

ANGELO VITÓRIO CENCI

**A CONTROVÉRSIA ENTRE HABERMAS E APEL ACERCA DA
RELAÇÃO ENTRE MORAL E RAZÃO PRÁTICA NA ÉTICA DO
DISCURSO**

**Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de
Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
da Universidade Estadual de Campinas sob a orientação
do Prof. Dr. Marcos Nobre.**

**Este exemplar corresponde à redação final
da Tese defendida e aprovada pela
Comissão Julgadora em 28/08/2006.**

BANCA

Prof. Dr. Marcos Nobre (Orientador)

Prof. Dr. Manfredo Araújo de Oliveira (membro)

Prof. Dr. Oswaldo Giacóia Júnior (membro)

Prof. Dr. Ricardo Terra (membro)

Prof. Dr. Luiz Repa (membro)

Prof. Dr. Marcos Lutz Müller (suplente)

Profa. Dra. Yara Adário Frateschi (suplente)

Profa. Dra. Fátima Regina Rodrigues Évora (suplente)

CAMPINAS, AGOSTO DE 2006

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP**

C332c **Cenci, Angelo Vitório**
A controvérsia entre Habermas e Apel acerca da relação entre moral e razão prática na ética do discurso / Angelo Vitório Cenci.
- - Campinas, SP : [s. n.], 2006.

Orientador: Marcos Nobre.
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Habermas, Jurgen, 1929-. 2. Apel, Karl-Otto, 1922.
3. Ética. 4. Razão. 5. Responsabilidade. 6. Pragmática. 7. Direito.
I. Nobre, Marcos. II. Universidade Estadual de Campinas.
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

(cc/ifch)

Título em inglês: The controversy between Habermas and Apel regarding the relation between moral and practical reason in discourse ethics.

Palavras – chave em inglês (Keywords): Ethics.
Reason.
Responsability.
Pragmatics.
Law.

Área de concentração : Filosofia.

Titulação : Doutor em Filosofia.

Banca examinadora : Marcos Nobre, Manfredo Araújo de Oliveira, Ricardo Terra, Luiz Repa, Oswaldo Giacóia Júnior.

Data da defesa : 28-08-2006.

Programa de Pós-Graduação :- Filosofia

RESUMO

Neste trabalho investiga-se o modo como a relação entre moral e razão prática é tratada nos programas da ética do discurso de Habermas e Apel. Defende-se a hipótese de que as controvérsias existentes entre Habermas e Apel acerca da ética do discurso se devem ao modo diferenciado como a esfera da moral do discurso vai ser tematizada no programa de cada autor e que o modo distinto de eles conceberem o conceito de razão prática resultará de tal diferença. As respostas dadas a essa problemática acerca da esfera própria da moral redundarão em dois programas da ética do discurso, que progressivamente vão se distanciando de suas raízes comuns e que irão, ao final, projetar duas concepções de razão prática bastante distintas e, em grande medida, inconciliáveis, de modo a parecer impossível reuni-las sob uma mesma rubrica. Assim, em razão da diferença existente no programa inicial de cada autor entre a formulação de uma noção mais estreita de moral – deontológica, como a defende Habermas – ou mais ampla – deontológico-teleológica, como o propõe Apel – ter-se-á como consequência que, para Habermas, a moral e a razão prática ficarão situadas dentro de uma teoria ou filosofia do discurso e a razão prática não poderá ser compreendida em sentido moral; em Apel, ambas as esferas ficarão situadas dentro da própria ética do discurso, de modo que a moral ocupará a parte A e a esfera da razão prática a parte B – teleológica – e será compreendida em sentido moral.

Palavras-chave: ética; razão; responsabilidade; pragmática; direito.

ABSTRACT

This work aims at investigating how the relation between moral and practical reason is approached in the programs of discourse ethics by Habermas and Apel. Attempts are made to defend the hypothesis that the controversy between Habermas and Apel regarding discourse ethics results from the different ways the moral sphere of the moral of discourse is dealt with in each author's program and that the distinct ways they conceive the concept of practical reason results from such difference. The answers given to the problematic of the moral sphere will lead to two programs of discourse ethics that gradually depart from their common roots and, in the end, project two quite distinct conceptions of practical reason which, on a larger scale, become irreconcilable, so that it seems impossible to classify them under the same rubric. Thus, due to the differences noticed in each author's initial program regarding the formulation of a narrower notion of moral – deontological, as defended by Habermas – or broader – deontological-teleological, as proposed by Apel – the consequence is that, for Habermas, moral and practical reason shall be placed within a theory or philosophy of discourse and the practical reason cannot be understood in a moral sense; for Apel, both spheres shall be placed within discourse ethics so that moral is on part A and the sphere of practical reason on part B – teleological – and shall be understood in a moral sense.

Key words: ethics; reason; responsibility; pragmatics; law.

AGRADECIMENTOS

A realização deste trabalho não teria sido possível sem o apoio prestado prof. Dr. Marcos Nobre e sua orientação sempre perspicaz e estimuladora. A ele devo também o acolhimento na UNICAMP.

Agradeço aos professores Drs. Ricardo Terra e Luiz Sérgio Repa pelas observações e contribuições feitas quando da banca de qualificação do trabalho.

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UNICAMP, pelo ambiente acadêmico oferecido e pelas condições propiciadas para a realização do curso de doutorado.

Aos colegas da UNICAMP, especialmente a Clodomiro Banwart Júnior, Felipe Gonçalves Silva, José Rodrigo Rodriguez, Jorge Lubenow e Erika Ribeiro.

À Secretaria do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UNICAMP, em especial a Rogério Ribeiro, pelo apoio sempre eficiente e gentil.

À Universidade de Passo Fundo, pelo apoio institucional.

Aos colegas do curso de Filosofia da UPF Cláudio Dalbosco, Altair Fávero, Gerson Trombetta, Edison Casagrande, Márcio Soares, Elli Benincá e Eldon Mühl.

À Cláudia.

SUMÁRIO

Abreviaturas	13
Introdução	15
 PARTE I: O PROGRAMA INAUGURAL DA ÉTICA DO DISCURSO DE KARL-OTTO APEL	 23
1 A situação paradoxal da ética contemporânea e a necessidade de um modelo de fundamentação filosófica última	27
1.1 O diagnóstico acerca do paradoxo da atual situação da ética.....	27
1.2 O modelo de fundamentação filosófica última.....	35
1.2.1 A crítica à posição falibilista do racionalismo crítico	35
1.2.2 O modelo apeliano de prova de pressupostos.....	40
1.2.3 Os pressupostos inevitáveis da argumentação.....	47
2 A fundamentação da ética do discurso e a introdução de uma dimensão teleológica no seu programa	53
2.1 A fundamentação da ética do discurso	53
2.1.1 Da ética da ciência à ética do discurso	53
2.1.2 O princípio moral fundamental e suas pressuposições.....	55
2.1.3 A fundamentação do princípio moral	58
2.2 O problema da exigibilidade: a ética do discurso como ética da responsabilidade.....	64
 PARTE II: O PROGRAMA HABERMASIANO DE FUNDAMENTAÇÃO DA ÉTICA DO DISCURSO	 71
3 Os pressupostos da ética do discurso extraídos da teoria da ação comunicativa	75
3.1 A teoria da ação habermasiana: os tipos de ações e o conceito de agir comunicativo.....	75
3.2 A pragmática formal e a tese do parasitismo.....	79

3.3 Entendimento e acordo comunicativo	83
3.4 O significado de entender um ato de fala: condições que um acordo comunicativo tem de satisfazer para cumprir funções de coordenação da ação	86
4 A fundamentação habermasiana do princípio (U)	93
4.1 A especificidade das proposições normativas	94
4.2 O princípio de universalização habermasiano	98
4.3 A versão habermasiana do argumento pragmático transcendental e a fundamentação de (U)	103
4.3.1 O papel da fundamentação pragmático-transcendental da ética.....	103
4.3.2 A reformulação do argumento pragmático-transcendental de Apel.....	105
4.3.3 A versão habermasiana do argumento pragmático-transcendental e a “dedução” do princípio (U)	111
PARTE III: A NOVA ARQUITETÔNICA APELIANA DAS PARTES A E B DA ÉTICA DO DISCURSO	119
5 A arquitetura apeliana das partes A e B da ética do discurso	123
5.1 Razões para a formulação da arquitetura das partes A e B	123
5.2 A arquitetura das partes A e B da ética do discurso	128
5.3 O princípio (C) e a dimensão teleológica da variante apeliana da ética do discurso	136
5.4 A aplicação como problema acerca da realização das condições de aplicação da ética do discurso.....	143
PARTE IV: A MORAL DO DISCURSO E A DIFERENCIAÇÃO HABERMASIANA DOS DISCURSOS DA RAZÃO PRÁTICA	153
6 A diferenciação habermasiana dos discursos da razão prática e a relação entre a moral e o direito.....	157
6.1 A crítica de Habermas à arquitetura apeliana das partes A e B	157
6.2 A reformulação habermasiana do conceito de razão prática	162
6.3 O princípio do discurso neutro em relação à moral e ao direito.....	169
6.4 Co-originariedade e complementariedade entre moral e direito	176
7 Os <i>déficits</i> da moral em relação ao direito e o problema da aplicação como adequação.....	183
7.1 Os <i>déficits</i> da moral em relação ao direito e o problema da exigibilidade do seguimento dos juízos morais.....	183
7.2 A aplicação como adequação	193

7.2.1 A aplicação entendida em perspectiva pós-convencional	196
7.2.2 A distinção entre fundamentação e aplicação e a crítica a Kant	197
7.2.3 O princípio de adequação	201
PARTE V: A RADICALIZAÇÃO PRAGMÁTICO-TRANSCENDENTAL DA ARQUITETÔNICA APELIANA DA ÉTICA DO DISCURSO.....	207
8 Dissolução da ética do discurso? Diferenciação discursiva <i>versus</i> ampliação pragmático- transcendental da ética do discurso	211
8.1 Princípio do discurso moralmente neutro <i>versus</i> princípio primordial do discurso	211
8.2 Acerca da complementaridade entre moral e direito: o problema da obrigação moral.....	219
8.2.1 O problema da complementação da fraqueza da motivação da moral mediante o direito	219
8.2.2 O problema da imputabilidade das obrigações situado a partir da ética do discurso enquanto ética da responsabilidade	222
8.3 A ampliação apeliana do conceito de responsabilidade	225
8.3.1 O <i>a priori</i> situacional da ética do discurso e a necessidade das partes A e B da fundamentação.....	225
8.3.2 Um conceito ampliado de responsabilidade: a co-responsabilidade referida à história ..	228
8.4 A relação da ética do discurso com o direito e o problema da justificação ética da coerção do Estado de direito	232
Conclusão	239
Referências bibliográficas.....	243

ABREVIATURAS

Abreviaturas utilizadas para as obras de Karl-Otto Apel:

AUF – *Auflösung der Diskursethik?*

DED – *Dissolução da ética do discurso?*

DR1 – *Discussion et responsabilité 1.*

DR2 – *Discussion et responsabilité 2.*

DV – *Diskurs und Verantwortung.*

EDC – *Etica della comunicazione .*

EE (1980) 1986 – *Necesidad, dificultad y posibilidad de una fundamentación filosófica de la ética en la época de la ciencia.*

EE (1982) 1986 – *Es la ética de la comunidad de comunicación una utopia? Acerca de la relación entre ética, utopia y crítica de la utopia.*

EE (1983) 1986 – *Es posible distinguir la razón ética de la racionalidad estratégico-teleológica?*

EE (1984) 1986 – *El problema de una teoría filosófica de los tipos de racionalidad.*

FTF – *Falibilismo, teoria consensual de la verdad y fundamentación última.*

FKL – *Fallibilismus, Konsenstheorie der Wahrheit und Letzbegründung.*

FNT – *Fondazione normativa della 'teoria critica'.*

GRE – *Grenzen der Diskursethik?*

LED – *Limites de la ética discursiva?*

LLH – *Le logos propre au langage humain.*

NBK – *Normative Begründung der "Kritischen Theorie".*

PJP – *A ética do discurso diante da problemática jurídica e política.*

PRP – *Diskursethik vor der Problematik von Recht und Politik.*

PFF – *El problema de la fundamentación filosófica última desde una pragmática trascendental del lenguaje.*

SH – *La situation de l'homme comme problème étique.*

SM – *Die Situation des Menschen als etisches Problem.*

TED – *Teoria de la verdad y ética del discurso.*

TF I – *La transformación de la filosofía. v.I.*

TF II – *La transformación de la filosofía. v.II.*

TPh I – *Transformation der Philosophie. Bd 1.*

TPh II – *Transformation der Philosophie. Bd 2.*

Abreviaturas utilizadas para as obras de Jürgen Habermas:

AD – *Zur Architektonik der Diskursdifferenzierung.*
AED – *Aclaraciones a la ética del discurso.*
CMA – *Consciência moral e agir comunicativo.*
DD1 – *Direito e democracia I.*
DD2 – *Dreito e democracia II.*
DFM – *Discurso filosófico da modernidade*
DnR – *Die nachholende Revolution.*
EA – *Die Einbeziehung des Anderen.*
EBk – *Erläuterungen zum Begriff des kommunikativen Handelns.*
EDE – *Erläuterungen zur Diskusethik.*
EP – *Ensayos políticos.*
FG – *Fakzität und Geltung.*
IO – *A inclusão do outro.*
MkH – *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln.*
ND – *Nachmetaphysisches Denken.*
NRI – *La necesidad de revisión de la izquierda.*
OCA – *Observaciones sobre el concepto de acción comunicativa.*
PDM – *Der Philosophische Diskurs der Moderne.*
PPM – *Pensamento pós-metafísico.*
PU – *Qué significa pragmática universal?*
RE – *Replik und Einwände.*
RO – *Réplica a objeciones.*
TAC I – *Teoria de la acción comunicativa (V.1).*
TAC II – *Teoria de la acción comunicativa (V.2).*
TkH 1 – *Theorie des kommunikativen Handelns (Bd 1)*
TkH 2 – *Theorie des kommunikativen Handelns (Bd 2)*
TV – *Teorias de la verdad.*
UP – *Was heisst Universalpragmatik?*
VJ – *Verdade e Justificação.*
WR – *Wahrheit und Rechtfertigung.*
WT – *Wahrheitstheorien.*

INTRODUÇÃO

O projeto de elaboração de uma ética do discurso começou a ser gestado por Jürgen Habermas e Karl-Otto Apel no período que antecedeu a publicação do texto programático deste último, de 1973, intitulado *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik*.¹ A trajetória de quase quatro décadas desse empreendimento intelectual é marcada por contribuições significativas no campo da filosofia moral, tais como o esforço de fundamentação da ética perante o ceticismo moral e a preocupação em mediar o princípio moral com a ação humana. Esse projeto de teoria moral possui a peculiaridade de ter sido construído a partir de um ponto de partida comum e mediante a interlocução sistemática entre seus dois fundadores. Esses aspectos e o fato de compartilharem idéias e problemas fundamentais no decorrer da trajetória da ética do discurso favoreceram para que Habermas e Apel fossem identificados com alguma frequência como defensores de um mesmo programa de filosofia moral. Tornou-se, assim, um certo lugar-comum avaliar os aspectos dissonantes entre eles como sendo apenas diferenças de ênfase. Entretanto, apesar das conhecidas afinidades intelectuais e do esforço comum de fundamentação de uma ética do discurso, um exame cuidadoso de seus textos revela divergências mais profundas. Estas se referem a problemas que vão muito além da colocação de acentos em diferentes aspectos de um projeto que, à primeira vista, percorreria uma trajetória linear desde seu início. Um olhar retrospectivo mais atento sobre o esforço teórico de cada um de seus dois fundadores permite identificar dissonâncias importantes nessa trajetória, de modo a não ser possível conceber o quadro teórico da ética do discurso como um referencial homogêneo.

¹ APEL, K.-O. *Transformation der Philosophie* Bd. II. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999, p.358-435.

A rigor, de uma forma mais ampla, as diferenças entre Habermas e Apel podem ser encontradas já em relação ao modo como cada um deles concebe seu respectivo projeto de filosofia. Quando se remonta à pragmática transcendental de Apel e à pragmática universal ou formal de Habermas, é possível notar que se constituem como projetos teóricos que partilham pontos e intenções em comum, mas que, ao mesmo tempo, se estruturam de modo distinto e com origens em contextos filosóficos diferentes. Por parte de Apel, sua filosofia é marcada, desde o início, pela questão central acerca de como transformar de modo pós-metafísico o ponto de partida filosófico-transcendental de Kant – a pergunta acerca das condições de possibilidade da validade do conhecimento – para superar a aporia em torno da incognoscibilidade da coisa em si e ajustá-lo ao nível da reflexão acerca de uma teoria crítica das ciências naturais e das ciências sociais. Dois impulsos teóricos foram decisivos para o programa apeliano de transformação da filosofia transcendental, os quais estão presentes em *Transformation der Philosophie*, de 1973. O primeiro pode ser identificado pelos programas de investigação levados adiante por meio de uma hermenêutica transcendental da linguagem e de uma antropologia transcendental do conhecimento que começaram a ser desenvolvidos no início da década de 60, tendo como principais interlocutores Heidegger e Wittgenstein. O segundo foi a obra de Peirce, juntamente com o segundo Wittgenstein.² O modelo proposto de filosofia e de fundamentação da ética é moldado, pois, pela transformação da filosofia transcendental de Kant a partir de um duplo prisma: histórico-hermenêutico e pragmático-semiótico.³

Por parte de Habermas, suas investigações filosóficas são pautadas pelo objetivo principal de “desenvolver a idéia de uma teoria da sociedade com intenção prática”.⁴ Seus interesses intelectuais orientam-se, inicialmente, pela preocupação em tematizar a relação entre teoria e práxis com base num prisma epistemológico. Habermas guia-se pelo propósito de elaborar uma crítica integral ao positivismo a partir do alcance obtido até então pelo problema já colocado por Kant acerca da possibilidade do conhecimento em geral. O aprofundamento dessa problemática perpassa os anos sessenta. Nas décadas de setenta e oitenta, o seu projeto de elaborar uma teoria da sociedade por meio de uma teoria do conhecimento dá lugar a uma teoria da ação comunicativa. A ética do discurso em seu programa de 1983 é situada a partir desse projeto e de

² APEL, K.-O. Autopercepción intelectual de um proceso historico: retrospectiva autobiográfica. In: *Anthropos*: Karl-Otto Apel: una ética del discurso o dialógica, Barcelona, n.183, mar./abr. 1999, p.15a ss.

³ APARISI, J. C. S. *Una brújula para la vida moral*: la idea de sujeto en la ética del discurso de Karl-Otto Apel. Granada: Comares, 2003.

⁴ HABERMAS, J. *Teoria y praxis*. Madrid: Tecnos, 1987, p.13.

sua aproximação ao modelo das denominadas ciências reconstrutivas. Isso não significa, no entanto, que anteriormente Habermas não tenha se ocupado com questões de teoria moral. Esboços preliminares do que virá a ser a ética do discurso já podem ser encontrados em *Arbeit und Interaktion*, de 1967, publicado em *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'* (1968), *Erkenntnis und Interesse* (1968), sobretudo o epílogo de 1973 desta obra e, principalmente, em *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* (1973).⁵ Na última parte deste livro Habermas já se ocupa explicitamente com questões de teoria moral, orientando-se ali – conforme ele próprio observará depois – por um “modelo de ‘interesses reprimidos suscetíveis de universalização’”.⁶ Trata-se, na verdade, do primeiro esboço do programa de uma moral universalista de princípios que será desenvolvido a partir do início da década de 80.

Com a apresentação deste programa, o projeto de uma ética do discurso, desenvolvido inicialmente com base numa perspectiva geral comum e orientado até então de modo mais sistemático pelo programa de Apel, também sofrerá modificações significativas.⁷ O programa de Habermas tomará por base uma teoria da ação comunicativa e uma concepção pragmático-formal do significado. Ele não se estrutura, pois, mediante o projeto de uma transformação da filosofia transcendental de Kant e uma pragmática transcendental, como o fizera Apel. Seu programa será situado a partir de uma concepção de filosofia que se aproxima das ciências reconstrutivas e incorporará uma perspectiva falibilista e um modelo transcendental fraco de fundamentação, ao invés de uma fundamentação última, embora, como almejado por Apel, de caráter não-metafísico. Isso lhe possibilita reformular o argumento pragmático-transcendental de Apel e, diferentemente do que ocorre no programa deste, os pressupostos da argumentação não possuem um teor normativo-moral, mas apenas normativo. Por conseguinte, o conceito habermasiano de

⁵ HABERMAS, J. [1967] *Arbeit und Interaktion*. In: *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968, p.20; Trad. Trabalho e interação. In: *Técnica e ciência como ideologia*. Lisboa: Edições 70, 1994, p.20-21; [1968] *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, p.403. Trad. *Conhecimento e interesse*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987 (posfácio de 1973, p.346-7) e [1973] *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, p.140-152. Trad. *Crise de legitimação no capitalismo tardio*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1980, p.130-140. Na mesma obra Habermas já faz referência ao texto de Apel *Das apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik*. In: *Transformation der Philosophie*. Bd. 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973.

⁶ HABERMAS, J. [1990] *Die nachholende Revolution* – Kleine Politische Schriften VII. Frankfurt am Main: Suhrkamp, p.115. Trad. Esp. *La necesidad de revisión de la izquierda*. 2 ed. Madrid: Tecnos, 1996, p.164.

