

MACINTYRE, Alasdair. **Depois da Virtude**. Um estudo em teoria moral. Tradução de Jussara Simões. Revisão técnica de Helder Buenos Aires de Carvalho. Bauru-SP: EDUSC, 2001.

_____. **Justiça de Quem? Qual Racionalidade?** 3ed. Tradução de Marcelo Pimenta. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

McCARTHY, Thomas. Fundamentos: una teoría de la comunicación. In: **La Teoría Crítica de Jürgen Habermas**. 3ed. Tradução de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Editorial Tecnos, 1995.

MOON, J. Donald. Practical discourse and communicative ethics. In: WHITE, Stephen K. (Org.) **The Cambridge Companion to Habermas**. New York: Cambridge University Press, 1995.

MOORE, George Edward. **Principia Ethica**. Trad. Márcio Pugliesi e Divaldo R. de Meira. São Paulo: Ícone, 1998.

MULHALL, Stephen & SWIFT, Adam. **Liberals and Communitarians**. 2nd. edition. Oxford: Blackwell Publishing, 1996.

NOBRE, Marcos. Introdução. In: NOBRE, Marcos; TERRA, Ricardo. **Direito e Democracia: um guia de leitura de Habermas**. São Paulo. Malheiros Editores, 2008. pp. 15-35.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Reviravolta Lingüístico-Pragmática na Filosofia Contemporânea**. São Paulo: Loyola, 1996.

RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça**. Tradução de Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

_____. **O Liberalismo Político**. Tradução de Dinah de Azevedo Abreu. Revisão da tradução: Álvaro De Vita. São Paulo: Editora Ática, 2000.

REHG, William. **Insight and Solidarity: A Study in Discourse Ethics of Jürgen Habermas**. Berkeley and London: University of California Press, 1994.

TAYLOR, Charles. **Sources of the Self. The Making of Modern Identity**. Cambridge-Mass: Cambridge University Press, 1989.

_____. The Politics of Recognition. In: GUTMANN, Amy (Ed.) **Multiculturalism and “The Politics of Recognition”**. Princeton: Princeton University Press, 1992.

_____. Propósitos entrelaçados: o debate liberal-comunitário. In: **Argumentos filosóficos**. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Loyola, 2000.

VELASCO, Marina. **Ética do Discurso: Apel ou Habermas?** Rio de Janeiro: FAPERJ/ Mauad Editora, 2001.

WELLMER, Albrecht. Ethics and Dialogue. In: **The Persistence of Modernity. Essays on Aesthetics, Ethics, and Postmodernism**. Cambridge-Mass: MIT Press, 1991.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Philosophical Investigations**. Translated by G. E. M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell, 1958.