⁷ Isso ocorre sobretudo mediante *Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm*. In: HABERMAS, J. *Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983. São significativos desse período também os trabalhos *Die Philosophie als Platzhalter und Interpret* e *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, que compõem esta mesma obra, bem como *Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?* (1986) e *Was macht eine Lebensform rational?* (1984), reunidos depois em *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.

discurso não é impregnado de modo moral-normativo, como também não o será posteriormente.⁸ Também o princípio moral (U) assume uma feição distinta da norma moral fundamental apeliana. Em seu caráter formal, constitui-se numa regra de argumentação sem vincular um dever moral em relação ao agir, deixando os conteúdos a encargo dos discursos reais. Porém, assim como Apel, Habermas também preocupar-se-á em fugir do risco de incorrer no rigorismo moral, de modo que (U) já traz consigo o princípio de uma ética da responsabilidade própria para a avaliação das conseqüências e dos efeitos colaterais oriundos das ações humanas coletivas. Esse problema permanece, então, circunscrito ao âmbito de uma moral deontológica, sem agregar a ela uma dimensão teleológica como o fizera Apel.⁹

A forma como Habermas elabora agora seu programa da ética do discurso traz consigo, portanto, modificações significativas em relação ao modo como Apel o apresentara até então. No centro das modificações introduzidas por Habermas com seu programa de fundamentação estão as especificações feitas por ele em torno de sua noção da moral do discurso, considerada a partir de “limites estreitos” e sob “enérgicas abstrações”, uma vez que se configura como moral especificamente deontológica. Com esta especificação Habermas concede, já na formulação de seu programa inicial, um âmbito mais estreito que Apel à esfera da moral do discurso e assenta a base para o desdobramento das divergências programáticas que se seguirão entre ele e Apel, a partir de então, no interior da ética discursiva.

Considerando a problemática aqui anunciada, defendemos a hipótese de que as controvérsias existentes entre Habermas e Apel acerca da ética do discurso se devem ao modo diferenciado como a esfera da moral é tematizada no programa de cada autor e que o modo distinto de conceberem o conceito de razão prática resulta de tal diferença. As respostas dadas a essa problemática acerca da esfera própria da moral redundarão em dois programas da ética do discurso que, progressivamente, vão se distanciando de suas raízes comuns e que, ao final, irão projetar duas concepções de razão prática bastante distintas e, em grande medida, inconciliáveis, de modo a parecer impossível reuni-las sob uma mesma rubrica. Assim, em razão da diferença

⁸ HABERMAS, J. *Faktizität und Geltung*: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.

⁹ Os programas de Habermas e Apel têm como ponto comum a filiação à perspectiva kantiana de uma moral deontológica, mas renovada em termos discursivos. No entanto, o modo de conceber esse deontologismo é diferenciado desde o início entre os dois fundadores da ética do discurso, uma vez que Apel, de modo distinto de Habermas, o assumirá com certas reservas e acrescentará à ética do discurso uma dimensão teleológica. Apel incorporará a sua ética uma teleologia moral procurando imprimir a esta a feição de uma estratégia moral, procurando evitar, no entanto, um telos substancial da vida boa.

existente no programa inicial de cada autor entre a formulação de uma noção mais estreita de moral – deontológica, como a defende Habermas – ou mais ampla – deontológico-teleológica, como o propõe Apel – ter-se-á como consequência, posteriormente, que, para Habermas, a moral e a razão prática ficarão situadas dentro de uma teoria ou filosofia do discurso e, esta última não poderá ser compreendida em sentido moral; em Apel, ambas as esferas ficarão situadas dentro da própria ética do discurso de modo que a moral ocupará a parte A e a esfera da razão prática, a parte B – teleológica –, sendo compreendida em sentido moral. Portanto, pretende-se mostrar que as controvérsias entre Habermas e Apel se originam do modo diferenciado de compreenderem, respectivamente, na ética do discurso, a esfera moral como deontológica ou deontológico-teleológica e, em decorrência, a razão prática como não prescritiva ou como razão prático-moral.

Essa problemática será apresentada em cinco partes. A primeira tem como função expor o programa inaugural da ética do discurso de Apel em suas dimensões fundamentais. Dividida em dois capítulos, volta-se inicialmente para a retomada do diagnóstico apeliano sobre a situação da ética contemporânea e o seu intuito de fundamentar racionalmente uma ética de cunho universalista [1]. O alvo prioritário de Apel aqui é, no diálogo com grandes correntes da filosofia contemporânea, o desenvolvimento de um modelo de fundamentação filosófica última e, particularmente, a fundamentação da ética do discurso. Porém, por ter consciência de tratar-se de uma ética formalista, ele se preocupa em fugir do risco de incorrer no rigorismo moral. Ocupa-se, então, com o problema da exigibilidade da ação moral, situando-o do prisma de uma ética da responsabilidade, e vincula, desse modo, uma dimensão teleológica à ética do discurso [2].

A segunda parte, também estruturada em dois capítulos, aborda o programa inicial da ética do discurso em sua versão habermasiana. Nela são retomados aspectos fundamentais da teoria da ação comunicativa de Habermas, uma vez que dali são extraídos os pressupostos de sua ética do discurso [3], e é apresentado o modo como esta é fundamentada [4]. A fundamentação do princípio moral habermasiano será exposta em três passos: o primeiro pretende explicitar a especificidade de uma pretensão de validade própria à esfera normativa, o segundo introduz (U) como princípio-ponte e o terceiro leva adiante a fundamentação propriamente dita de (U). Este último se constitui no passo mais importante para os propósitos deste trabalho, e é em torno dele que se configuram mais diretamente as divergências de Habermas com Apel, sobretudo ao defender um modelo de fundamentação mais fraco que o proposto pela pragmática transcendental e ao operar uma transformação do argumento pragmático-transcendental apeliano. Ao explicitar

seu modelo de fundamentação, Habermas, ao mesmo tempo, circunscreve sua moral como estritamente deontológica e, pois, configura-a de acordo com uma noção mais estreita que aquela proposta por Apel em seu programa original.

O programa da ética do discurso de Habermas formulado a partir de 1983 leva Apel a reagir com a elaboração de sua arquitetura das partes A e B da ética na segunda metade da década de 80. Essa problemática é reservada à terceira parte do texto e será desenvolvida num único capítulo [5]. O programa e as críticas de Habermas levam Apel a aprofundar e a detalhar determinados pontos de seu programa original, bem como a incorporar aspectos propostos por Habermas e, ao mesmo tempo, a estabelecer divergências importantes para com este. A arquitetura de Apel apresenta mudanças significativas também em relação ao formato de ambos os programas originais. É o caso da introdução das normas morais fundamentais de justiça, solidariedade e co-responsabilidade, da estruturação clara de uma dimensão teleológica guiada por um princípio de complementação como parte da arquitetura da ética do discurso e do desenvolvimento do problema da aplicação vinculado a ela. Pretende-se mostrar como Apel, ao estruturar agora seu programa em duas partes, formata arquitetonicamente os contornos do seu conceito da moral discursiva pretendendo atribuir-lhe uma dimensão mais ampla do que a de Habermas. O que marca esse momento da controvérsia é o fato de a ética do discurso apelianiana assumir claramente em seu programa um caráter deontológico-teleológico, extrapolando os “limites estreitos” configurados a esta por Habermas.

O passo seguinte é indicar como Habermas, já no começo da década de 90, recusa o modelo arquitetônico deontológico-teleológico das partes A e B da ética proposto por Apel e opera transformações importantes em relação ao seu programa de 1983. Além de divergir das novas especificações conferidas por Apel à ética do discurso, ele passa a situar a moral do discurso segundo a perspectiva de uma teoria ou filosofia do discurso estruturada mediante um princípio do discurso neutro em relação à moral e ao direito e por meio de uma diferenciação dos discursos da razão prática. Agora, a moral do discurso é situada como uma das regiões da teoria do discurso e é colocada como co-originária e complementar ao direito. Sua teoria do discurso se modifica abrindo espaço para uma teoria discursiva do direito, e o conceito de razão prática é reformulado nos moldes de um conceito de razão comunicativa, o qual não é prescritivo, ou seja, não é abarcado pela esfera moral. A razão prática, por não poder ser prescritiva, deve ser mais ampla que a esfera da moral. Esta parte do trabalho será desenvolvida com a apresentação do

programa de Habermas acerca da diferenciação dos discursos da razão prática e de sua diferenciação entre moral e direito [6], bem como da abordagem dos déficits da moral em relação ao direito e o problema da aplicação [7]. Este último é tematizado por Habermas com base no conceito de discurso de aplicação e de um princípio de adequação, não sendo hospedado numa parte B da ética, de caráter teleológico, como o fizera Apel. A moral discursiva é, pois, situada por Habermas dentro do quadro de uma teoria do discurso, a qual diferencia tipos de discursos dentro da esfera da razão prática, e a moral será claramente distinguida da razão prática, sem possuir primazia dentro desta.

Com essas novas formulações referentes à teoria do discurso de Habermas, sobretudo pela diferenciação dos discursos da razão prática e da introdução de um princípio do discurso neutro em relação à moral e ao direito, as divergências entre os dois programas da ética do discurso tornam-se programaticamente ainda mais complexas, a ponto de Apel especular acerca de uma possível “dissolução” do projeto de uma ética do discurso. Em contrapartida a Habermas, Apel aprofunda sua posição já apresentada anteriormente através da arquitetônica das partes A e B imprimindo, enfaticamente, um teor moral ao princípio do discurso – agora denominado de princípio primordial do discurso –, de modo que a esfera da razão prática é hospedada na parte B da ética e passa a ser definida ainda mais claramente em sentido moral. A resposta de Apel às mudanças introduzidas por Habermas é uma radicalização, em chave pragmático-transcendental, de sua posição contrastando à estratégia de “diferenciação dos discursos da razão prática” uma “ampliação pragmático-transcendental da ética do discurso”. Na última parte do texto, composta por um único capítulo [8], pretende-se mostrar que a estratégia de Apel é, então, confrontar o seu princípio primordial do discurso, de teor moral, com o princípio do discurso neutro em relação à moral e ao direito de Habermas. Isso leva Apel a retomar também o problema da obrigação moral e a ampliar seu conceito de ética da responsabilidade, bem como a tratar do problema da justificação ética da coerção do Estado de direito, diferenciando-se uma vez mais do programa habermasiano da ética do discurso.

PARTE I

**O PROGRAMA INAUGURAL DA ÉTICA DO
DISCURSO DE KARL-OTTO APEL**

Com seu programa inaugural da ética do discurso, Apel propõe-se a tarefa de fundamentar racionalmente uma ética do discurso e, para tal, procura invalidar, em disputa com correntes filosóficas contemporâneas, posições subjetivistas e cientificistas em relação à ética. Os temas presentes em tal programa recebem desdobramentos posteriores também em outros trabalhos, e a orientação imprimida por essa tarefa de seu programa original guia seus esforços até a metade da década de 80, quando sua variante da ética do discurso vai sofrer modificações.¹⁰ O programa original de Apel parte da constatação de que a ética encontra-se diante de um paradoxo, sobretudo se for considerada sua relação com a ciência no contexto da sociedade contemporânea, a qual é marcada pelas características de uma civilização técnico-científica. Por um lado, apresenta-se a necessidade premente de uma ética universal, principalmente em razão das consequências das ações humanas decorrentes de tal civilização. Por outro, a mesma racionalidade técnico-científica que provoca tal premência subtrai a legitimidade de uma ética universal uma vez que monopoliza os atributos de racionalidade e objetividade de tal modo que a esfera moral fica relegada ao âmbito privado das decisões subjetivas e irracionais. O diagnóstico apeliano sobre a situação da ética identifica, ao lado dessa postura cientificista, o predomínio da racionalidade estratégica – a qual dificulta a fundamentação de uma solidariedade de caráter interpessoal – e a combinação de existencialismo e positivismo presente nas duas grandes ideologias do século XX: a democracia liberal ocidental e o marxismo ortodoxo oriental.

O *leitmotiv* da tarefa assumida por Apel é o de mostrar não apenas a necessidade, mas também a possibilidade e a relevância de uma fundamentação filosófica última e, por conseguinte, também da ética.¹¹ Para tal, Apel tem de fazer frente a determinadas posturas presentes na filosofia contemporânea, as quais têm em comum a idéia da impossibilidade e,

¹⁰ Essas modificações serão apresentadas no capítulo 5 do presente trabalho.

¹¹ O esforço de Apel nessa tarefa de fundamentação é desenvolvido tendo sempre como base seu projeto maior de transformação da filosofia transcendental em diálogo estreito com as grandes correntes da filosofia contemporânea. Nessa perspectiva, estabelece uma interlocução crítico-reconstrutiva especialmente com Kant, Peirce, o segundo Wittgenstein, Heidegger e o próprio Habermas. De Kant, Apel adota o modelo de reflexão transcendental e de uma ética cognitivista, transformando sua filosofia transcendental através de Peirce. Com Peirce adota o conceito de comunidade de comunicação, porém o amplia com Mead da esfera da comunidade dos investigadores para *o apriori* da comunidade de comunicação real e ideal, ou seja, à humanidade. No segundo Wittgenstein Apel busca principalmente a tese da impossibilidade de uma linguagem privada e confere um caráter renovado – intersubjetivo e público – às evidências de certeza buscadas na tradição. Da tradição hermenêutica Apel herda, entre outros aspectos, a idéia heideggeriana de *abertura de sentido* baseada na compreensão do sujeito como um ser imerso na faticidade da existência, o *Dasein*. Por fim, em Habermas a referência principal para a interlocução é a pragmática universal. [A interlocução de Apel com estes autores e tradições é complexa e sua apresentação demandaria um esforço exaustivo, o qual extrapola os propósitos deste trabalho.](#)

conseqüentemente, o abandono de uma fundamentação filosófica última. A seu juízo, o problema está em tais posturas identificarem fundamentação com o modelo desta assumido pela metafísica ontológica tradicional e pela lógica da ciência e por não conseguirem dar conta ou, mesmo, de não reconhecerem a especificidade de uma racionalidade ética. Essa constatação leva Apel a desenvolver uma espécie de diagnóstico da situação atual da ética, e sua principal constatação é de que as posições filosóficas aí inscritas não conseguem mais dar conta de fundamentar racionalmente a ética. Nesse sentido, sua interlocução intensa com o racionalismo crítico tem como razão de ser o fato de este representar a posição onde os desdobramentos da problemática da aparente impossibilidade da fundamentação estão caracterizados de modo mais completo e de propor sua substituição por um método falibilista.

Outro problema importante que Apel se propõe dar conta é o de que, em razão do caráter abstrato do seu princípio moral, a ética do discurso precisa formular-se também como ética da responsabilidade, a qual deve possibilitar uma mediação entre a racionalidade consensual-comunicativa, própria da esfera do discurso, e a racionalidade estratégica. Para contornar esse problema Apel articula duas estratégias morais – a de conservação ou sobrevivência e a de emancipação – englobando em sua ética do discurso já uma teleologia moral. Apel tem em vista aqui, por um lado, evitar o rigorismo moral e, por outro, defender uma ética do discurso como ética da responsabilidade mediante uma fundamentação última. Ocorre que a ética do discurso, pensada do prisma de uma ética da responsabilidade, tem de considerar que o sujeito não pode desconsiderar as condições reais de ação onde predomina – em sistemas de autoconservação – a racionalidade estratégica. A ação de acordo com a norma moral fundamental (o princípio moral) não pode ser exigível sem mais em tais circunstâncias. A tensão existente entre a situação real e a situação ideal de argumentação remete para o dever de se contribuir para a realização das condições para que se estabeleça o princípio moral a longo prazo.

1 A SITUAÇÃO PARADOXAL DA ÉTICA CONTEMPORÂNEA E A NECESSIDADE DE UM MODELO DE FUNDAMENTAÇÃO FILOSÓFICA ÚLTIMA

1.1 O diagnóstico acerca do paradoxo da atual situação da ética

O programa original da ética do discurso de Apel parte de uma espécie de diagnóstico em relação ao panorama da filosofia no século XX, o qual revela, no que diz respeito à fundamentação da ética, um paradoxo. Este é expresso mediante a constatação, por um lado, da necessidade de levar-se adiante uma fundamentação racional da ética e, por outro, de sua aparente impossibilidade.¹² A necessidade de fundamentação de uma ética de caráter universal advém sobretudo da situação atual em que se encontra a humanidade, a qual é colocada diante de problemas complexos e com repercussões globais. Trata-se de postular uma ética que envolva toda a humanidade – uma macroética universal – em razão dos efeitos causados pelas ações humanas em escala planetária.

Apel toma como ponto de partida para seu diagnóstico uma leitura com feições antropológicas, entendendo que a atual civilização técnico-científica traduz uma nova situação da condição humana. Trata-se da situação de um ser que “enquanto *homo faber* libertou-se externamente da natureza e, enquanto *homo sapiens*, (...) destacou-se do domínio determinista das leis naturais”.¹³ Apel entende que a superação das barreiras instintivas existentes anteriormente, provocada pela técnica desenvolvida pelo *homo faber*, levou, por um lado, ao nascimento da consciência moral, mas, por outro, provocou um desequilíbrio entre os potenciais de agressividade e as barreiras inibidoras destes mesmos potenciais. A *ratio* técnica possibilitou a geração de efeitos que ultrapassaram em muito a capacidade de serem controlados mediante os

¹² APEL, K.-O. TF II, p.342; TPh II, p.359.

¹³ APEL, K.-O. SH, p.17; SM, p.44.

instintos. Essa situação é traduzida no fato de o *homo sapiens* ter de “reconhecer que o *homo faber*, com tudo aquilo que já fez e que pode ainda fazer, o ultrapassou de longe e que lhe cabe agora (...) a tarefa de corrigir o desequilíbrio existente. Dito de outro modo: trata-se de fornecer, com a ajuda da ‘razão prática’, uma resposta a uma situação que, apoiando-se essencialmente sobre a razão técnica, ele mesmo criou”.¹⁴

As conseqüências oriundas da ciência e da técnica sobre as ações humanas passam a assumir uma dimensão tal que já não é possível adotar apenas normas que regulem a ação em pequenos grupos ou a relação entre grupos. Há a necessidade de se distinguir, com relação às conseqüências das ações, três âmbitos: uma microesfera (própria da família, vizinhança, etc.), uma mesoesfera (da política nacional) e uma macroesfera (referida ao destino da humanidade).¹⁵ Os riscos oriundos da expansão planetária e da civilização técnico-científica, e que podem ameaçar a existência da humanidade, devem ser localizados nesse terceiro âmbito. Portanto, o desafio de assumir a solidariedade e a responsabilidade ética ganha um alcance universal e deve ser levado adiante segundo o prisma de uma ética universalista. Essa necessidade de uma ética de caráter universal e de sua fundamentação depara-se, no entanto, com a posição defendida por determinadas correntes da filosofia contemporânea que consideram tal esforço impossível. Os pressupostos filosóficos que indicam essa impossibilidade são os seguintes: a) uma fundamentação racional somente é possível por meio de uma dedução lógico-formal de proposições a partir de outras proposições num sistema proposicional sintático-semântico axiomatizado (posição do racionalismo crítico); b) a validade intersubjetiva das proposições é equiparada à validade objetiva no sentido de um estabelecimento empírico de fatos ou de um raciocínio dedutivo lógico-formal (pressuposto vinculado à tese da neutralidade científica); c) da constatação de fatos não é possível se deduzir nenhum juízo de valor, nem qualquer enunciado normativo (pressuposto associado à distinção entre ser e dever ser).¹⁶

Essas posições que combinam subjetivismo no plano moral com cientificismo no plano epistemológico se fazem presentes tanto nas correntes teóricas reunidas em torno do denominado

¹⁴ APEL, K.-O. SH, p.17; SM, p.44.

¹⁵ APEL, K.-O. TF II, p.343; TPh II, p.360.

¹⁶ APEL, K.-O. Les conflits de notre époque et l'urgence d'une orientation fondamentale de l'éthique politique. In: *Discussion et responsabilité 1: L'éthique après Kant*. Paris: Du Cerf, 1996, p.140. Trad. de *Die Konflikte unserer Zeit und das Erfordernis einer ethisch-politischen Grundorientierung*. In: *Diskurs und Verantwortung: das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, p.24. A esse respeito também EE (1980) 1986, p.125ss e TF II, p.359; TPh II, p.378.

sistema de complementaridade ocidental quanto no sistema de integração oriental.¹⁷ Trata-se, em suma, de uma conjugação filosófica de existencialismo e positivismo. Para Apel, uma das raízes dessa problemática deve ser buscada na terceira premissa acima apresentada a qual explicita a distinção operada pela filosofia moderna entre ser e dever ser.¹⁸ Essa distinção estabeleceu uma nova problemática para a ética, uma vez que entre a idéia da razão prática e a concepção de uma racionalidade científico-tecnológica passou a configurar-se um abismo logicamente insuperável.¹⁹ No século XX tal distinção se converteu no paradigma da metaética analítica na medida em que esta concebe os discursos normativos como valorativamente neutros e distintos dos discursos explicativos da ciência. A distinção entre esses dois tipos de discursos – como correlatos de dever ser e ser – considera verdade e objetividade como predicados metalingüísticos das proposições da ciência e entende que estes possuem caráter descritivo-explicativo. Como, desse modo, as proposições da ética, que são prescritivo-normativas, não podem ser apresentadas como objetivamente válidas ou verdadeiras, passam a ser substituídas por decisões subjetivas que não admitem ulterior fundamentação.²⁰ Os fundamentos de uma ética normativa são “desmascarados” pela metaética analítica como dogmáticos e ideológicos. A pretensão de validade da ética normativa passa, então, a ser estigmatizada como “ilusão lamentável ou como repreensão autoritária e perigo para a liberdade humana”.²¹ Destarte, o complemento filosófico da razão tecnico-científica positivista apresenta-se como um existencialismo subjetivista-irracionalista, cuja conseqüência é a impossibilidade de uma fundamentação filosófica e racional da ética.

O liberalismo tardio, ou sistema ideológico de complementaridade ocidental, procura abarcar ao mesmo tempo a racionalidade valorativamente neutra na esfera pública e as decisões subjetivas de consciência na esfera da vida privada. Todavia, Apel interpreta tal sistema como aporético uma vez que o mesmo conceito de *ratio* científica que determina, a partir de suas

¹⁷ A complementaridade (ocidental) ocorre entre existencialismo e cientificismo, a integração (oriental) é a que acontece do indivíduo para com o interesse de classe amalgamado pelo partido. Ao primeiro Apel denomina também de liberalismo tardio. Dentre as correntes de pensamento aí inscritas estão o racionalismo crítico, a filosofia analítica, Max Weber e o positivismo. A segunda posição constitui-se em torno do socialismo científico, traduzido basicamente na figura do marxismo-leninismo.

¹⁸ Como observa Albert, a distinção entre ser e dever ser surge tardiamente na filosofia e tanto possibilita a tematização autônoma de problemas éticos como coloca para o campo da ética o problema da fundamentação e a necessidade de sua tematização de forma explícita. ALBERT, H. *Tratado da razão crítica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976, p.77. A esse respeito também POPPER, K. *A sociedade aberta e seus inimigos*, v.I, cap.5. São Paulo: Itatiaia; Edusp, 1987.

¹⁹ APEL, K.- O. EE (1980) 1986, p.111.

²⁰ APEL, K.- O. EE (1980) 1986, p.111.

²¹ APEL, K.- O. TF II, p.345; TPh II, p.363.

implicações tecnológicas, o atual desafio da razão prática – como é o caso da necessidade de uma responsabilidade solidária da humanidade em relação ao problema da ecoesfera – é o que impede a mobilização da razão prática, na medida em que a apresenta como obsoleta.²² Nessa perspectiva, o sistema de complementaridade entende as normas da ética e do direito positivo como resultado de convenções ou acordos não mais passíveis de fundamentação. Mediante esse pressuposto, o problema da fundamentação de normas transforma-se num procedimento filosófico trivial. Disso decorre, por exemplo, não ser possível fundamentar nenhuma obrigatoriedade moral em relação a normas legais positivas para os cidadãos que as acordaram. Essa posição convencionalista supõe o fato da livre-aceitação manifestada nas convenções democráticas acerca de normas como suficiente para justificar filosoficamente a obrigatoriedade de normas publicamente válidas.²³

Por limitar-se a um convencionalismo em termos de acordo, o sistema liberal padece de um déficit estrutural de fundamentação, pois não consegue fundamentar ético-racionalmente convenções publicamente válidas nem uma interpretação ético-normativa das decisões de consciência dos cidadãos individuais.²⁴ O sistema de complementaridade ocidental é aporético, ainda, em razão de, por um lado, postular a liberdade dos indivíduos mas, por outro, entender que essa liberdade se torna ilusória assim que for vinculada à esfera privada, ao mesmo tempo em que a esfera pública revela uma inércia e uma necessidade exclusivamente interna. Em tal sistema, nos diferentes setores da vida pública as justificações morais da práxis tendem a ser substituídas por argumentos pragmáticos fornecidos pelos *experts* segundo regras objetiváveis de cunho estratégico.²⁵

A outra posição que compartilha com o sistema de complementaridade ocidental uma postura cientificista e subjetivista é o denominado sistema de integração oriental, baseado no marxismo-leninismo ortodoxo e que não diferencia claramente esfera da vida pública e esfera da vida privada.²⁶ A diferença entre as aporias do sistema ocidental e do sistema oriental é que, enquanto no primeiro são postuladas apenas decisões morais de consciência de todos os indivíduos, por ser impossível a fundamentação intersubjetiva de normas morais, no segundo é postulada a solidariedade da responsabilidade moral da sociedade. Porém, tal solidariedade não

²² APEL, K.- O. EE (1980) 1986, p.113.

²³ APEL, K.-O. EE (1980) 1986, p.115.

²⁴ APEL, K.- O. EE, (1980) 1986, p.117.

²⁵ APEL, K.- O. TF II, p.352; TPh II, p.370.

²⁶ APEL, K.- O. EE, (1980) 1986, p.118.

vem mediada por decisões individuais de consciência, nem no sentido teórico, nem na dimensão prático-política.²⁷

Para Apel, já em Marx a liberdade de decisão do indivíduo era considerada irrelevante e impotente enquanto não estivesse integrada na liberdade real de cooperação solidária, e a racionalidade técnico-científica permanecia abstrata e incompleta enquanto excluísse a dimensão teleológica do destino futuro da história do gênero humano.²⁸ Desse modo, a distinção humeana entre ser e dever ser aparece de forma ambígua a Marx, pois, observa Apel, o “movimento histórico do ser é mediado, de certo modo, através da negação determinada daquilo que já é para aquilo que deve ser”.²⁹ Em Marx, no lugar da distinção humeana apareceria uma versão extrapolada para o futuro da equiparação entre o real e o racional levada adiante por Hegel. O conceito de práxis de Marx é ambíguo em razão de que, mesmo que enfatize a importância da práxis subjetiva – como ocorre na tese contra Feuerbach –, acaba obscurecendo o fato de que a história humana tem de ser continuada pelos homens mediante a práxis subjetiva.³⁰ Marx teria denominado a esta última de práxis objetiva.

No marxismo ortodoxo a consequência dessa posição e sua precariedade do ponto de vista da ética reside no fato de a aut mediação dialética do ser, mediante sua negação determinada, ter sido concebida não apenas como um processo teleológico, mas também como causalmente necessário.³¹ A interpretação da mediação entre ser e dever ser levada adiante pelo marxismo, inspirado em Hegel, acaba tornando abstrata a distinção humeana entre ser e dever ser, do mesmo modo que a relação entre o público e o privado. Tal mediação é marcada pelo cientificismo, que se expressa mediante uma “*super ciência determinista-dialética da marcha necessária da história* que, através da integração da problemática ética na racionalidade dialética do socialismo científico, poderia fazer parecer o próprio delineamento ético como superado”.³² Como o indivíduo é integrado à dinâmica histórico-teleológica necessária do desenvolvimento gradativo de uma sociedade justa, e todo compromisso com tal sociedade é baseado na idéia de uma necessidade histórica, a responsabilidade moral – no sentido de uma macroética – acaba perdendo seu sentido. Nessa mesma direção, Lênin defendeu a concepção de uma ética relativizada

²⁷ APEL, K.- O. TF II, p.359; TPh II, p.377.

²⁸ APEL, K.-O. EE (1980) 1986, p.119.

²⁹ APEL, K.-O. EE (1980) 1986, p.120.

³⁰ APEL, K.-O. EE (1980) 1986, p.120.

³¹ APEL, K.-O. EE (1980) 1986, p.121.

³² APEL, K.-O. EE (1980) 1986, p.121. Grifos de Apel.

historicamente e de cunho estratégico-instrumentalista, de modo que moralmente ordenado passa a ser aquilo que se subordina ao respectivo interesse de classe. Lênin, conclui Apel, deriva o dever ser a partir de uma necessidade futura a ser determinada de modo científico.³³ Os *experts* possuem as condições para antever cientificamente a dinâmica necessária do curso da história, de modo que as opções individuais ficam reduzidas à esfera subjetiva e a fundamentação universal de normas é substituída pela objetividade e cientificidade de suas análises.

Apesar das diferenças existentes entre o sistema de complementaridade do liberalismo tardio e o de integração do socialismo científico, Apel vê um ponto fundamental de tangência entre eles. Ocorre que neste último cria-se novamente um sistema de complementariedade que tem como marca um cientificismo moralmente neutro e um irracionalismo privado em relação às decisões éticas dos sujeitos. Como consequência, as decisões ético-substanciais da esfera política são deixadas de fora da decisão dos cidadãos particulares, já que são qualificadas de modo cientificista como questões atinentes à razão de estado, e as decisões morais dos indivíduos são instrumentalizadas ideologicamente e orientadas pelos interesses da razão de estado.³⁴ Em suma, tanto o liberalismo tardio quanto o socialismo científico se constituem, para Apel, como formas de combinação de subjetivismo e cientificismo; em ambos a absolutização de uma determinada idéia da racionalidade científica bloqueia o desenvolvimento da razão ética. No primeiro caso ocorre um bloqueio ideológico mediante o dogma de que a validade intersubjetiva do conhecimento e da racionalidade não ultrapassa a racionalidade científico-tecnológica valorativamente neutra. Por isso, ela deve ser complementada por decisões de cunho pré-racionais da esfera privada e existencial do sujeito. No caso do socialismo científico tem-se um bloqueio ideológico e institucionalizado em dois sentidos: mediante uma interpretação objetivista-cientificista da mediação marxiana da dialética entre teoria e práxis e por meio de uma interpretação objetivista-cientificista da dialética que dá origem à “*assunção da responsabilidade político-moral por parte da elite do partido*”.³⁵

As críticas ao cientificismo, representado pelas duas posturas acima caracterizadas e que unem positivismo e existencialismo, colocam a necessidade da tematização acerca da especificidade de uma racionalidade ética. De acordo com tais posições, a práxis deve, na esfera da vida pública, como é o caso da política, do direito e da ciência, ser regulada exclusivamente

³³ APEL, K.-O. EE (1980) 1986, p.122.

³⁴ APEL, K.-O. EE (1980) 1986, p.123.

³⁵ APEL, K.-O. EE (1980) 1986, p.124. Grifos de Apel.

pela racionalidade não-valorativa da ciência e da técnica.³⁶ Por conseguinte, a moral, do mesmo modo que a religião, deve reduzir-se a assunto exclusivo de vida privada. O preço a pagar por essa escolha é o de que, conforme os pressupostos de tal sistema, não é possível postular uma organização da responsabilidade moral em relação às conseqüências das ações coletivas dos homens. De acordo com tais pressupostos, é negada ao discurso ético-filosófico a possibilidade de alcançar resultados intersubjetivamente válidos e não há mais nenhum problema de legitimação racional exceto a conduta institucionalizável.³⁷ O problema da responsabilidade das pessoas ficaria, assim, adstrito ao âmbito institucional e funcional. Desse modo, não é mais levada em conta a responsabilidade do sujeito como participante de processos públicos no sentido da organização da responsabilidade solidária nas instituições em função das conseqüências das ações coletivas. Em outros termos, os sujeitos não poderiam mais assumir responsabilidades morais pelas ações coletivas da humanidade, como em relação às conseqüências imprevisíveis das atividades políticas, técnicas e econômicas.³⁸

A conseqüência da posição do sistema de complementaridade é que o único fundamento de normas publicamente válidas passa a residir nas decisões de vontade meramente subjetivas de cada sujeito, essas formadas no âmbito privado e que se encontram aquém das normas válidas intersubjetivamente. Ocorre que tanto a prática quanto o conceito de acordo ou convenção requerem uma fundamentação racional de princípios éticos de cunho universal. O limite da concepção convencionalista do liberalismo está em desconsiderar que existem determinadas condições de possibilidade, de caráter normativo, as quais não podem ser fundamentadas mediante convenções.³⁹ Um exemplo de tais condições é a norma ética e jurídica de cumprir acordos. A obrigatoriedade do cumprimento de normas decididas coletivamente requer o caráter de validade incondicional de uma norma que as antecede. Sem um tal princípio – consonante com a norma ética fundamental – as convenções sequer seriam possíveis, assim como a suposição de um comportamento recíproco esperável entre os sujeitos. É por essa razão que Apel entende que, se as pessoas se orientassem exclusivamente por uma racionalidade estratégica, até “as

³⁶ APEL, K.-O. SH, p.27; SM, p.56.

³⁷ APEL, K.-O. SH, p.28; SM, p.57.

³⁸ APEL, K.-O. SH, p.29; SM, p.58.

³⁹ APEL, K.-O. SH, p.30; SM, p.59.

convenções mais simples, que repousam sobre *a expectativa esperada de um comportamento recíproco*, seriam impossíveis – sem falar dos *contratos*”.⁴⁰

A seu juízo, o resultado mais importante extraído de sua crítica aos pressupostos do sistema de complementariedade consiste na distinção entre dois tipos de racionalidade referentes à ação, a saber, a comunicativo-consensual e a da ação estratégica.⁴¹ Tais tipos de racionalidade se constituem em formas de interação ou de comunicação entre os homens enquanto sujeitos de ação. Porém, a racionalidade estratégico-instrumental possui um limite, que reside no fato de que a convivência entre os homens não pode se pautar exclusivamente pela adoção desta. Se as relações humanas e os acordos – como os contratos, por exemplo – se pautassem somente pela liberdade arbitrária de cada sujeito e pelo seu interesse individual calculado estrategicamente, não seria possível esperar que os próprios acordos pudessem ser cumpridos. Por essa razão, é a racionalidade *comunicativo-consensual*, não a estratégica, que deve estar na base da ética.⁴² Somente a primeira pressupõe regras ou normas que se situam para além do interesse de cada indivíduo em particular. Se os acordos que dão sustentação ao direito, por exemplo, tivessem sua base obtida exclusivamente na liberdade arbitrária e no interesse pessoal de cada um, calculado previamente de modo estratégico, não haveria razões para alguém cumprir um contrato sem haver reserva criminal.⁴³ A distinção entre racionalidade comunicativa e racionalidade estratégica será importante para Apel dar o passo seguinte do seu programa, o de fundamentar a ética do discurso em pressupostos que somente podem ser encontrados no âmbito de uma racionalidade argumentativa, isto é, prática e de cunho comunicativo. O limite central tanto do sistema de complementariedade quanto do sistema de integração reside no fato de não terem distinguido

⁴⁰ APEL, K.-O. Résoudre les conflits à l'époque nucléaire: un problème d'éthique de la responsabilité. In: *Discussion et responsabilité 2: Contribution à une éthique de la responsabilité*. Paris Du Cerf, 1998, p.54. Trad. fran. de (1987) Konfliktlösung im Atomzeitalter als Problem einer Verantwortungsethik. In: *Diskurs und Verantwortung: das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988, p.266. A esse respeito também TF II, p.357; TPh II, p.375-6. Grifos de Apel.

⁴¹ A esse respeito, O desafio da crítica total da razão e o programa de uma teoria filosófica dos tipos de racionalidade. *Novos Estudos Cebrap*, mar./1989, p.67-84. Apel distingue as seguintes formas de racionalidade: a lógico-matemática, a teleológica (esta engloba a racionalidade instrumental e a racionalidade estratégica) a comunicativa e a discursiva. A esse respeito, entre outros, APEL, K.-O. Es posible distinguir la razón ética de la racionalidad estratégico-teleológica? In: EE (1983) 1986, p.27-103; APEL, K.-O. El problema de una teoría filosófica de los tipos de racionalidad. In EE (1984) 1986, p.9-26.

⁴² APEL, K.-O. EE (1983) 1986, p.78ss.

⁴³ APEL, K.-O. SH, p.31; SM, p.60. A esse respeito também APEL, K.-O. La rationalité de la communication humaine dans la perspective de la pragmatique transcendantale. *Critique*, Paris, juin-juillet 1988, Tome XLIV, n.493-494, p.590-1.

satisfatoriamente ambos os tipos de racionalidade de modo a não mais reconhecerem a possibilidade de uma racionalidade ética.

1.2 O modelo de fundamentação filosófica última

1.2.1 A crítica à posição falibilista do racionalismo crítico

A partir do diagnóstico feito em relação à situação da fundamentação da ética no contexto da filosofia contemporânea, Apel depara-se com a necessidade de apresentar uma alternativa a ela. Esse passo é dado mediante a proposição de um modelo de fundamentação última que estará na base também do programa de sua ética, o qual é desenvolvido em confronto com o ceticismo radical, representado pela figura do racionalismo crítico, especialmente na vertente de Hans Albert. Seu oponente é o cético falibilista e a estratégia argumentativa dirigida contra este aproxima-se da defesa que Aristóteles faz do princípio de não-contradição. O racionalismo crítico equipara a idéia de fundamentação ao procedimento de dedução lógica de proposições a partir de proposições. Essa concepção logicista de fundamentação desfaz a especificidade e, com isso, a própria possibilidade de uma fundamentação filosófica última, uma vez que todo e qualquer tipo de fundamentação teria, no contexto falibilista das ciências, um caráter paradoxal. Para Albert, a finalidade do procedimento de fundamentação reside em assegurar, mediante dedução lógica, a verdade das concepções em questão e dos enunciados com os quais são formuladas.⁴⁴ A seu juízo, o problema está em que, na medida em que se exige fundamentação para tudo, ter-se-á, então, que se exigir também uma fundamentação para aqueles conhecimentos aos quais a própria concepção a ser fundamentada foi remetida.⁴⁵ Desse modo, toda tentativa de fundamentação implicaria incorrer num trilema lógico, ou seja, a um regresso ao infinito, a um círculo lógico ou à interrupção dogmática da tentativa de fundamentação.⁴⁶ Albert propõe, por esse motivo, a renúncia ao princípio de razão suficiente que estava na base do modelo de fundamentação da tradição filosófica.

⁴⁴ ALBERT, H. *Tratado da razão crítica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976, p.26. Uma dedução lógica “é, afirma Albert, uma seqüência de enunciados, de premissa e conclusões, entre os quais existem determinadas relações lógicas, isto é: uma conclusão é deduzível das premissas em questão com a ajuda de regras lógicas”. Idem, p.25.

⁴⁵ ALBERT, H. Op. cit., p.26.

⁴⁶ ALBERT, H. Op. cit., p.26-7.

O problema da fundamentação na filosofia racionalista moderna está associado ao fato de que a busca do conhecimento requer a pretensão de se formarem convicções verdadeiras sobre determinados campos ou partes da realidade. Nesse caso, seria natural aspirar-se à *certeza* de que o que resultou da busca do conhecimento é também verdadeiro. Uma tal certeza só é alcançável quando esse saber pode ser fundamentado de forma indubitável.⁴⁷ Por essa razão, na aspiração ao conhecimento verdade e certeza aparecem estreitamente interligadas e a busca da verdade vincula-se diretamente à busca de fundamentos seguros. Somente o recurso a um ponto arquimédico do conhecimento forneceria a certeza necessária para a defesa de uma fundamentação suficiente. O ponto arquimédico, no entanto, é o lugar onde, na fundamentação clássica, costuma ocorrer a interrupção arbitrária da fundamentação – a terceira alternativa do trilema. Desse modo, os enunciados onde acontece tal interrupção são considerados auto-evidentes, autofundamentados ou fundamentados no conhecimento imediato.⁴⁸ Para Albert, quando o que está em questão é algo que não pode ser fundamentado por si só – no caso, um enunciado ou uma convicção –, mas que está na base da autofundamentação de todos os outros enunciados e é colocado como seguro, tem-se um dogma, ou seja, uma “*afirmação cuja verdade é certa e por isso não carece de fundamentação*”.⁴⁹

A alternativa proposta pelo racionalismo crítico para evitar os problemas decorrentes da postulação de uma fundamentação última é a de substituí-la pelo princípio da discussão crítica. Tratar-se-ia de discutir criticamente todos os enunciados mediante argumentos racionais – via tentativa e erro –, renunciando definitivamente a alcançar a certeza.⁵⁰ Ele propõe, pois, que se adote no lugar da fundamentação, entendida como fundamentação suficiente, uma postura falibilista. Por entender ser impossível a fundamentação de princípios de forma não-dogmática, o racionalismo crítico defende um princípio falibilista mediante o qual todos os enunciados devem ser considerados como hipóteses falíveis. Tal postura propõe submeter à crítica todos os conhecimentos tomados como certos. A decisão a favor do princípio do falibilismo deveria sacrificar a tendência à certeza que está na base das posições clássicas e contentar-se com a incerteza permanente a respeito da possibilidade de que nossas concepções possam confirmar-se

⁴⁷ ALBERT, H. *Tratado da razão crítica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976, p.22.

⁴⁸ ALBERT, H. Op. cit., p.27.

⁴⁹ ALBERT, H., Op. cit., p.27. Grifos de Albert.

⁵⁰ ALBERT, H. Op. cit., p.52.

e manter-se no futuro.⁵¹ Assim, do mesmo modo como ocorre com as teorias científicas, as teorias morais deveriam ser submetidas ao falseamento mediante a experiência. Diante da tomada de posição pela defesa da impossibilidade de uma fundamentação última, Albert propõe como estratégia substitutiva a esta a de que as teorias morais deveriam ser interpretadas como hipóteses competitivas e, ao invés de fundamentar um princípio moral, sugere substituí-lo por uma decisão moral (não racional).⁵²

Uma fundamentação suficiente no campo da ética deparar-se-ia com critérios não mais passíveis de fundamentação por esbarrar no trilema lógico. Em outros termos, “quem aspira a uma fundamentação suficiente, no sentido do modelo clássico, para juízos concretos de valor e, com isso, também para decisões morais, terá que recorrer a critérios últimos de valor (...) que já não mais são suscetíveis de uma fundamentação se quiser evitar as duas outras ramificações do trilema”.⁵³ Albert propõe, por entender que a metodologia da verificação crítica pode ser aplicada também ao âmbito da ética, que se abra mão de critérios ou pressupostos últimos. Ele concebe que a axiomatização de nenhum modo pode oferecer soluções definitivas e não criticáveis, sobretudo em razão de não ter condições de indicar em que medida uma afirmação possui em si o caráter de um pressuposto último.⁵⁴ Nas discussões éticas, ao invés de se utilizarem enunciados com caráter de pressupostos últimos, deve-se levar em consideração o fato de que o limite da discussão crítica é sempre dependente da vontade dos participantes da discussão.⁵⁵ No âmbito da ética o que importa, ao invés de fundamentar enunciados e sistemas morais, é entendê-los como hipóteses. A tarefa de uma filosofia moral crítica é, ao invés de buscar *pressupostos últimos* ou um *princípio abstrato*, a de iluminar criticamente a moral, destacando suas fraquezas e desenvolvendo pontos de vista para melhorá-la. A moral deve ser ancorada na consciência dos homens e nas situações sociais.⁵⁶ O conteúdo moral do racionalismo crítico é caracterizado mediante o argumento de que quem o assume já se decide, ao mesmo tempo, por uma forma de vida. O método do exame crítico envolve basicamente uma decisão moral, já que se trata de um modo de vida, ou seja, de uma práxis social.⁵⁷

⁵¹ ALBERT, H. *Tratado da razão crítica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976, p.52.

⁵² ALBERT, H. Op. cit., p.95.

⁵³ ALBERT, H. Op. cit., p.92.

⁵⁴ ALBERT, H. Op. cit., p.94.

⁵⁵ ALBERT, H. Op. cit., p.95.

⁵⁶ ALBERT, H. Op. cit., p.95.

⁵⁷ ALBERT, H. Op. cit., p.98.

Apel entende que essa estratégia de substituir a fundamentação suficiente pela crítica permanente não resolve o problema da fundamentação. A seu juízo, o racionalismo crítico não consegue explicar nem manter o sentido de sua posição teórica sem eliminar definitivamente determinados pressupostos subjacentes aos procedimentos de falseamento e crítica, quais sejam, as pressuposições pragmático-transcendentais do próprio jogo de linguagem utilizadas na crítica.⁵⁸ Por identificar fundamentação com dedução o racionalismo crítico sugere a substituição de toda e qualquer forma de fundamentação por um método falibilista. É verdade que o modelo de fundamentação baseado na dedução lógica de sentenças a partir de sentenças não abre, de fato, nenhuma possibilidade para se chegar a uma fundamentação última conseqüente, dado que tal procedimento resultaria no trilema lógico. Porém, Apel não aceita o falibilismo radical nem o modelo tradicional de fundamentação. Ele se empenha em substituir a ambos, ou melhor, em incorporá-los criticamente num modelo de fundamentação mediante reflexão. A favor da tradição defende que é possível sustentar ainda um modelo de fundamentação última mas, contra a própria tradição, insiste em que tal modelo não pode ser o de uma demonstração mediante derivação. Este último deve ser substituído pelo modelo de explicitação dos pressupostos irrecusáveis presentes em toda argumentação. A favor do racionalismo crítico, aceita uma posição falibilista, mas com reservas, distinguindo a especificidade dos enunciados filosóficos em relação aos enunciados da ciência. Ainda contra o racionalismo crítico e seu falibilismo radical, defende a possibilidade de uma fundamentação filosófica última. A filosofia, portanto, está autorizada ainda a operar com uma idéia de fundamentação, mas de forma diferente daquela compreendida pela ciência ou da que era adotada pela tradição filosófica. Para tal, ela tem de levar em conta a diferença existente entre a racionalidade lógico-formal e a racionalidade filosófica (reflexivo-transcendental). Apel reconhece que identificar fundamentação com relação dedutiva entre proposições leva ao trilema lógico, porém julga que substituir fundamentação última lógico-formal por uma decisão última, como ocorre no racionalismo crítico, impossibilita uma fundamentação filosófica da ética.⁵⁹

A juízo de Apel, o modo falibilista de entender o problema da fundamentação decorre da orientação unilateral – iniciada com a apodíctica aristotélica e persistente até a lógica matemática moderna – direcionada para a função de apresentação proposicional da linguagem.⁶⁰ A seu juízo,

⁵⁸ APEL, K.-O. EE (1980) 1986, p.131.

⁵⁹ APEL, K.-O. (1984) 1986, p.21. A esse respeito também FTF, p.129-130; FKL, p.186.

⁶⁰ APEL, K.-O. EE (1984) 1986, p.22.

essa posição incorre numa falácia abstrativa uma vez que seu conceito de *fundamentação* está orientado pela relação dedutiva entre sentenças e apóia-se exclusivamente no conceito de seqüência lógica, ou seja, radica numa concepção reducionista de linguagem. Aqui, como é o caso também do racionalismo crítico, é considerada apenas a dimensão proposicional da linguagem. Apel observa que toda sentença descritiva precisa pressupor também uma dimensão performativa que está presente no âmbito pragmático da linguagem. O problema de Hans Albert estaria, com a introdução do seu trilema de Münchhausen, em ter partido da lógica moderna reduzindo o postulado de fundamentação última do racionalismo moderno a um trilema derivado da exigência de uma fundamentação dedutiva.⁶¹

O trilema só pode ser deduzido em relação a proposições ou sistemas de proposições ordenados axiomáticamente em linguagens formalizadas, ou seja, abstraindo-se a dimensão pragmática da linguagem. O modelo de fundamentação de proposições a partir de proposições só é ainda possível quando se prescinde da função interpretativa, de caráter pragmático-transcendental, do sujeito de conhecimento e argumentação, reduzindo-o a objeto da psicologia empírica.⁶² Por conseguinte, a tentativa feita pelo racionalismo crítico de limitar a fundamentação última ao modelo dedutivo de fundamentação assenta-se sobre uma falácia abstrativa. A superação de tal falácia permite ver o problema da fundamentação última de outro modo, qual seja, mediante uma forma reflexiva pragmático-transcendental. A partir do confronto com o racionalismo crítico Apel pretende reconstruir pragmático-transcendentalmente o recurso à evidência. Tal recurso não pode ser comparado a um dogma nem a uma decisão arbitrária. A seu juízo, as evidências de conhecimento – como as percepções ou intuições ideais ou categoriais – não podem ser consideradas como independentes da linguagem, como no caso das filosofias epistemológicas modernas, as quais são o alvo direto da crítica do racionalismo crítico. As evidências de conhecimento deveriam estar entrelaçadas de antemão com os usos lingüísticos e as ações dos sujeitos de conhecimento. Sem tal entrelaçamento, não seria possível o aprendizado da linguagem nem as formas de ação que estão ligadas à experiência interpretada pelos sujeitos. A

⁶¹ APEL, K.-O. PFF, p.258. Para Albert o recurso à evidência no procedimento de fundamentação é análogo à suspensão do princípio de causalidade através da introdução de uma *causa sui*. A conseqüência dessa posição é, por um lado, o rechaço da redução feita por Descartes da validade da verdade à evidência do conhecimento ou certeza e, por outro, a afirmação da tese de que a busca de certeza é inútil e incompatível com a busca da verdade. PFF, p.253.

⁶² APEL, K.-O. PFF, p.266. Contra a posição de H. Albert de que toda tentativa de fundamentação última conduz ao trilema lógico, Apel observa que a tradição filosófica a partir de Aristóteles, passando por Descartes e pelo empirismo, teve o cuidado de não suspender o procedimento lógico de fundamentação a qualquer momento arbitrariamente. Tais tradições, ao contrário, pretendiam chegar a premissas que fossem certas mediante a base de uma evidência de conhecimento. PFF, p.252-3.

fundamentação da validade do conhecimento precisa tomar, simultaneamente, como ponto de apoio as evidências de consciência possíveis dos sujeitos de conhecimento competentes e as regras intersubjetivas e *a priori* do discurso argumentativo. É nesse âmbito que as evidências de conhecimento devem obter validade intersubjetiva.⁶³ Para Apel, a partir da concepção de jogos de linguagem do segundo Wittgenstein e da teoria dos atos de fala de Austin e Searle não é mais possível utilizar com sentido o recurso à evidência do conhecimento sem a pressuposição de um discurso lingüístico entendido como *contexto de interpretação e coerência lógica*, nem se valer com sentido de um discurso de fundamentação sem se presumir certas evidências de conhecimento – introduzidas pelos que participam no discurso – enquanto critérios que regulam a formação argumentativa de consenso.⁶⁴

1.2.2 O modelo apeliano de prova de pressupostos

Apel destaca que o problema da fundamentação última foi desenvolvido desde a antiguidade em estreita conexão com o reconhecimento da impossibilidade de uma fundamentação lógico-matemática, de caráter apodíctico-dedutivo, dos princípios últimos.⁶⁵ O modo de fundamentação pragmático-transcendental distingue-se do modelo que utiliza a prova direta, ou seja, do modelo de fundamentação dedutiva que se faz mediante conclusões com base em premissas aceitas como válidas. O seu modelo não é a *apodeixis*, mas o *élenchos*, o qual se constitui numa prova indireta.⁶⁶ É o caso da saída proposta por Aristóteles ao refutar a exigência de uma prova dedutiva para o princípio de não-contradição. Na *Metafísica* Aristóteles observa

⁶³ APEL, K.-O. PFF, p.269.

⁶⁴ APEL, K.-O. PFF, p.269. O recurso à evidência adotado por Apel em sua pragmática transcendental conduz a conseqüências distintas da teoria da evidência tal como entendida pela filosofia moderna. Apel indica explicitamente duas dessas conseqüências. A primeira é a de que a resposta à pergunta acerca da validade do conhecimento não pode mais ser formulada por meio do recurso à evidência de consciência, mas, por possuir um caráter intersubjetivo, deve ocorrer através da formação de consenso no discurso argumentativo a ser levado adiante na ‘comunidade de interpretação’ dos cientistas. A segunda conseqüência é a de que, ao se fazer referência à elevação das evidências de consciência a evidências paradigmáticas da argumentação, a formação de consenso em tal comunidade de interpretação não pode ser pensada sem o “recurso epistemológico a *evidências de conhecimento*”. APEL, K.-O. PFF, p.280. Apel indicará, apoiado em *Da certeza*, de Wittgenstein, que se trata da evidência acerca das pressuposições necessárias da argumentação. APEL, K.-O. Le problème de l’évidence phénoménologique a la lumière d’une sémiotique transcendente. Paris, *Critique*, v.421, n.464-5, jan.fév. 1986, p.89 e 91.

⁶⁵ APEL, K.-O. PFF, p.256.

⁶⁶ HERRERO, F. J. A razão kantiana entre o logos socrático e a pragmática transcendental. *Síntese* (Nova fase), n.52, 1991, p.38.

que é ignorância desconhecer as coisas sobre as quais é preciso buscar ou não uma demonstração. Ocorre ser

impossível que haja demonstração de todas as coisas (cair-se-ia, imediatamente, em um regresso ao infinito e, portanto, desse modo não haveria demonstração) e se não é preciso buscar demonstração de certas coisas, tais indivíduos não seriam capazes de dizer qual é o princípio que postulam e que é considerado mormente como tal.⁶⁷

Exigir uma prova dedutiva para o princípio de não-contradição é descabido, pois no próprio ato de tal exigência tem de se supor já, necessariamente, o referido princípio. Por essa razão, prossegue Aristóteles,

em relação a todos os casos deste tipo o ponto de partida consiste não em pedir ao outro que diga que algo é ou não é (tal proceder seria considerado imediatamente como petição de princípio), mas que diga algo que tenha significado para si mesmo e para o outro. Isso ocorreria necessariamente com tal que diga algo pois, caso contrário, um indivíduo tal não diria realmente nada nem para si mesmo nem para o outro. Pois bem, se consente isso, haverá demonstração, pois haverá já algo determinado. Mas o responsável não será o que demonstra, senão o que mantém o dito já que, por mais que intente destruir a linguagem significativa, segue mantendo-na. Ademais, quem concede isso concedeu já que algo é verdade independentemente da demonstração.⁶⁸

Aristóteles precisa justificar o princípio porque sua mera apresentação não é suficiente, uma vez que pode parecer ao interlocutor cético como arbitrária e dogmática. Como se trata de um princípio que não pode ser demonstrado, sua estratégia de justificação consiste em substituir a demonstração por uma refutação. Isso é feito mostrando que o próprio oponente, o qual pretende negar o princípio, tem já de pressupô-lo para poder negá-lo. O princípio indica para uma condição da linguagem significativa, uma vez que sua não aceitação inviabiliza a possibilidade de argumentar com sentido. Aristóteles introduziu o problema da fundamentação filosófica última justamente em razão de os argumentos lógico-matemáticos não possuírem condições de fundamentar por si próprios a verdade de suas premissas nem a validade de suas regras de

⁶⁷ ARISTOTELES. *Metafísica*, 1006a. Madrid: Gredos, 1994, p.174-5. Para Apel é neste local que Aristóteles apresenta o paradigma próprio da racionalidade filosófica, uma vez que ele identifica aqui o *ponto arquimédico* dos pressupostos necessários descobertos não por demonstração direta, mas mediante a refutação de um oponente. EE (1980) 1986, p.147.

⁶⁸ ARISTOTELES. Op. cit., 1006a, p.175.

dedução.⁶⁹ Porém, mesmo que a forma de argumentação de Apel se assemelhe à aristotélica, seu conteúdo diferencia-se desta porque a prova de pressupostos é estendida a toda a situação de argumentação, ou seja, a todos os pressupostos que não podem ser negados por um oponente sem que se incorra numa contradição performativa. A situação da argumentação apresenta-se, assim, como irretrocedível. Desse modo indireto é possível mostrar ao cético que, pelo simples fato de tomar parte de uma argumentação com o intuito de rejeitar a possibilidade de se fundamentar juízos morais, ele terá de fazer determinadas pressuposições cujo conteúdo proposicional nega sua objeção. Por conseguinte, como afirmará Habermas, isso implica “abandonar o esforço inauspicioso de uma fundamentação dedutiva de ‘últimos’ princípios e voltar-se para a explicitação de pressuposições ‘incontornáveis’, isto é, universais e necessárias”.⁷⁰ O cético apeliano também se distingue do cético aristotélico uma vez que o primeiro não coloca em questão a validade do princípio de não-contradição ou as regras da dedução. Diferentemente, ele usa tanto um quanto outro para negar que seja possível afirmar qualquer enunciado como indubitável.⁷¹

A estratégia argumentativa de Apel é renovar o modelo aristotélico direcionando-o contra o racionalismo crítico. Sua pretensão é provar que o racionalista crítico se contradiz. A seu juízo, o princípio do falibilismo não pode substituir ou reduzir ao absurdo a fundamentação última, pois a auto-aplicação de tal princípio conduz a um paradoxo semelhante ao do mentiroso. Ao afirmar que “todos são mentirosos”, o mentiroso acaba negando a própria pretensão de validade que reivindicou, o que configura a contradição performativa. Ao defender o princípio de um falibilismo radical, reivindicando a possibilidade de “poder-se duvidar de tudo”, o racionalismo crítico acaba refutando seu próprio princípio, uma vez que aplicado a si mesmo se torna autocontraditório. Por se tratar de um enunciado que se apresenta como condição para todo e

⁶⁹ APEL, K.-O. PFF, p.258. À tradição do argumento da demonstração indireta filiam-se também a refutação agostiniana da dúvida da própria existência através do argumento auto-reflexivo *Etsi, fallor, sum* e a dúvida metódica de Descartes e sua superação através do *Cogito, ergo sum*. Apel julga que o período pós-cartesiano considerou a evidência auto-reflexiva do argumento de Descartes como certeza solipsista nos moldes de uma introspecção empírica pré-lingüística do indivíduo. A seu juízo, Kant exerceu um papel central na reabilitação da auto-reflexão ao interpretar o *cogito* na linha da síntese da apercepção e das funções do entendimento. Porém, em Kant os pressupostos lingüístico-comunicativos do entendimento teriam sido marginalizados, cabendo a Hegel radicalizar a interpretação da auto-reflexão filosófica. EE (1980) 1986, p.149.

⁷⁰ HABERMAS, J. CMA, p.103; M&H, p.92.

⁷¹ VELASCO, M. *Ética do discurso: Apel ou Habermas?* Rio de Janeiro: FAPERJ; Mauad, 2001, p.34. Nesse sentido, o filósofo pragmático-transcendental não apenas concede o ponto de partida proposto pelo oponente, no caso o cético, mas também se vale da objeção apresentada pelo cético para defender o contrário deste. Por conseguinte, “onde o oponente vê *impossibilidade*, o proponente (Apel) quer mostrar *necessidade*: a possibilidade da dúvida cética se funda na necessidade de aceitar o princípio proposto”. Idem, p.35.

qualquer enunciado, quando essa condição é aplicada a si própria se torna paradoxal. Se “todos os enunciados são falíveis”, como o quer o falibilismo, este enunciado não o pode ser. Para poder ter sentido o princípio do falibilismo tem de pressupor algo indubitável que deva valer *a priori*. O *a priori* da argumentação, o qual torna possível e é onde ocorre a própria crítica, já tem de ser pressuposto pelo princípio falibilista. Esse *a priori* não pode ser colocado em dúvida sob pena de o princípio do falibilismo radical negar sua própria pretensão de validade. Ele só pode valer e ter sentido se se restringir de forma tal que ele próprio fique excluído de toda crítica.

A prova de Apel indica que a posição falibilista de negação da possibilidade de uma fundamentação última não pode ser sustentada sem cair em contradição, significando que existem certas condições de possibilidade da crítica que não são passíveis de crítica. Os princípios do falibilismo ou o da crítica dele derivado somente podem ter sentido pleno e validade quando a crítica for limitada de antemão, de maneira que fique excluída desta pelo menos a evidência filosófica sobre a qual tais princípios têm que se fundamentar.⁷² Tais regras têm de estar isentas *a priori* de crítica. Por isso, o falibilista tem de aceitar como válidas *a priori* as regras da crítica. A crítica tem de estar fundamentada o que significa, contra Albert, que ela não pode se constituir na instância última e auto-suficiente da argumentação racional.⁷³ Por essa razão, Apel entende ser necessário limitar o conteúdo do princípio do falibilismo. Para evitar o paradoxo da aplicação a si mesmo, esse princípio deveria ficar limitado de tal modo que excluísse explicitamente a si mesmo de seu âmbito de validade. Devem ser excluídos também de sua esfera de validade todos os enunciados filosóficos dos quais se pode mostrar que nomeiam condições de validade de enunciados hipotéticos, ou seja, todos os enunciados que são pressupostos já em cada uso possível do princípio do falibilismo.

Apel defende a existência de enunciados que não podem ser colocados sob a crítica. Tais enunciados – os filosóficos – possuem pretensão de validade universal e indicam para a especificidade da racionalidade filosófica, que demanda uma fundamentação última. Esta se baseia não num modelo dedutivo, mas numa evidência que não pode ser questionada sem que se caia em contradição performativa. As evidências performativas “não podem ser colocadas em questão pela crítica sem se contradizer elas mesmas, nem ser fundamentadas dedutivamente sem pressupor elas mesmas”.⁷⁴ Desse modo, na condição de evidências

⁷² APEL, K.-O. PFF, p.285.

⁷³ APEL, K.-O. PFF, p.273.

⁷⁴ APEL, K.-O. La question d'une fondation ultime de la raison, *Critique*, Tome XXXVII, n.413, Out.1981, p.919.

últimas, “não podem nem ser contestadas sem auto-contradição, nem ser fundamentadas sem *petitio principii*”.⁷⁵ Os enunciados filosóficos não são hipóteses falsificáveis empiricamente, como os enunciados da ciência, uma vez que são condições de possibilidade de todo e qualquer enunciado e de toda e qualquer crítica.⁷⁶ Os enunciados próprios da filosofia – a pragmática transcendental – somente podem ser provados mediante refutação de um oponente. Desse modo, julga Apel, descobre-se, pelo caminho da reflexão pragmático-transcendental sobre as condições de possibilidade da argumentação crítica, o “‘jogo de linguagem transcendental’ como ‘instituição da crítica’”.⁷⁷ A forma, pois, do argumento utilizado para identificar e provar os pressupostos da argumentação – os quais não podem ser colocados em dúvida por serem justamente condição para a própria dúvida sensata – é que tais princípios são indemonstráveis por quem os propõe, mas podem ser provados indiretamente mediante a refutação de um oponente que procurasse negá-los. Esse modo de prova é considerado por Apel como o paradigma da fundamentação filosófica última, não dedutiva, de pressupostos necessários e universais da argumentação. As evidências últimas não podem ser questionadas, pois quem argumenta tem de aceitar determinadas condições sob pena de cair em contradição performativa, nem fundamentadas de modo dedutivo sem *petitio principii*:

se não posso negar algo sem auto-contradição real e tampouco posso fundamentá-lo dedutivamente sem cair em ‘*petitio principii*’ lógico-formal, então isso pertence precisamente aos pressupostos pragmático-transcendentais da argumentação que têm de ser reconhecidos sempre para que o jogo de linguagem da argumentação conserve seu *sentido*.⁷⁸

Trata-se daquelas evidências paradigmáticas que “*nem se pode colocar em questão pela crítica sem auto-contradizer-se, nem se pode fundamentar dedutivamente*

⁷⁵ APEL, K.-O. La question ... Op. cit., p.919.

⁷⁶ APEL, K.-O. FTF, p.120; FKL, p.179-180. O duvidar, enquanto jogo de linguagem pleno de sentido, não pode ser explicado sem pressupor, por sua vez, a certeza indubitável. Nessa direção Apel observa que é possível obter-se uma confirmação, em perspectiva pragmático-transcendental, da intuição de Wittgenstein de que não é possível conceber-se nenhum jogo de linguagem – onde a dúvida possa ser expressada em sentido pleno – sem que se pressuponha a certeza. APEL, K.-O. FTF, p.119; FKL, p.178-9.

⁷⁷ APEL, K.-O. PFF, p.286.

⁷⁸ APEL, K.-O. PFF, p.289. Desse modo, o argumento de fundamentação última de Apel pode ser entendido como uma reação consciente e uma resposta ao trilema apresentado por Albert e seu estreito conceito de fundamentação. REESE-SCHÄFFER, W. *Grenzgötter der Moral: Der neuere europäisch-amerikanische Diskurs zur politischen Ethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997, p.69s.

sem pressupor-se a si mesmas”.⁷⁹ Assim, as pressuposições do discurso argumentativo não podem ser caracterizadas como hipóteses, as quais poderiam ser falseáveis, justamente por serem condições de possibilidade do discurso argumentativo. A prova é indireta – não dedutiva – porque mostra que as condições de possibilidade da argumentação revelam-se como impossíveis de serem negadas com sentido, uma vez que toda negação tem de ser levada adiante argumentativamente, tendo, pois, de pressupor aquilo que nega explicitamente.

Como toda crítica precisa estar fundamentada em princípios não falíveis, ou seja, indubitáveis, Apel vai desenvolver um tipo de argumentação de caráter transcendental que reconstrói os pressupostos da argumentação. Desse modo, a forma da sua prova está baseada na idéia de que existem pressupostos necessários que se constituem em condição de possibilidade para toda argumentação. A prova dos pressupostos toma como ponto de partida algo que não pode ser negado pelo cético, pois, para negá-los, ele tem de participar de uma argumentação. Trata-se, aqui, de um fato contingente, mas que tem de ser aceito por ele. A prova vai consistir em mostrar ao cético a impossibilidade de rejeitar tais pressupostos se pretender efetivamente afirmar algo. Isso ocorre porque, ao afirmar ou negar algo, ele já aceitou implicitamente determinadas regras que são pressupostas necessariamente ao fazer uso da linguagem. Por isso, o argumento de prova visa mostrar que todo o sujeito que tiver a pretensão de argumentar seriamente, isto é, com sentido, tem de aceitar tais pressupostos. A estratégia de Apel é garantir um ponto de partida irrecusável e este tem de ser algo que o cético tenha necessariamente que aceitar.⁸⁰

O critério de Apel para demonstrar o caráter incontestável das pressuposições da argumentação de fundamentação última reside na autocontradição performativa, que se constitui numa prova reflexiva e se sustenta numa evidência performativa. Essa evidência se refere àquilo que não se pode fundamentar dedutivamente sem que sua validade já tenha sido pressuposta, sob pena de se incorrer em contradição performativa.

⁷⁹ APEL, K.-O. PFF, p.286. Grifos de Apel.

⁸⁰ Como observa Velasco, trata-se do “fato de que, mesmo para questionar o princípio em questão, terá que argumentar (...). Que alguém argumente é um fato contingente, porém tem que ser aceito necessariamente por quem pretender questionar um princípio. Quem pretenda estar questionando um princípio, tem que aceitar o que está questionando, isto é, tem que argumentar, e também aceitar que está argumentando. Se não argumenta, então não há motivo para que seja considerado: é uma planta”. VELASCO, M. Op. cit., p.53.

Não é possível negar a argumentação sem argumentar. A evidência performativa é incontestável justamente por fundar-se sobre a auto-reflexão de quem argumenta ou, em outros termos, por tratar-se da “auto-reflexão daquele que argumenta sobre o seu próprio ato de argumentar”.⁸¹ Apel aplica o critério da contradição performativa à argumentação em geral, acreditando na possibilidade de reconstruir, da forma mais completa possível, as condições necessárias da argumentação humana como um sistema de regras em que estas podem ser provadas como pressupostos necessários da argumentação.⁸² A contradição performativa se constitui no critério de teste que distingue o método da fundamentação filosófica última de todo e qualquer exame empírico de hipóteses falíveis da ciência. O método de fundamentação tem como especificidade o refletir sobre as condições de validade do argumentar, não o proceder ao exame de hipóteses falíveis.⁸³ Esse método distingue a especificidade da filosofia, que é o esforço de reconstrução das condições necessárias da argumentação, da prova empírica das pretensões de validade, esforço esse empreendido pelas ciências.⁸⁴

Enquanto recurso reflexivo acerca das condições de validade da argumentação, o método da fundamentação última não se vincula à situação de derivação de algo a partir de algo, nem ao regresso ao infinito. A fundamentação última limita-se apenas à certificação de pressuposições que não podem ser contestadas sob o risco de se cair em autocontradição performativa. A juízo de Apel, o modo próprio de fundamentação filosófica está em ser reflexão transcendental a respeito das condições de possibilidade e validade de toda argumentação. Por essa razão, a fundamentação deverá consistir em explicitar o caráter ineliminável da argumentação sensata, o que implicará, por sua vez, uma transformação do argumento transcendental em argumento estritamente reflexivo de fundamentação última.⁸⁵

⁸¹ DUTRA, D. J. V. *Kant e Habermas: a reformulação discursiva da moral kantiana*. Porto Alegre: Edipucrs, 2002, p.157.

⁸² APEL, K.-O. TF II, p.390; TPh II, p.411.

⁸³ APEL, K.-O. Fundamentação última não metafísica? In.: STEIN, E. e DE BONI, L. A. *Dialética e liberdade*. Petrópolis: Vozes; Porto alegre: Editora da Universidade, 1993, p.316.

⁸⁴ A esse respeito, OLIVEIRA, M. A. *Sobre a fundamentação*. Porto Alegre: Edipucrs, 1993, p.88 ss.

⁸⁵ Como observa Oliveira, o que caracteriza a fundamentação especificamente filosófica é o fato de que nela se procura, “pela mediação da reflexão crítica sobre a estrutura e os limites da dúvida sensata, buscar algo que, em princípio, não pode ser alcançado pela dúvida sensata e pela argumentação crítica, porque é sua condição necessária (...). Trata-se, assim, de explicitar os próprios pressupostos da argumentação, suas regras, que alguém, que argumenta, já sempre reconheceu para poder argumentar”. OLIVEIRA, M. A. *Sobre a fundamentação*. Porto Alegre: Edipucrs, 1993, p.71.

1.2.3 Os pressupostos inevitáveis da argumentação

De modo distinto do que ocorre no modelo de demonstração lógico-formal, para a pragmática transcendental o que tem de ser demonstrado já precisa estar pressuposto para a demonstração.⁸⁶ Nela se parte do discurso argumentativo para analisar suas condições de possibilidade. Disso Apel extrai que os pressupostos da argumentação devem ser sistematizados numa fundamentação última, os quais são implicações *a priori* da argumentação:

todos os pressupostos da argumentação que cumprem a condição de que não podem ser colocados em questão por nenhum oponente sem uma auto-contradição real e que não podem ser demonstrados logicamente sem *petitio principii* devem ser tematizados em uma auto-fundamentação filosófica última – isto é, pragmático-transcendental – da filosofia. Ou seja, enquanto implicações do *a priori* da argumentação, detrás da qual já não é mais possível argumentar, constituem (tais pressupostos AVC) o fundamento pragmático-transcendental de todo argumento.⁸⁷

Para Apel, quem argumenta precisa já ter aceito como pressuposto “uma *comunidade real de comunicação* da qual se converteu em membro mediante um processo de socialização”.⁸⁸ Ao argumentar, o sujeito, simultaneamente, vincula uma referência aos demais sujeitos como destinatários e potenciais críticos de seus argumentos. Isso significa que na argumentação não é possível negar a referência a uma comunidade real de comunicação sem que o sujeito argumentante pretenda, ao mesmo tempo, validade universal e reivindique o reconhecimento de seu argumento pelos demais sujeitos. Para a argumentação ter sentido é preciso contar-se com uma comunidade de comunicação em condições de estabelecer um acordo sobre o sentido dos termos e dos critérios de validade para os argumentos.⁸⁹ A idéia do acordo intersubjetivo toma por base a pré-estrutura hermenêutica de uma filosofia transcendental que parte do pressuposto de que, como um único sujeito e uma só vez não pode seguir uma regra – como o defende o segundo

⁸⁶ APEL, K.-O. EE (1980) 1986, p.153.

⁸⁷ APEL, K.-O. EE (1980) 1986, p.154-5. Não é, no entanto, tarefa fácil explicitar tais pressupostos uma vez que o próprio Apel nunca o fez sistematicamente. Em 1973 ele deu ênfase a dois deles, o da comunidade real e o da comunidade ideal de comunicação. TF II, p.407; TPh II, p.429. Em textos de 1976 e 1980 [PFF, p.294ss. e EE (1980) 1986, p.155] indica que a tais pressupostos pertencem também as regras de uma lógica mínima (formal), determinados pressupostos de existência e as quatro pretensões de validade. APEL, K.-O. EE (1980) 1986, p.155.

⁸⁸ APEL, K.-O. TF II, p.407; TPh II, p.429.

⁸⁹ CORTINA, A. *Razon comunicativa y responsabilidad solidaria*. 2 ed Salamanca: Sígueme, 1988, p.103.

Wittgenstein –, nós estamos “condenados *a priori* ao *acordo* intersubjetivo”.⁹⁰ A essa concepção vincula-se um conceito hermenêutico-transcendental de linguagem que indica para o aspecto irretrocedível do acordo intersubjetivo. A linguagem se constitui para Apel como uma condição de possibilidade e validade do acordo intersubjetivo e, dessa forma, “do pensamento conceitual, do conhecimento objetivo e do agir com sentido”.⁹¹ Ocorre que o significado dos termos utilizados na comunicação humana depende, além de um aspecto referencial, de uma dimensão pragmática, a qual possibilita um acordo na argumentação. Desse modo, a dimensão pragmática da linguagem apresenta-se como “dimensão *hermenêutico-transcendental* do *acordo intersubjetivo sobre o sentido*, que constitui uma unidade dialética junto com a dimensão (...) da *pré-compreensão* lingüística (mediadora do significado) (...) do mundo”.⁹² O conceito de acordo (*Verständigung*) expressa por esse meio a compreensão intersubjetiva do significado dos termos e a compreensão do mundo. Ele supõe uma espécie de racionalidade hermenêutica, uma vez que toda explicitação de sentido, seja no âmbito da ciência, seja da interação humana em geral, requer uma antecipação de sentido, o que só é possível mediante uma comunidade de interação.

Quem argumenta tem de pressupor também de modo tácito, mediante suas pretensões de validade, uma “*comunidade ideal de comunicação* que, por princípio, estaria em condições de compreender adequadamente o sentido de seus argumentos e de ajuizar definitivamente sua verdade”.⁹³ Como as pretensões de validade são universais, o assentimento invocado pelo sujeito ao argumentar não pode se limitar a uma situação determinada, como a de uma comunidade de cientistas, por exemplo. Restringir a esfera de abrangência da validade da argumentação implicaria limitar o âmbito das próprias pretensões de validade. Apel entende que a antecipação contrafática de um consenso ideal é um pressuposto da argumentação em razão de que, se cada um tem de poder dar-se conta da necessidade de um acordo na comunidade real de comunicação, tem-se de pressupor também que, de certa forma, deve poder antecipar, na autocompreensão que realiza mediante o pensamento, a perspectiva de uma comunidade ideal de comunicação.⁹⁴ A comunidade ideal tem de ser antecipada contrafaticamente dentro da comunidade real, uma vez que todo sujeito que “adquiriu através do processo de socialização ‘competência comunicativa’

⁹⁰ APEL, K.-O. TF I, p.55-6; TPh I, p.59-60. Grifos de Apel.

⁹¹ APEL, K.-O. TF II, p.318; TPh II, p.333.

⁹² APEL, K.-O. TF II, p.322; TPh II, p.338. Grifos de Apel.

⁹³ APEL, K.-O. TF II, p.407; TPh II, p.429. Grifos de Apel.

⁹⁴ APEL, K.-O. TF I, p.56; TPh I, p.60.

junto com a aprendizagem da linguagem deve poder *estar já na verdade* e assegurar também este fato mediante a ‘reflexão transcendental’⁹⁵

O sentido da antecipação contrafática somente fica claro na relação com a pressuposição de uma comunidade real de comunicação. Apel observa que *o a priori* da comunidade de comunicação implica um certo paradoxo, a saber, o de ter de admitir-se a pertença de quem argumenta à história real e, ao mesmo tempo, o de identificar-se com um jogo de linguagem ideal: “O curioso e dialético da situação consiste em que quem argumenta pressupõe, de certo modo, a comunidade ideal *na* real, como possibilidade real da sociedade real, ainda que saiba que a comunidade real – incluindo ele mesmo – está muito longe de identificar-se com a ideal”.⁹⁶ O sujeito que argumenta pressupõe um ideal ao reconhecer que o sentido do discurso – sentido do qual não pode abrir mão racionalmente – se efetiva de modo pleno somente em condições ideais. Esse ideal é antecipado na argumentação na medida em que o sujeito não pode se compreender senão enquanto se supõe como membro da comunidade ideal de comunicação. Ao realizar essa antecipação contrafática, o sujeito reconhece-se também como membro da comunidade real. Desse modo, a realização de uma comunidade ideal de comunicação só pode ocorrer de modo aproximado e suas condições, na medida em que fazem parte de uma idéia regulativa e contrafática, não podem ser realizadas em sua plenitude.⁹⁷

Outro pressuposto da argumentação referido por Apel são as regras de uma lógica mínima, isto é, da lógica formal. Apel é sempre muito breve ao se referir a esse pressuposto. Como refere Velasco, tais regras “enunciam as condições pragmáticas de consistência lógica pois garantem que o valor de verdade dos enunciados se conserve”.⁹⁸ Essas regras irão corresponder posteriormente, em Habermas, às regras do plano lógico-semântico.⁹⁹

⁹⁵ APEL, K.-O. TF I, p.57; TPh I, p.60. Grifos de Apel. O estar na verdade tem de ser entendido a partir do papel que Apel atribui à linguagem em relação à reflexão transcendental. A linguagem é indicada como tema e meio da reflexão transcendental a partir da interlocução com Peirce e Wittgenstein para aprofundar o giro operado da crítica do conhecimento, enquanto análise da consciência, para a crítica do conhecimento enquanto análise da linguagem. Por essa razão, alerta Apel, “o problema do *valor de verdade* já não se identifica com o problema da *evidência* ou da *certeza* (*certitude*) para uma consciência solitária em sentido cartesiano, nem tampouco com o da *validade objetiva* (...) para uma ‘consciência em geral’, no sentido kantiano, senão – primeiramente – com o problema de uma formação *intersubjetiva* do *consenso* em virtude do *acordo lingüístico (argumentativo)*”. TF II, p.298; TPh II, p.312. Grifos de Apel.

⁹⁶ APEL, K.-O. TF II, p.407-8; TPh II, p.429.

⁹⁷ APEL, K.-O. EE (1982) 1986, p.208ss. É a própria antecipação do ideal contrafático a cada vez que se argumenta que vai fundamentar a obrigação moral de superar a longo prazo a diferença ou contradição existente entre comunidade real e comunidade ideal. EE (1982) 1986, p.210.

⁹⁸ VELASCO, M. Op. cit., p.39.

⁹⁹ HABERMAS, J. CMA, p.110; Mkh, p.97.

Apel refere-se também aos pressupostos de existência e, por esse meio, busca provar ao sujeito que pensa a existência de um mundo real e de uma comunidade real de comunicação. A seu juízo, a validade de pressupostos de existência já se faz valer no *Cogito, ergo sum* de Descartes. Ele toma como ponto de partida e modelo a dúvida cartesiana, mas destituindo-a de sua base solipsista. Concebida desse modo, a dúvida metódica de Descartes o auxilia num duplo sentido: ajuda a provar a existência de uma comunidade real – mediante a apropriação da tese da impossibilidade da linguagem privada do segundo Wittgenstein – e a supor a existência de um mundo exterior. Isso é possível na medida em que a certeza irrefutável do *cogito*, interpretada em sentido pragmático-transcendental, não é baseada mais no primado da experiência interna ou na introspecção da consciência individual, mas numa experiência reflexiva e comunicativa em que são consideradas igualmente originárias a compreensão de si mesmo e a compreensão da existência dos outros sujeitos. Por esse expediente, a convicção acerca da certeza no *cogito* é possível somente como “parte de um diálogo virtualmente público”.¹⁰⁰

A certeza do *Cogito* não pode ser demonstrada com meios lógico-formais, mas se constitui – em sentido pragmático-transcendental – numa condição de possibilidade do jogo de linguagem da argumentação. Isso é expresso da seguinte maneira: “Que *meu duvidar ou meu pensar assegurem minha existência* depende (...) de que eu refute ante a mim mesmo – e ante qualquer parceiro de diálogo – o sentido da proposição que afirmo mediante o *ato realizativo* de duvidar de minha existência”.¹⁰¹ Esse ato pode ser formulado mediante a proposição “Com isso que eu digo, eu duvido (agora) que eu existo”.¹⁰² Apel quer mostrar que as evidências da experiência são evidências já interpretadas lingüisticamente. Reconhecer a possibilidade de uma demonstração da verdade independentemente dos pressupostos de existência da argumentação seria um disparate filosófico:

¹⁰⁰ APEL, K.-O. PFF, p.292.

¹⁰¹ APEL, K.-O. PFF, p.291. Para Apel, “não somente é indubitável a existência do pensamento senão também a existência de um mundo externo real, pois com a hipótese de que, afinal *tudo* o que sustentamos como realmente existente somente existiria em nossos sonhos, é destruído ao mesmo tempo o sentido intencionado de sua hipótese (...) porque este sentido depende do pressuposto: existe um mundo fora de nossos sonhos (nesse sentido, fora de nossa consciência) de forma tal que podemos aprender a distinção lingüística entre ‘realmente existente’ e ‘um mero sonho’”. EE (1980) 1986, p.155. Apel julga que, com base na reflexão desse pressuposto, Descartes poderia ter assumido que, em relação à existência de elementos reais do mundo, não é possível nenhuma dúvida simplesmente universal, mas, sim, virtualmente universal, como o fez o princípio do falibilismo.

¹⁰² APEL, K.-O. PFF, p.291.

Se se pode mostrar que sem um determinado pressuposto de existência não é possível argumentar com sentido (...) então, a exigência de demonstrar a verdade do pressuposto de existência de modo independente da reflexão transcendental conduz à suposição de que ‘em si’ tudo poderia comportar-se de maneira distinta ao que poderíamos supor com sentido.¹⁰³

Quando o sujeito reflete sobre aquilo que não pode negar sob pena de incorrer numa autocontradição performativa, enquanto pressuposto para poder argumentar, é possível descobrir, conforme Descartes já havia indicado, a *evidência* da coincidência que deve haver entre “meu pensamento ou argumentação e minha existência”.¹⁰⁴ Isso é levado adiante por Apel em termos de uma reflexão sobre as condições de possibilidade da validade intersubjetiva do pensamento e, pois, da argumentação.

Por fim, também as quatro pretensões de validade (inteligibilidade, verdade, retitude e sinceridade) devem ser provadas como um pressuposto necessário da argumentação, as quais são necessárias uma vez que não podem ser contestadas sob pena de se cair em autocontradição pragmática. Por essa razão, Apel denomina-as de pragmático-transcendentais, não de pragmático-universais, como o faz Habermas.¹⁰⁵ Apel pretende provar que as pretensões da validade estão presentes tanto nos atos de fala levantados explicitamente quanto no ato em si de afirmar qualquer proposição. Tais pressuposições aparecem como impossíveis de serem negadas sem autocontradição performativa uma vez que, ao negá-las, têm-se de reivindicar pretensões de validade para fazê-lo. Desse modo, ao mesmo tempo se estaria negando e reivindicando validade para o ato de fala que pretende negá-las. As pretensões de validade se apresentam como uma evidência performativa a aquele que faz uso da argumentação. Não há como argumentar sem fazer uso delas. Não é possível afirmar, por exemplo, “Eu não pretendo validade para o que estou afirmando”.

Há que se explicitar, então, como Apel prova as pretensões de validade como pressupostos da argumentação. Primeiramente, em relação à pretensão de sentido (inteligibilidade), o falante, ao afirmar ou negar algo, tem de se submeter a regras de significado de caráter público. Por isso,

¹⁰³ APEL, K.-O. EE (1980) 1986, p.157.

¹⁰⁴ APEL, K.-O. FTF, p.133; FKL, p.189. Aproveitando a reflexão de Apel a esse respeito, Habermas observa que o argumento de Descartes – se expresso mediante o juízo de um oponente através da forma do ato de fala “Duvido que eu exista” – pode ser reconstruído com o auxílio de uma contradição performativa. Assim, “para o enunciado: (1) Eu não existo (aqui e agora) o falante ergue uma pretensão de verdade; ao mesmo tempo, ao proferi-la ele faz uma inevitável pressuposição de existência cujo conteúdo proposicional pode ser expresso pelo enunciado: (2) Eu existo (aqui e agora) (sendo que, em ambas as proposições, o pronome pessoal se refere à mesma pessoa)”. HABERMAS, J. CMA, p.102; MhH, p.90-1.

¹⁰⁵ APEL, K.-O. LLH, p.49.

se ele afirmasse não ter qualquer pretensão de sentido para sua afirmação, estaria se autocontradizendo. Em relação à pretensão de verdade, ao afirmar um estado de coisas, o falante tem de assumir que existem razões que sustentam sua afirmação, ou seja, tem de pretender que o seu enunciado seja verdadeiro. Do contrário, cai em autocontradição performativa, negando com seu ato de fala o conteúdo do enunciado proferido. Seria como afirmar: “Eu afirmo, por este meio, que p”, sem, no entanto, ter nenhuma pretensão de verdade para o conteúdo afirmado.¹⁰⁶ O falante também não pode negar, ao afirmar um enunciado, sua pretensão de sinceridade. Ele não pode enunciar: “Afirmo, por este meio, que p” sem acreditar no conteúdo de *p*. Essa pretensão pode ser esclarecida no momento em que for colocada em questão do seguinte modo por um interlocutor: “Levas a sério o que dizes?” Sua resposta poderia ser: “Eu te asseguro que tomo *p* por verdade”.¹⁰⁷ Tal pretensão pode ser demonstrada como válida dado que sua negação através da proposição “Eu minto agora” implicaria uma autocontradição performativa.¹⁰⁸ Por fim, há a pretensão de retitude. Nesta, trata-se da garantia implícita de que a expressão do falante respeitará ou se adequará a regras que orientam a interação. A pretensão de retitude leva o argumentante a descobrir como evidente a regra da igualdade de direitos (*Gleichberechtigung*) de todos os membros de uma comunidade ideal de comunicação.¹⁰⁹ Aqui, a referência ocorre em relação aos parceiros de comunicação, e esta pretensão de validade está diretamente ligada ao núcleo da norma ética fundamental, o princípio moral apeliano.¹¹⁰

¹⁰⁶ APEL, K.-O. LLH, p.48.

¹⁰⁷ APEL, K.-O. LLH, p.48-9. Habermas formulará a regra da veracidade em 2.1: “A todo falante só é lícito afirmar aquilo em que ele próprio acredita”. CMA, p.111; Mkh, p.98.

¹⁰⁸ APEL, K.-O. FTF, p.134; FKL, p.189.

¹⁰⁹ APEL, K.-O. FTF, p.134. FKL, p.189.

¹¹⁰ Posteriormente, em 1991, ao refinar sua crítica ao princípio do falibilismo radical, Apel indica também como pressupostos da argumentação os seguintes: a) a verdade de proposições, em oposição à falsidade; b) as proposições hipotéticas que podem ser colocadas em discussão com pretensão de verdade no discurso argumentativo; c) o princípio de uma comunidade de discurso e argumentação; d) o respeito a determinadas regras de argumentação, tais como: a igualdade, em princípio, de todos os participantes do discurso; a não exclusão de nenhum argumento; a validade somente do melhor argumento ao invés da violência aberta ou oculta. APEL, K.-O. Fundamentação última não metafísica? In.: STEIN, E.; DE BONI, L. A. *Dialética e liberdade*. Petrópolis: Vozes; Porto Alegre: Ed. da Universidade, 1993 p.312. Apel ressalta que o próprio princípio do falibilismo, para ser compreensível, tem de levar tais pressupostos em conta. Por essa razão, devem existir pressuposições de existência e de regras paradigmaticamente evidentes do jogo de linguagem (transcendental). Idem, p.316.

2 A FUNDAMENTAÇÃO DA ÉTICA DO DISCURSO E A INTRODUÇÃO DE UMA DIMENSÃO TELEOLÓGICA NO SEU PROGRAMA

2.1 A fundamentação da ética do discurso

2.1.1 Da ética da ciência à ética do discurso

A formulação e fundamentação do princípio moral ou norma ética fundamental pressupõem o passo dado por Apel da ética da ciência peirceana para a ética do discurso. Esse passo é feito com Peirce, para além de Kant, e, com Kant, para além de Peirce. Com Peirce, na medida em que opera uma transformação da filosofia e da ética de Kant com base no modelo de transformação semiótica da filosofia transcendental. Por outro lado, Kant auxilia Apel a ampliar a ética da ciência de Peirce da esfera da ciência para o âmbito da humanidade. Aqui também pesa, ao lado de Kant, a contribuição de Mead com seu conceito de comunidade universal do discurso.¹¹¹ Com tal ampliação, a postura dos membros da comunidade de investigação peirceana em relação à verdade transforma-se numa espécie de paradigma também da atitude moral. A juízo de Apel, Peirce teria procedido acertadamente ao reconhecer o compromisso moral proposto de forma implícita pelos membros da comunidade dos pesquisadores, isto é, ao indicar para a abstração que os cientistas devem realizar em relação aos seus interesses vitais finitos e individuais em prol do interesse pela verdade. O cientista tem de ser capaz de identificar-se com uma comunidade ilimitada de experimentação, tendo consciência de que durante sua vida esta nunca alcançará sua meta de comprovar definitivamente a verdade. O *selfsurrender* – a atitude de

¹¹¹ A esse respeito MEAD, G.-H. *Espiritu, persona y sociedad*. Buenos Aires: Paidós, 1953, p.336-7.

auto-renúncia à individualidade do cientista – constitui-se, para Peirce, numa espécie de paradigma da atitude moral em geral.¹¹²

Para Apel a ética da ciência de Peirce não é suficiente, no entanto, para fundamentar uma ética de caráter universal. Ocorre que entre o conceito de comunidade dos investigadores de Peirce e o *a priori* da comunidade de argumentação apeliano há uma diferença decisiva. No caso da ética da comunidade dos investigadores, tem-se uma ética especial para pessoas que, enquanto buscam a verdade, necessitam realizar um *selfsurrender*. Trata-se de sujeitos que precisam subordinar todos os seus interesses individuais ao interesse da formação de consenso em torno da verdade, o qual somente é realizável a longo prazo na comunidade ilimitada. A validade intersubjetiva do princípio moral restringe-se àqueles envolvidos com o *selfsurrender* na comunidade de experimentação e interpretação.¹¹³ Esse é para Apel o limite formal da proposta de Peirce. A comunidade dos argumentantes introduzida por Apel não pode, então, limitar-se à comunidade dos cientistas, muito embora essa seja pressuposta por aquela.¹¹⁴ No aspecto material, a limitação da ética de Peirce diz respeito ao conteúdo e refere-se ao fato de que somente os assuntos atinentes à verdade científica são objeto de discussão entre os investigadores, deixando de fora, assim, o âmbito prático em sentido mais amplo. Nesse particular, o limite da ética peirceana reside no fato de ela não fundamentar normas que visem à “defesa e mediação dos interesses e necessidades individuais sob a forma de pretensões éticas ou jurídicas”.¹¹⁵

A ampliação da ética da ciência para uma ética da humanidade é sustentada no conceito de comunidade de comunicação – mais amplo que o de comunidade dos cientistas –, o qual permite estender a ética do discurso para muito além da esfera da ciência, de maneira a abranger todas as atividades humanas. Por conseguinte, o *a priori da argumentação* apeliano visa justificar não apenas as afirmações científicas, mas também todas as pretensões humanas. A juízo de Apel, não se trata mais de uma ética adstrita à esfera específica da ciência em sua atividade, mas de uma ética orientada a problemas práticos em geral, que abrange todos os sujeitos capazes de

¹¹² PEIRCE, C. S. *Escritos coligidos*. São Paulo Abril Cultural, 1974, p.165-166 (Os pensadores). APEL, K.-O. TF II, p.402-3; TPh, p.423-4 e EE (1980) 1986, p.165-6.

¹¹³ APEL, K.-O. EE (1980) 1986, p.165. Amparado na perspectiva de uma ética da argumentação Apel considera que a base última de qualquer argumentação ou ação com sentido deverá ser uma comunidade de interação – como em Mead –, não apenas uma comunidade de interpretação – Royce –, ou de investigação – Peirce. TF II, p.212; TPh II, p.223-4.

¹¹⁴ APEL, K.-O. TF II, p.403; TPh, p.424.

¹¹⁵ APEL, K.-O. EE (1980) 1986, p.166.

comunicação lingüística e argumentação. Todas as reivindicações que puderem ser apoiadas em argumentos racionais devem ser reconhecidas por essa ética. O ponto de partida apeliano, com Peirce, mas para além deste, visa a uma nova extrapolação – agora de caráter pragmático-transcendental – da problemática kantiana acerca das condições ético-normativas da possibilidade de uma comunidade de argumentação humana.¹¹⁶

2.1.2 O princípio moral fundamental e suas pressuposições

Do mesmo modo que em Peirce o cientista precisa submeter-se a uma norma moral formulada como um imperativo categórico, que o impele a ver os demais cientistas como dotados dos mesmos direitos para satisfazer ao interesse objetivo da ciência, a ética do discurso em sua vertente apeliana introduz, mediante a ampliação do conceito de comunidade de investigação para o de comunidade de comunicação, seu princípio moral denominado de norma moral fundamental. Afirma Apel:

Quem argumenta reconhece implicitamente todas as possíveis *pretensões* (*Ansprüche*)¹¹⁷ provenientes de todos os membros da comunidade de comunicação, justificáveis mediante argumentos racionais (...) e, por sua vez, se compromete a justificar argumentativamente as pretensões que ele mesmo apresenta a outros homens. Ademais, os membros da comunidade de comunicação (e isto significa implicitamente todos os seres pensantes) estão obrigados (...) a levar em conta todas as pretensões virtuais de todos os membros virtuais; quer dizer, todas as ‘necessidades’ humanas na medida em que poderiam colocar *reivindicações* aos demais homens.¹¹⁸

¹¹⁶ APEL, K.-O. EE (1980) 1986, p.164.

¹¹⁷ Utilizamos aqui para a tradução de *Ansprüche* o termo pretensões, conforme a opção seguida por Benno Dischinger. A esse respeito APEL, K.-O. O *a priori* da comunidade de comunicação e os fundamentos da ética: o problema de uma fundamentação racional na era da ciência. In: *Estudos de moral moderna*. Petrópolis: Vozes, 1994.

¹¹⁸ APEL, K.-O. TF, p.403; TPh, p.424-5. O texto de Apel de 1973 não fala ainda em princípio (U), mas em norma ética fundamental, ou simplesmente em norma fundamental (*Grundnorm*). Posteriormente à formulação de (U) por Habermas em 1983, Apel passa a adotá-lo também em seus textos. O pressuposto geral da metanorma moral é proposto por Apel na linha de uma hermenêutica normativa, de modo que quem desejar compreender as ações humanas tem de comprometer-se comunicativamente no sentido de assumir co-responsavelmente as intenções da ação. APEL, K.-O. TF II, p.365; TPh II, p.384. Duas observações, porém, devem ser feitas sobre a norma ética fundamental de Apel: a) ele não distingue entre (U) e (D), como o fará Habermas posteriormente. Este último entende (U) como regra dos discursos práticos e (D) como uma proposta de teoria moral entre outras; b) a norma ética fundamental inclui indistintamente o que em Habermas é (U) e (D). A partir de 1989, já com sua arquitetura das partes A e B da ética, Apel começa a falar em princípio do discurso no sentido da norma ética fundamental e distingue duas normas fundamentais: a da *igualdade de direitos* de todos os possíveis parceiros da argumentação e a da *co-responsabilidade* na solução dos problemas passíveis de discussão. A esse respeito FNT, p.208; NBK, p.35-6. Kuhlmann, por sua vez substitui o conceito de princípio moral pelo conceito de norma fundamental e formula quatro normas fundamentais para a ética do discurso: “Argumente racionalmente!” (N1); “Esforça-te para obter um

A norma básica é estruturada a partir da idéia de que o discurso argumentativo pressupõe condições ou regras ideais de simetria entre os argumentantes. Dentre tais condições está a reivindicação de igualdade de direitos na argumentação, que envolve reciprocidade e universalidade, pois o sujeito que argumenta tem de reconhecer todas as reivindicações possíveis que possam provir de todos os membros da comunidade de comunicação. Tais reivindicações não podem ser arbitrárias ou advir mediante coação, mas têm de ser justificáveis através de argumentos racionais; do contrário, feririam o suposto básico de simetria. O princípio moral requer a aceitação recíproca de todos os participantes da argumentação como interlocutores com iguais direitos, mesmo os virtuais, e quem argumenta tem de aceitar a reivindicação do reconhecimento mútuo das pessoas como sujeitos da argumentação. Esta se constitui na primeira e mais marcante das reivindicações da norma moral fundamental.

Ao equilíbrio nas condições de argumentação como forma de se chegar à resolução discursiva de pretensões de validade vincula-se a idéia de *reciprocidade generalizada* (*verallgemeinerte Gegenseitigkeit*), a qual exige que se busque um consenso que contemple todos os possíveis sujeitos concernidos pela discussão.¹¹⁹ A reciprocidade generalizada expressa, entre suas reivindicações, o seguinte: levar em conta as possíveis conseqüências das normas a serem fundamentadas, as quais têm de ser aceitas por qualquer virtual participante do discurso; considerar os demais sujeitos como fins em si mesmos; não mentir ou enganar, pois isso tornaria inviável o diálogo entre os argumentantes; não agir apenas de modo estratégico; não se recusar a argumentar; compreender, explicar ou justificar criticamente argumentos, assumindo as pretensões de validade levantadas; não ser egoísta, aceitando de forma autocrítica os bons argumentos apresentados na discussão.¹²⁰ Desse modo, quando alguém se nega a considerar

consenso razoável!" (N2); "Esforça-te em todos os casos, nos quais teus interesses possam colidir com os dos outros, para obter um consenso prático razoável com eles" (N3); "Por isso, esforça-te sempre para colaborar na realização (a longo prazo) de tais relações que se aproximem (...) da comunidade ideal de comunicação e se preocupe sempre para que sejam satisfeitas as condições já existentes da possível realização de uma comunidade ideal de comunicação" (N4). KUHLMANN, W. *Reflexive Letzbegründung: Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*. Freiburg i. Br.; München: Karl Alber, 1985, respectivamente, p.185, 189, 208 e 214.

¹¹⁹ APEL, K.-O. EE (1983) 1986, p.88. A esse respeito também APEL, K.-O. Kant, Hegel et le problème actuel des fondements normatifs de la morale et du droit. In: *Discussion et responsabilité 1: L'éthique après Kant*. Paris Du Cerf, 1996, p.64. Trad. Fran. de [1983] Kant, Hegel und das aktuelle Problem der normativen Grundlagen von Moral und Recht e, ainda, *Diskurs und Verantwortung: das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988, p.99.

¹²⁰ APEL, K.- O. TF, p.380; TPh II, p.400; TF II, p.403-4; TPh II, p.425; EE (1983) 1986, p.89. A esse respeito também BÖHLER, D. *Transzendentalpragmatik und kritische Moral. Über die Möglichkeit und die moralische*

qualquer que seja dos concernidos, a limitar sua capacidade argumentativa, a estabelecer com eles diálogo em condições de desigualdade ou, mesmo, a desconsiderar os interlocutores virtuais, está rompendo com a lógica da argumentação.

Ainda em relação aos pressupostos indicados na norma moral, tem-se que, por outro lado, o sujeito que argumenta necessita, da mesma forma, reconhecer todas as pretensões ou interesses possíveis que possam provir de todos os membros da comunidade de comunicação, bem como justificar as pretensões que ele apresenta aos demais sujeitos. Essa pretensão de reciprocidade entre todos os membros da comunidade de comunicação é estendida por Apel a todos os seres pensantes e coloca a obrigatoriedade de serem consideradas todas as necessidades humanas, mesmo as virtuais e de virtuais membros da argumentação. Tais pretensões não podem ser limitadas tematicamente, e as necessidades humanas, na medida em que são comunicáveis interpessoalmente, são eticamente relevantes e devem ser reconhecidas sempre que puderem ser justificadas intersubjetivamente mediante argumentos. Elas não podem ser adstritas a decisões de *experts*, por exemplo. Por essa razão, Apel afirma que o *a priori* da argumentação traz consigo “a pretensão de justificar não apenas todas as ‘afirmações’ científicas, mas também todas as pretensões humanas”.¹²¹ Nesse sentido, todas as expressões lingüísticas ou humano-corporais verbalizáveis, bem como todas as ações com sentido, podem ser interpretadas como argumentos virtuais.

Na norma fundamental do reconhecimento recíproco entre os interlocutores está virtualmente implícito também o reconhecimento de todos os seres dotados de competência comunicativa como pessoas. Esse reconhecimento deve-se ao fato de que a justificação do pensamento não pode renunciar a nenhum interlocutor e a nenhuma de suas possíveis contribuições à discussão, ou seja, ao caráter ilimitado da comunidade de comunicação.¹²² Na norma ética fundamental tem de estar eliminadas *a priori* todas as limitações da competência de conteúdo e da validade intersubjetiva.

Apel vê na disponibilidade indicada pelo princípio moral para uma justificação de necessidades e reivindicações pessoais como exigências intersubjetivas uma analogia com o *selfsurrender* de Peirce. O denominado *princípio da transubjetividade* apeliano visa transcender

Bedeutung einer Selbstaufklärung der Vernunft. In: KUHLMANN, W.; BÖHLER, D. (Hg.). *Kommunikation und Reflexion*. Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik Antworten auf Karl-Otto Apel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982, p.106.

¹²¹ APEL, K.-O. TF II, p.403; TPh II, p.424. Grifos de Apel.

¹²² APEL, K.-O. TF II, p.380; TPh II, p.400.

os interesses subjetivos em favor da defesa e representação argumentativa de interesses e refere-se à obrigação de realizar de forma dialógica a intersubjetividade em vista de um consenso acerca das exigências de todos os concernidos.¹²³ Trata-se, para Apel, de universalizar os interesses a partir da comprovação acerca de se as conseqüências das normas a serem instituídas são aceitáveis ou não por todos os afetados por elas. Dessa analogia do *selfsurrender* de Peirce com seu *princípio da transubjetividade* decorre, ao mesmo tempo, que nenhum interesse individual seja sacrificado sem necessidade. Aqui, o sentido da argumentação moral se traduz no princípio segundo o qual todas as necessidades humanas que puderem ser conciliadas argumentativamente com as necessidades dos demais sujeitos, “enquanto exigências virtuais, têm de estar sob a incumbência da comunidade de comunicação”.¹²⁴ Para tal, tanto os conteúdos do discurso quanto os parceiros da argumentação têm de ser ilimitados. Na medida em que levantam pretensões de validade discursivamente resgatáveis e reivindicadoras de problemas legítimos, os participantes do discurso podem apresentar quaisquer exigências e necessidades que se coadunem com os dos demais sujeitos.

2.1.3 A fundamentação do princípio moral

A fundamentação filosófica última é apresentada por Apel como reflexão transcendental acerca dos pressupostos ou condições de possibilidade e validade da argumentação com sentido: “Quando comprovamos, no contexto de uma reflexão filosófica sobre fundamentos, que algo não pode ser fundamentado por princípio, porque é condição de possibilidade de toda fundamentação (...) alcançamos um *conhecimento* tal como o entende a *reflexão transcendental*”.¹²⁵ Nessa perspectiva, a tarefa da fundamentação filosófica consistirá na tentativa de reconstruir, do modo mais completo possível, as condições necessárias e inevitáveis da argumentação humana.¹²⁶ A

¹²³ APEL, K.-O. TF II, p.403-404; TPh II, p.425.

¹²⁴ APEL, K.-O. TF II, p.404; TPh II, p.425.

¹²⁵ APEL, K.-O. TF II, p.386; TPh II, p.406. Grifos de Apel.

¹²⁶ APEL, K.-O. TF II, p.390; TPh II, p.411. Apel propõe-se reconstruir as condições éticas de possibilidade e validade da argumentação humana em confronto com o modelo kantiano do ponto supremo da unidade da consciência do objeto e da autoconsciência. Tal unidade, para Apel, tem de ser buscada na linha da semiótica de Peirce e deve poder ser alcançada, em princípio, numa comunidade ilimitada de argumentação. Por isso, a proposta de Apel entende-se como “*transformação, a partir da crítica do sentido, da filosofia transcendental, que parte do factum a priori da argumentação como um ponto de partida quase cartesiano, irretrocedível*”. TF II, p.391; TPh II, p.411. Grifos de Apel. A esse respeito também CENCI, A. V. *A transformação apeliiana da ética de Kant*. Passo Fundo: UPF Editora, 1999, p.57-80.

proposta apeliana de fundamentação adota como método um procedimento regressivo, ou seja, parte-se do discurso argumentativo para suas condições de possibilidade, uma vez que se trata de refletir acerca das “condições de possibilidade e validade da argumentação, que sempre estão já pressupostas na situação de fala”.¹²⁷ Tais condições ou pressuposições tem de ser aceitas implicitamente por quem argumenta toda vez que ingressa numa argumentação. Negá-las implica incorrer em contradição performativa, pois, nesse caso, no próprio ato de argumentar levanta-se, implicitamente, uma pretensão de validez que é negada pelo conteúdo de seu proferimento. Para negar os pressupostos é preciso participar da argumentação e, ao argumentar, tem-se de fazer uso deles. Assim, toda argumentação se funda em pressupostos pragmáticos os quais são inevitáveis.

Apel vai procurar mostrar que o próprio princípio moral contém pressuposições da argumentação e, por essa razão, não pode ser refutado sob pena de se incorrer em contradição performativa. Negá-lo significaria negar determinadas pressuposições a que se tem de recorrer sempre que se argumenta. Nesse caso, trata-se de determinadas regras ou pressuposições da argumentação que já possuem teor moral.¹²⁸ Por essa razão, quem pretender argumentar com sentido já precisa ter aceito também a norma moral fundamental, cuja aceitação se constitui num pressuposto necessário em sentido análogo ao *factum da razão* kantiano.¹²⁹ A norma ética fundamental é então apresentada do seguinte modo por Apel numa de suas formulações mais completas:

¹²⁷ APEL, K.-O. TF II, p.389; TPh II, p.409.

¹²⁸ Um aspecto central da proposta de fundamentação da ética na variante apeliana é o de as regras ou pressuposições do discurso argumentativo possuírem um caráter moral. Dentre tais pressuposições constam, como já destacado, a igualdade de direitos enquanto interlocutores, o reconhecimento de todos os homens como pessoas e a idéia de que a justificação do pensamento não pode renunciar a nenhum interlocutor e a nenhuma de suas virtuais contribuições à discussão, ou seja, o caráter ilimitado da comunidade de comunicação. Este caráter moral das pressuposições do discurso argumentativo surge da tensão existente entre as condições ideais e a situação real da argumentação onde tais condições têm de ser pressupostas. A juízo de Apel, na condição de seres racionais finitos, somente temos condições de “refletir sobre as condições normativas do discurso livre do peso da ação se levarmos em conta, ao mesmo tempo, sua tensão com as condições de ação de nossa existência real”. APEL, K.-O. EE (1983) 1986, p.88. Os argumentantes têm de reconhecer-se como portadores de interesses, pois no reconhecimento dessa tensão entre as condições ideais e as condições da ação em sua existência real, os indivíduos reconheceriam também a obrigação moral de realizar essas condições ideais na hora de agir. A posição de Habermas em 1983 questiona o caráter dado por Apel às regras do discurso argumentativo. Porém, Apel vai insistir que elas não são convenções lingüísticas, mas regras universais e necessárias e, por possuírem caráter transcendental, podem ser provadas *a priori*. Habermas concorda em que elas sejam universais, mas de modo provisório, ou seja, enquanto não existir alternativa racional para elas. HABERMAS, J. CMA, p.118; M&H, p.105. A controvérsia vai girar, então, em torno da questão acerca de se tais regras do discurso argumentativo podem ser fundamentadas filosoficamente – por reflexão estrita – ou através do modelo das ciências reconstitutivas. Vide a esse respeito abaixo, capítulo 4, parte II deste trabalho.

¹²⁹ APEL, K.-O. TF II p.396; TPh II, p.417. O conceito *fato da razão* é entendido por Apel agora, inspirado em Heidegger, em termos de um “perfeito a priori”, ou seja, como “o necessário reconhecimento das condições normativas da argumentação”. SH, p.21; SM, p.49. Grifos de Apel.

O argumentante já testemunhou in actu e, com isso, reconheceu que a *razão é prática*, ou seja, é *responsável pelo agir humano*; isto é, que as *pretensões de validade de caráter ético* da razão, do mesmo modo que sua *pretensão de verdade*, podem e devem ser satisfeitas através de *argumentos*; ou seja, que as *regras ideais da argumentação* numa, em princípio ilimitada comunidade de comunicação de pessoas que se reconhecem reciprocamente como iguais, representam *condições normativas da possibilidade da decisão sobre pretensões de validade éticas através da formação do consenso* e que por isso, *com respeito a todas as questões eticamente relevantes da vida prática, é possível, em um discurso* que respeite as regras de argumentação da comunidade ideal de comunicação *chegar, em princípio, a um consenso* e que, na práxis *haveria que aspirar a este consenso*.¹³⁰

Dentro da tarefa de fundamentação do princípio moral, o argumento pragmático-transcendental de Apel toma como ponto de partida as regras de simetria, que são pressuposições necessárias da argumentação e estão ínsitas em tal princípio. Trata-se de algo factual, mas irrecusável, ou seja, o fato da impossibilidade de alguém – no caso o cético – negar-se a participar da argumentação. O fato de argumentar implica reconhecer que a razão é prática, ou seja, que requer um compromisso com o agir humano. Esse reconhecimento significa já a necessidade de comprometer-se com a argumentação, uma vez que, ao fazer uso dela, o sujeito tem de reconhecer que as pretensões de validade podem e devem ser satisfeitas argumentativamente. Isso significa também que as regras ou condições ideais da argumentação – que se baseiam em regras de simetria – se constituem como condição para a resolução de pretensões de caráter ético. Apel retoma a concepção kantiana segundo a qual a razão prática demonstra a sua realidade e a de seus conceitos mediante a ação e interpreta o fato da razão kantiano em termos de um “perfeito apriorístico”.¹³¹ Porém, trata-se agora de uma razão prática discursiva que orienta uma ação de tipo argumentativo.

Nessa perspectiva de uma razão que é prática, a estratégia fundamentadora desenvolvida por Apel é a de atribuir um interesse ao cético, qual seja, o de ele, cético, querer argumentar. Ocorre que, para ele poder colocar em questão a possibilidade de argumentar ou de fundamentar normas, terá já de se inserir dentro do âmbito da argumentação, onde está em discussão justamente a possibilidade de fundamentar-se normas. Ao adentrar na argumentação, ele tem de

¹³⁰ APEL, K.-O. EE (1980), 1986, p.161. Grifos de Apel. Trata-se aqui de uma formulação um pouco mais ampla daquela apresentada em 1973 e, certamente, uma das mais completas acerca da norma ética fundamental.

¹³¹ APEL, K.-O. TF II, p.398; TPh II, p.419, nota 94. A esse respeito deste conceito, HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Op. cit., §18.

reconhecer seu interesse em relação a questões práticas, de modo a não poder negar a vontade de argumentar sem cair em contradição.¹³² O cético não pode negar as condições ideais de simetria porque quem pretende validade para o que afirma tem de se comprometer a considerar também todas as objeções que lhe possam ser dirigidas. Ele tem de conceder os mesmos direitos a todos os interlocutores. Ocorre que, toda vez em que na argumentação alguém levanta uma pretensão de validez, apresenta, ao mesmo tempo, aos demais interlocutores uma garantia implícita de que essa ação está de acordo com as regras da interação. Essa garantia de respeito a tais regras é provada por Apel pela autocontradição performativa. Não há como o cético afirmar estar desobrigado, em relação aos demais interlocutores, a reconhecer as regras de simetria que devem sustentar a argumentação. Seria como enunciar: “Afirmo aqui como verdadeiro (...) que, enquanto argumentante, não estou obrigado a reconhecer a igualdade de direitos de meus interlocutores (...)”.¹³³ Para fazer tal afirmação, o cético tem de levantar uma pretensão de validez, a de não estar obrigado a reconhecer tal regra ou as regras de simetria. Porém, ao reivindicar seu enunciado como válido ele tem de comprometer-se a assumir qualquer objeção que lhe for direcionada; desse modo, vê-se obrigado a reconhecer as regras morais de simetria exigidas pelo princípio moral.¹³⁴

O cético também não pode negar o papel que o princípio moral possui de promover a averiguação e a transmissão discursiva dos interesses que possam ser sustentados discursivamente por parte de todos os afetados. Em outros termos, todas as normas discursivamente fundamentáveis podem ser consensuadas numa comunidade de comunicação. A prova reflexiva a esse respeito está na impossibilidade de o cético, enquanto argumentante, negar essa exigência sem cair numa autocontradição pragmática. A tentativa de objeção a tal prova é formulada por Apel da seguinte forma: “Eu sustento com isso (= pressuponho como suscetível de

¹³² A esse respeito VELASCO, M. Op. cit., p.74.

¹³³ APEL, K.-O. EE (1984) 1986, p.20. Apel considera esse como um exemplo de enunciado pragmaticamente inconsistente. A seu juízo, os enunciados pragmaticamente inconsistentes, tais como “Afirmo que não existo” ou “Afirmo com isso que não tenho nenhuma pretensão de ‘sentido’, ‘verdade’ ou ‘veracidade’” fazem referência, ao mesmo tempo, a enunciados indiscutivelmente certos. A seu ver eles atestam “não apenas que existem *condições necessárias da possibilidade* do argumentar, mas também que nós – através da reflexão filosófica sobre as *pressuposições pragmáticas* do argumentar – podemos *saber a priori* também algo acerca destas condições”. Idem, p.20. Grifos de Apel.

¹³⁴ Como observa Velasco, o que possibilita fundamentar esta obrigação prática de argumentar é o ponto de partida factual, mas irrecusável, do argumento pragmático-transcendental. Desse modo, a passagem do discurso para a ação estaria provada mediante o ponto de partida irrecusável, o qual o cético tem de aceitar. Isso ocorreria mediante os seguintes passos: “a vontade de argumentar é equivalente à vontade de verdade, e a vontade de verdade supõe as regras morais da argumentação, ou seja, é já vontade *moral*”. VELASCO, M. Op. cit., p.77.

alcançar consenso universal na comunidade ideal de argumentação) que nem todas as normas discursivamente fundamentáveis (...) tenham de ser suscetíveis de alcançar consenso universal”.¹³⁵

O fato da argumentação apeliano apresenta-se como uma condição transcendental na medida em que é condição de possibilidade e de validade de todo e qualquer fato. Ele indica que não se trata de levar adiante uma reconstrução empírica de regras, pois a argumentação e suas condições não se constituem num fato contingente, mas necessário. Quem pretender fazer uso da argumentação terá de aceitar as pressuposições desta, de modo que a única alternativa que resta ao cético aqui é abrir mão de argumentar com sentido. Pelo fato de o discurso argumentativo ser instância última, irretrocedível, não é possível decidir-se a favor ou contra a argumentação. É por essa mesma razão que Apel argumenta contra Popper que não é possível decidir-se por ser racional.¹³⁶ Para argumentar, tem-se de aceitar as regras de simetria própria do discurso argumentativo, que se constituem em sua condição de possibilidade. Desse modo, a vontade ou a decisão de argumentar não pode ser contingente nem condicionada empiricamente. Como não há alternativa entre argumentar ou não, também não o há em escolher entre a racionalidade e a irracionalidade. Ocorre que não é possível argumentar para recusar-se à argumentação.¹³⁷

O princípio moral é apresentado, então, como categórico. Ele já está presente nos pressupostos necessários da argumentação e, desse modo, nenhum sujeito que ingressa no discurso argumentativo pode deixar de utilizá-lo. Todavia, Apel não pretende apenas fundamentar seu princípio moral com base em determinados pressupostos necessários da argumentação, mas também como norma moral obrigatória para todo o argumentante.¹³⁸ Trata-se da obrigatoriedade de reconhecer as regras de simetria do discurso argumentativo. A norma moral fundamental obriga a todos os que adquiriram competência comunicativa mediante o processo de socialização a buscarem uma formação solidária da vontade em relação aos interesses dos outros.¹³⁹ O reconhecimento exigido pela norma moral fundamental de que em toda e qualquer argumentação tem-se já de pressupor regras ideais de simetria – como a

¹³⁵ APEL, K.-O. EE (1983), 1986, p.90.

¹³⁶ APEL, K.-O. TF II, p.392-3; TPh II, p.412-3.

¹³⁷ A esse respeito, APEL, K.-O. FTF, p.131ss. Pelo fato de a argumentação já envolver pressuposições que possuem teor moral, a decisão em prol da argumentação já é moral. VELASCO, M. Op. cit., p.78.

¹³⁸ APEL, K.-O. TF II, p.383; TPh II, p.403 e EE (1984) 1986, p.88.

¹³⁹ APEL, K.-O. TF II, p.404; TPh II, p.426.

igualdade de direitos na argumentação – constitui-se também num dever moral para quem argumenta.

Por entender a norma moral fundamental como um imperativo categórico sua aceitação assume o caráter modal de um dever e se constitui num pressuposto necessário no sentido de um *factum* da razão.¹⁴⁰ Por esse motivo, a possibilidade de se aceitar ou não a norma moral fundamental mediante a participação ou não na comunidade dos que argumentam reduz-se a duas alternativas: reforçar voluntariamente a norma básica já sempre reconhecida implicitamente ou abandonar a comunidade dos seres racionais, o que implicaria a destruição de sua própria identidade.¹⁴¹ Ocorre que “qualquer que seja o conteúdo de interesse que possa ser analisado – isto é, defendido ou discutido – como pretensão eticamente relevante, isso manifestamente só pode ser feito sob o *pressuposto do reconhecimento prévio* da norma ética básica já pressuposta no discurso argumentativo”.¹⁴² Desse modo, todo argumentante tem de reconhecer o dever de resolver de forma argumentativa os conflitos que surgem na esfera prática.

É nessa mesma perspectiva que Apel vai falar na vontade de argumentar ou de buscar de modo argumentativo soluções possíveis para os problemas colocados na esfera do discurso. Não é possível, enquanto argumentantes, renunciar à vontade de argumentar, porque é algo irretrocedível para quem argumenta. Vinculado à vontade de argumentar e, pois, à norma moral fundamental, está um compromisso com a argumentação racional, ou seja, com o exame racional de tudo o que for proposto na esfera da argumentação. O argumentar racionalmente constitui-se num compromisso que tem de ser reconhecido implicitamente por todo e qualquer argumentante como condição para poder argumentar. Furtar-se a tal compromisso inviabiliza a condição de participante de um discurso argumentativo. Na perspectiva de uma fundamentação última, através da reflexão transcendental, só é possível posicionar-se e decidir-se favoravelmente ou não em relação às normas do jogo de linguagem transcendental na medida em que o sujeito se coloca dentro do jogo de linguagem argumentativo.¹⁴³

A vontade de argumentar (*Willen zur Argumentation*) não é algo empiricamente condicionado, mas condição de possibilidade de toda discussão acerca de condições empíricas aceita hipoteticamente. Ela traz implícita a norma moral fundamental e indica o caráter

¹⁴⁰ APEL, K.-O. TF II, p.395; TPh II, p.415.

¹⁴¹ APEL, K.-O. EE (1980) 1986, p.166.

¹⁴² APEL, K.-O. EE (1980) 1986, p.166. Grifos de Apel.

¹⁴³ APEL, K.-O. TF II, p.212; TPh II, p.223.

incondicionado desta: “Na medida em que admitimos que nossa discussão sobre fundamentos *deve ter sentido incondicionalmente* – isto é, sem levar em conta condições empíricas – podemos denominar *incondicionada ou categórica* a norma moral fundamental, implícita na vontade de argumentação”.¹⁴⁴ Não é possível querer argumentar sem aceitar as regras de simetria. Tal aceitação é condição para argumentar e, por essa razão, a vontade racional de argumentar não pode ser entendida no sentido de que a validade moral das normas possa ser fundamentada apenas no fato de sua aceitação. A aceitação das regras próprias de uma comunidade crítica de comunicação não é, a juízo de Apel, “um fato *empírico*, mas uma condição de possibilidade e validade da comprovação de fatos”.¹⁴⁵

2.2 O problema da exigibilidade: a ética do discurso como ética da responsabilidade

Em seu programa original da ética do discurso Apel já tem clareza dos limites que são próprios a uma ética de princípios, sobretudo aqueles decorrentes do caráter abstrato do seu princípio moral. Essa característica do princípio moral revela que não é possível a uma pessoa viver orientada somente pela racionalidade consensual-comunicativa, o que significa que ela tem de optar moralmente também por sistemas de auto-afirmação.¹⁴⁶ Por essa razão, no que tange à exigência de assumir responsabilidades, freqüentemente o sujeito não pode e não deve simplesmente partir da suposição de que os outros, tendo de agir também em sistemas de auto-afirmação, irão sempre observar o imperativo categórico ou o princípio da reciprocidade generalizada.¹⁴⁷ Apel entende ser inconciliável com uma ética da responsabilidade como a sua o

¹⁴⁴ APEL, K.-O. TF II, p.394; TPh II, p.415. Grifos de Apel.

¹⁴⁵ APEL, K.-O. TF II, p.395; TPh II, p.416. Grifos de Apel. Se as normas morais não pudessem ser fundamentadas, não seria possível identificar nenhuma obrigação em relação à aceitação de acordos ou compromissos entre os sujeitos. Se, portanto, pensa Apel, somente as decisões de consciência particulares pudessem exigir valor moral, seria necessário saber como é que elas poderiam ser levadas a um acordo normativo para assumir uma responsabilidade solidária em relação à práxis social. A questão está em que a formação da vontade pública mediante acordos e convenções – como é defendido pelo sistema de complementaridade e como ocorre na democracia liberal – é importante, mas não suficiente para a fundamentação da ética e mesmo do direito e da política. Assim, a vontade de argumentar apresenta-se também como condição transcendental de possibilidade de toda discussão empírica aceita hipoteticamente, pois tem de ser já sempre pressuposta. APEL, K.-O. TF II p. 394; TPh II, p.415.

¹⁴⁶ Isso significa que já em seu programa original Apel estava atento ao perigo do rigorismo de uma ética da convicção no sentido indicado por Max Weber. Do mesmo modo ele expressa a convicção de que os processos sociais – a sociedade humana em sua totalidade – devem ser entendidos como processos funcionais de um sistema de auto-afirmação (*Selbstbehauptungssystem*). TF II, p.409; TPh II, p.431.

¹⁴⁷ APEL, K.-O. SH, p.32; SM, p.62. Mesmo que a ética do discurso permita reconhecer as situações de interação distorcidas estrategicamente como obstáculo para a aplicação da norma ética fundamental, não dispõe de um princípio para responder à seguinte questão básica de uma ética política da responsabilidade: Como se deve agir numa situação na qual o sujeito não pode contar com que os demais sigam a norma básica de uma ética comunicativa

fato de que o sujeito, ao representar um sistema de auto-afirmação em sua vida concreta, ignore a diferença existente entre a sua práxis e o discurso liberado do peso da ação e suponha que os outros sujeitos – que também representam sistemas de auto-afirmação – sigam ilimitadamente o princípio da ética do discurso.¹⁴⁸ Em tais situações o sujeito não pode agir somente de forma comunicativo-consensual, mas deve fazê-lo também estrategicamente. A mediação entre tais formas de racionalidade no agir concreto constitui-se numa das principais exigências de uma ética da responsabilidade.¹⁴⁹

Apel entende haver uma tensão nunca totalmente eliminável entre racionalidade ética e racionalidade estratégica. É nesse ponto, precisamente, que se coloca o problema da exigibilidade das normas morais na relação com as condições institucionalizadas do agir real.¹⁵⁰ Tal situação remete para a seguinte alternativa: ou

se dissolve a função da razão ética (em benefício da alternativa da absolutização cínica da razão estratégica, por um lado, e de utopismo, por outro); ou há que se compreender que a consideração das condições reais da ação em uma ética da responsabilidade não é nenhuma razão para pensar que o princípio de uma racionalidade discursiva não estratégica da ética é inaplicável sem mais.¹⁵¹

Ocorre que as condições da ação real são qualitativamente distintas das condições do discurso livre do peso da ação. Essa diferença traduz a própria situação da condição humana no sentido de que as pessoas encontram-se obrigadas a assumir responsabilidades em relação a

não-estratégica? EE (1983) 1986, p.97. Daqui, observa Apel, não se pode deduzir que, por essa razão, os demais sujeitos sejam imorais, mas, sim, o fato de que tampouco eles devem contar simplesmente que os demais sujeitos haveriam de observar a norma ética fundamental. Mesmo que ambas as partes estivessem dispostas a segui-la, não teriam como saber, com segurança, se a outra parte a seguiria e por isso não há como supô-lo. EE (1983) 1986, p.97.

¹⁴⁸ APEL, K.-O. EE (1982) 1986, p.208. Um político responsável – ou seja, toda e qualquer pessoa que represente um sistema de auto-afirmação, no caso um indivíduo, uma família, um grupo ou um Estado – dificilmente pode contar com que a outra parte observe irrestritamente o princípio moral. Por isso, terá de agir na prática também estrategicamente e não – por exemplo, no caso da mentira – somente de acordo com a recomendação de Kant acerca da proibição de mentir a um assassino potencial que pergunta pela sua vítima. Para Apel Kant, ao aceitar o princípio “Fiat justitia, pereat mundus”, não conseguiu reconhecer a necessidade de adotar uma mediação entre a responsabilidade estratégica do êxito na política e a responsabilidade moral. EE (1982), 1986, p.200, nota 46. A esse respeito também APEL, K.-O. *La rationalité de la communication humaine*. Op. cit., p.602.

¹⁴⁹ Essa concepção de uma ética da responsabilidade que possui como tarefa principal mediar tais formas de racionalidade visa dar conta dos limites do próprio princípio moral no que tange a orientar o agir moral em um mundo onde predomina a racionalidade estratégica. Isso significa que, em razão de nossa situação de ação real distanciar-se das condições ideais – contrafaticamente antecipadas – da práxis da argumentação, uma orientação única para a norma fundamental ético-discursiva culminaria no rigorismo moral.

¹⁵⁰ APEL, K.-O. EE (1983) 1986, p.97.

¹⁵¹ APEL, K.-O. EE (1983) 1986, p.98.

sistemas de auto-afirmação. Por isso, terão de mediar em seu agir racionalidade estratégica e racionalidade comunicativa:

Nesta medida, as pessoas estão obrigadas a agir sempre também estrategicamente e, sem dúvida, ao mesmo tempo (...) comunicativamente, isto é, a coordenar suas ações de acordo com pretensões de validade normativas que, em última instância, no discurso argumentativo, podem ser justificadas somente através de uma racionalidade não estratégica.¹⁵²

A racionalidade consensual-comunicativa e a racionalidade estratégica são, ao mesmo tempo, distintas e inseparáveis. Tal situação de diferença e inseparabilidade só pode ser compreendida no discurso e, por isso, a racionalidade do discurso é competente para conciliar a si própria com a racionalidade estratégica no sentido de uma ética da responsabilidade. A conciliação entre esses dois tipos de racionalidade pode ser buscada mediante a reflexão transcendental, visto que entre as condições necessárias do discurso está não apenas a antecipação contrafática das normas de uma comunidade ideal de comunicação, mas também o vínculo com as normas e instituições do mundo da vida, ou seja, com o âmbito da comunidade real de comunicação. Em tais normas e instituições está sempre já dada, como que naturalmente, uma certa conciliação entre as duas formas de racionalidade. Tal conciliação torna visível a tensão entre comunidade real e comunidade ideal de comunicação.¹⁵³ Assim, subjacente ao *a priori* dialético da comunidade de comunicação está uma tensão entre dois tipos de racionalidade que permeiam as interações humanas.

Apel pensa ser possível, então, no que se refere à atual situação da humanidade e aos desafios que a ela se colocam em escala global, propor uma estratégia a longo prazo, a qual estaria na base de sua concepção de uma ética política. Na sua opinião, o pensamento estratégico vinculado à auto-afirmação dos diversos sistemas sociopolíticos e aos indivíduos poderia ser mediado por uma estratégia a longo prazo desenvolvida pela moral do discurso.¹⁵⁴ Essa estratégia se originaria do princípio moral e da circunstância própria da condição humana de acordo com a qual as pessoas, enquanto representantes de sistemas de auto-afirmação política, não vivem num

¹⁵² APEL, K.-O. EE (1983) 1986, p.99. Para Apel a racionalidade discursiva possui primazia sobre a estratégica e, nesse sentido, se constitui no fundamento da razão ética. EE (1983) 1986, p.78ss.

¹⁵³ APEL, K.-O. EE (1983) 1986, p.99.

¹⁵⁴ APEL, K.-O. SH, p.36-7; SM, p.67. A idéia apeliana de uma estratégia moral a longo prazo a fim de superar a tensão entre os imperativos da racionalidade funcional dos sistemas e os da razão ética é inspirada no postulado kantiano da realização de uma ordem legal cosmopolita enquanto idéia regulativa. A esse respeito APEL, K.-O. *La rationalité de la communication humaine*. Op. cit., p.603 e EE (1983) 1986, p.103.

mundo onde é possível contar, sem mais, com o fato de o princípio moral ser observado. Daí se concluir que tal estratégia estipula a necessidade de se contribuir sempre para “a realização de condições, as quais devem ser exigidas pela norma básica e antecipadas contrafaticamente no discurso argumentativo”.¹⁵⁵

Nessa perspectiva, Apel entende haver duas condições a longo prazo para que se estabeleça o princípio moral da ética do discurso. A primeira é o desenvolvimento do método da discussão moral; a segunda, a institucionalização eficaz desse método sob condições finitas e jurídico-políticas.¹⁵⁶ A fundamentação da ética parte de pressupostos idealizados, o que sugere, a juízo de Apel, um limite para o princípio moral proposto. Falta-lhe considerar que é preciso levar em conta não apenas as dificuldades intelectuais no processo de institucionalização da discussão moral mas, ainda, que tal institucionalização tem de ser desenvolvida em uma situação histórica concreta determinada por conflitos de interesses. O problema está em que o princípio moral não leva em conta a situação moral específica de determinados indivíduos. Trata-se daqueles que, sob pressão do tempo, têm de tomar decisões de consciência fora de uma comunicação institucionalizada, as quais precisam levar em conta não apenas máximas morais da intenção, mas também suas conseqüências possíveis ou prováveis.¹⁵⁷

Apel reconhece, com base na ética da responsabilidade de Max Weber, que muitas vezes é difícil para um político, em razão das conseqüências das ações pelas quais terá de responder, cumprir o mandamento fundamental da ética do discurso, como o caso de não mentir.¹⁵⁸ Apel

¹⁵⁵ APEL, K.-O. SH, p.37; SM, p. 67. A juízo de Apel, o raciocínio é o seguinte: já que nos é possível antecipar contrafaticamente condições reais de ação, então a contribuição para que tais condições sejam realizadas se constitui num dever moral. Trata-se, também, de uma atitude racional, pois esta vincula uma pretensão de validade que pretende ser universalizada.

¹⁵⁶ APEL, K.-O. TF II, p. 405; TPh II, p.426.

¹⁵⁷ APEL, K.-O. TF II, p.405-6; TPh II, p.427. Para Apel, os exemplos oferecidos por Kant para a aplicação do imperativo categórico mostram que ele não refletiu de forma satisfatória sobre a dependência da validade de normas materiais em relação à situação, nem sobre o problema da responsabilidade moral vinculada às conseqüências e efeitos secundários das ações. Kant, ao fundar a autonomia da vontade legisladora, possuiria o mérito de ter superado a ética heterônoma dos mandamentos. No entanto, teria também, ao mesmo tempo, colocado as bases de uma ética da convicção, a qual precisa supor sempre, como que de forma secreta, que a boa vontade dos homens fosse valorizada. TF II, p.406; TPh II, p.427, nota 111.

¹⁵⁸ Apel considera que somente no âmbito do discurso o não mentir – no sentido da ‘veracidade incondicionada’ – se constitui num dever indispensável tal como Kant o defendera. No âmbito do agir comunicativo o não mentir se constitui num dever limitado. APEL, K.-O. EE (1983) 1986, p.89. Nessa linha de argumentação, Apel concorda com o argumento de Benjamin Constant dirigido contra Kant ao objetar a este que “ali onde não há nenhum direito tampouco há algum dever. Dizer a verdade é, pois, um dever, mas somente diante de quem tem direito a uma verdade que não prejudica aos demais”. Apud APEL, K.-O. EE (1983) 1986, p.96. Tugendhat chama atenção para o fato de Kant ter deixado de lado o problema da colisão de deveres. No caso, entre o dever de salvar a vida de alguém e o dever de não mentir. Kant teria se amparado na pressuposição de que os deveres negativos sempre possuem primazia sobre os positivos. Por conseguinte, observa Tugendhat, “não pode surgir nenhuma colisão, a não ser entre

defende que, nesse caso, ao aplicar o princípio da ética do discurso, não se pode agir somente de acordo com a racionalidade comunicativa, mas ter-se-á de saber operar também com a racionalidade estratégica porque o sujeito, em determinados contextos – da economia e da política, por exemplo –, nem sempre poderá agir de modo transparente, sob o risco de colocar em questão sua própria vida e a daqueles pelos quais tem de responder. O princípio ideal do discurso terá, nesse caso, de ser mediado estrategicamente.

Apel pensa ser possível extrair da constatação da insuficiência do princípio moral – de levar em conta a situação moral específica de determinados indivíduos – pelo menos alguns princípios regulativos para uma ética situacional acerca das decisões individuais. Por essa razão, ao contrário de Kant, pensa ser possível derivar um fim conteudístico como princípio regulador das ações morais, desde que se entenda o *factum da razão* – o *a priori* da comunidade de comunicação – como “condição crítica do sentido da possibilidade e validade de toda argumentação”.¹⁵⁹ O ponto central deste *a priori da argumentação* situa-se em indicar o princípio de uma dialética para quem tanto do idealismo quanto do materialismo, entre comunidade real e comunidade ideal de argumentação:

Quem argumenta pressupõe já sempre simultaneamente duas coisas: em primeiro lugar, uma comunidade real de comunicação, à qual se converteu em membro mediante um processo de socialização e, em segundo lugar, uma comunidade ideal de comunicação que, por princípio, estaria em condições de compreender adequadamente o sentido de seus argumentos e de ajuizar definitivamente sua verdade. (...) O curioso e dialético da situação consiste em que quem argumenta pressupõe, de certo modo, a comunidade ideal na real, como possibilidade real da sociedade real, mesmo que saiba que a comunidade real (...) está muito longe de identificar-se com a ideal (...).¹⁶⁰

A exigência implícita de superação da contradição relativa à realização histórica da comunidade ideal de comunicação na comunidade real – presente, em sua opinião, em toda argumentação filosófica – permite deduzir dois princípios regulativos para o agir humano a longo prazo, o que indica uma dupla estratégia: de sobrevivência e de emancipação. O primeiro reivindica que em cada ação ou omissão se busque assegurar a *sobrevivência* do gênero humano

deveres positivos conflitantes, uma vez que o dever negativo já é sempre também cumprido, quando a pessoa não faz nada. Entre deveres negativos não pode por isso surgir colisões, e toda colisão entre um dever negativo e um positivo já está para Kant decidida em favor do negativo”. TUGENDHAT, E. *Lições sobre ética*. Petrópolis: Vozes, 1997, p.159, nota 8.

¹⁵⁹ APEL, K.-O. TF II, p.407; TPh II, p.429.

¹⁶⁰ APEL, K.-O. TF II, p.407-8; TPh II, p.429. Esse duplo aspecto da comunidade de comunicação será central para se compreender por que Apel articulará posteriormente a arquitetura das partes A e B para a ética do discurso.

enquanto comunidade *real* de comunicação; o segundo exige a busca da realização da comunidade ideal de comunicação na comunidade real.¹⁶¹ Para Apel, o primeiro é condição necessária do segundo, ao passo que o segundo confere ao primeiro seu sentido. Tais princípios regulativos visam orientar a estratégia de sobrevivência do gênero humano em função das macroconsequências das atividades humanas na era da ciência, as quais podem ameaçar a sobrevivência do gênero humano. Em razão dessa estratégia, Apel propõe que a sociedade humana como um todo seja analisada como um sistema de auto-afirmação. Desse modo, a estratégia de sobrevivência do gênero humano ganha sentido mediante uma estratégia de emancipação a longo prazo.¹⁶² A necessidade de a comunidade ideal de comunicação realizar-se dentro desta última, ou seja, na sociedade humana concreta, coloca um postulado ético fundamental, segundo o qual se deve assegurar a conservação da existência na comunidade real de comunicação. Esse postulado ético demanda uma orientação ético-política fundamental.¹⁶³

A ética do discurso assim apresentada já é também ética da responsabilidade. Não basta compreender a norma moral fundamental como princípio moral. É preciso, ainda, desenvolver o método da discussão moral e institucionalizá-lo mediante condições jurídico-políticas. Como a fundamentação da ética parte de pressupostos idealizados, impõe-se a necessidade de uma limitação ao princípio moral. Ocorre que a institucionalização da discussão moral somente pode ocorrer no âmbito de uma situação histórica concreta, a qual é permeada por conflitos de interesses.¹⁶⁴ Em razão disso, os membros de uma comunidade de comunicação têm de assumir uma responsabilidade moral específica que não pode ser definida por meio do princípio da

¹⁶¹ APEL, K.-O. TF, p.409; TPh II, p.431.

¹⁶² APEL, K.-O. TF II, p.410; TPh II, p.432. Nesse ponto, embora de modo ainda não desenvolvido, encontra-se a raiz do futuro princípio de complementação. Essa estratégia será desenvolvida depois em *Diskurs und Verantwortung* com a explicitação de uma dimensão teleológica para a ética do discurso mediante uma parte B. Apel observa que esta estratégia de emancipação deverá utilizar-se do instrumental próprio da ciência em sua era. Em 1973 ele pensava ser necessário um instrumental científico específico para dar conta de sua estratégia emancipatória fundamentada eticamente. Em sua opinião, tal instrumental deveria auxiliar a “provocar a auto-compreensão reflexiva dos homens para romper emancipatoriamente suas barreiras fazendo um desvio através de uma explicação quase-naturalista das estruturas coisificadas”. TF II, p.412; TPh II, p.434. Tal tarefa caberia às ciências crítico-emancipatórias da sociedade, como a psicanálise e a crítica das ideologias.

¹⁶³ Sobre a orientação ético-política vide *Les conflits de notre époque et l'urgence d'une orientation fondamentale de l'éthique politique*. In: *Discussion et responsabilité 1: L'éthique après Kant*. Paris Du Cerf, 1996, p.133-153. Trad. fran. de (1975) *Die Konflikte unserer Zeit und das Erfordernis einer ethisch-politischen Grundorientierung*. In: *Diskurs und Verantwortung: das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988, p.15-41. Esse postulado pode ser entendido como uma resposta ao paradoxo apresentado no início do primeiro capítulo. A orientação ético-política fundamental é focada sobretudo para os âmbitos da meso e da macrosfera no sentido de uma resposta à absolutização da razão técnico-científica ao negar-se a tratar os problemas práticos como tais.

¹⁶⁴ APEL, K.-O. TF II, p.405; TPh, II, p.426.

transubjetividade. Como políticos, eles tanto têm de ponderar de modo responsável a todas as situações em que é possível a realização de fins moralmente desejáveis como avaliar as conseqüências e os efeitos secundários delas decorrentes. Trata-se de dar conta não apenas de máximas morais ou de decisões de consciência, mas também das conseqüências possíveis ou prováveis das ações humanas.¹⁶⁵

¹⁶⁵ APEL, K.-O. TF II, p.405-6; TPh II, p.427.

PARTE II

O PROGRAMA HABERMASIANO DE FUNDAMENTAÇÃO DA ÉTICA DO DISCURSO

Diferentemente da variante apeliana da ética do discurso, que é formulada a partir do contexto mais amplo do projeto de uma crítica e transformação da filosofia transcendental, a habermasiana é moldada a partir de sua teoria da ação comunicativa e em diálogo com o programa de fundamentação já elaborado por Apel. A ética do discurso, para Habermas, deve tomar como referência os pressupostos da comunicação que todo sujeito tem de fazer intuitivamente toda vez que pretender participar seriamente de uma argumentação.¹⁶⁶ Os problemas com que a ética se ocupa estão alojados na esfera da ação comunicativa e, para serem explicitados, terão de tomar como base uma investigação pragmático-formal do agir comunicativo.

Em sua teoria da ação comunicativa Habermas começa por distinguir a ação comunicativa dos demais tipos de ação, como a instrumental e a estratégica, o que lhe permite diferenciar duas atitudes básicas dos sujeitos na interação: a voltada ao entendimento e a orientada ao êxito. Desenvolve, então, a tese de que o uso originário da linguagem é o voltado ao entendimento, do qual os demais usos – como o estratégico – são parasitários. A tese do parasitismo confere primazia à ação comunicativa sobre o agir estratégico. Esse passo é decisivo para a estratégia de Habermas, pois, se a ação social fosse ditada por ordens instrumentais, não seria possível fundamentar a ética. A sua pretensão é explicitar, mediante a teoria da ação comunicativa e com base numa reapropriação da teoria dos atos de fala, os mecanismos que permitem coordenar intersubjetivamente a ação. Seu foco volta-se para a análise das estruturas gerais que estão na base dos processos de entendimento já que o entendimento funciona como mecanismo coordenador da ação e visa à obtenção de um acordo acerca da validade de um ato de fala ou de uma manifestação entre os participantes de uma interação. Trata-se de um mecanismo que permite o reconhecimento intersubjetivo de pretensões de validade criticáveis por meio das quais os participantes da interação se apresentam uns diante dos outros. Habermas trata, então, das condições que um acordo comunicativo precisa satisfazer para cumprir as funções de coordenação da ação. Ele procura mostrar que o êxito de um ato de fala depende do compromisso assumido pelo falante em relação ao ouvinte, de maneira que este possa confiar na oferta feita por aquele através das pretensões de validade levantadas. Como esse compromisso vincula obrigações,

¹⁶⁶ HABERMAS, J. RO, p.442; RE, p.527. Habermas fundamenta a ética do discurso mediante uma teoria da comunicação. Como observa McCarthy, “a busca dos princípios fundamentais da moral começa propriamente com um giro reflexivo, já que esses princípios estão incrustados na própria estrutura do discurso prático”. MCCARTHY, T. *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. Madrid: Tecnos, 1992, p.376.

gera determinados efeitos que são importantes para a seqüência da interação e possuem relevância ética.

A estratégia de Habermas para chegar à apresentação de seu programa de fundamentação da ética do discurso pressupõe, portanto, alguns passos prévios. O primeiro é o de esclarecer, mediante a ação orientada ao entendimento – via a pragmática formal –, o que significa os atores orientarem-se por pretensões de validade (teoria da ação). A partir daí é colocado o problema acerca do que significa o resgate ou resolução discursiva de pretensões de validade normativas. Esse problema requer, por sua vez, uma investigação dos “pressupostos comunicativos da fala argumentativa (...) e a análise das regras universais de procedimento para as argumentações (lógica do discurso)”.¹⁶⁷ As questões básicas da ética, tais como o problema do sentido das proposições normativas e o da fundamentação da ética aparecem somente no âmbito de uma lógica do discurso prático, a esfera das argumentações especializadas em questões de justiça.¹⁶⁸ O processo para chegar à fundamentação do princípio moral habermasiano é constituído, então, por três passos: no primeiro, como forma também de sustentar um cognitivismo moral, Habermas se propõe explicitar a especificidade de uma pretensão de validade própria à esfera normativa; no segundo introduz (U) como princípio-ponte com a finalidade de permitir o trânsito do particular para o universal e possibilitar, enquanto regra de argumentação moral, o consenso na esfera do discurso prático; no terceiro, leva adiante a própria fundamentação do princípio (U), o qual é derivado dos pressupostos da argumentação. Neste passo Habermas parte do argumento pragmático-transcendental de Apel, reformulando-o.

O programa habermasiano de fundamentação da ética do discurso inaugura uma variante própria dentro do projeto de teoria moral mais amplo partilhado inicialmente com Apel. Ao desenvolver seu modelo de fundamentação Habermas apresenta a moral como estritamente deontológica, dando a ela uma configuração mais estreita que aquela proposta por Apel em seu programa original. Essa diferença será de grande importância para caracterizar as divergências programáticas que vão se configurando na ética do discurso de cada um dos dois autores.

¹⁶⁷ HABERMAS, J. RO, p.444. RE, p.530.

¹⁶⁸ Para Habermas a lógica do discurso prático é considerada como imprescindível para a fundamentação da ética porque nela as normas do discurso racional são consideradas como “condições pragmático-universais de toda fundamentação de normas”. TV, p.127, nota 18; WT, p. 145.

3 OS PRESSUPOSTOS DA ÉTICA DO DISCURSO EXTRAÍDOS DA TEORIA DA AÇÃO COMUNICATIVA

3.1 A teoria da ação habermasiana: os tipos de ações e o conceito de agir comunicativo

Habermas toma como ponto de partida para sua teoria da ação a questão acerca de como é possível a ação social e busca assinalar as condições mediante as quais os sujeitos podem conectar suas ações entre si, visando à realização de um plano de ação comum. A seu juízo, padrões de ação social somente são possíveis onde os planos de ação dos participantes na interação podem ser coordenados entre si e as ofertas de um agente podem ser aceitas por outrem.¹⁶⁹ No caso específico de uma teoria da ação comunicativa, a tarefa central atribuída a ela é tematizar o aspecto das emissões, as quais se referem ao estabelecimento de relações interpessoais. Por essa razão, ganha relevância a investigação sobre a força ilocucionária dos atos de fala.¹⁷⁰ Para uma teoria da ação pensada nesses termos importa, mais do que as características formais da ação social, os mecanismos de coordenação da ação, os quais tornam possível um vínculo regular e estável nas interações entre os sujeitos.

Habermas ocupa-se, prioritariamente, com os tipos de atitudes que os sujeitos capazes de fala e ação podem adotar diante dos demais agentes. Nas ações sociais os participantes podem assumir uma atitude orientada ao entendimento ou uma atitude orientada ao êxito. A atitude orientada ao entendimento faz os agentes dependerem uns dos outros – ou seja, das atitudes de afirmação ou de negação de seus destinatários –, uma vez que só podem chegar a um consenso mediante o reconhecimento intersubjetivo de pretensões de validade.¹⁷¹ Na atitude orientada ao êxito, o agente orienta-se para a realização de seus fins particulares e o sucesso da ação é

¹⁶⁹ HABERMAS, J. RO, p.454; RE, p.542.

¹⁷⁰ HABERMAS, J. PU p.333; UP, p.396.

¹⁷¹ HABERMAS, J. OCA, [p.482](#); EBk, p.575.

avaliado pelo grau com que esta consegue produzir o estado de coisas pretendido. Nesta atitude o agente isola-se dos demais atores que se encontram em seu meio, uma vez que as ações dos oponentes são apenas meios e limitações para a realização de seu plano de ação. A atitude orientada ao êxito reflete o modelo da ação racional com respeito a fins e pode ser instrumental ou estratégica.¹⁷² Uma ação é denominada instrumental quando é considerada a partir da observância de regras de ação técnicas, onde se avalia o grau de eficácia da intervenção dessa ação num determinado contexto de estados e sucessos. Uma ação é denominada estratégica quando é considerada mediante o aspecto da observância de regras de escolha racional e é avaliado o grau de influência da ação de um agente sobre as decisões a serem tomadas por um oponente racional de acordo com uma finalidade predeterminada pelo agente.¹⁷³

A diferença mais importante entre os tipos de ação apresentados por Habermas é a existente entre a ação estratégica e a ação comunicativa, as quais se constituem como duas variantes da interação mediada pela linguagem. A ação estratégica ocorre quando entram no cálculo feito pelo agente acerca de seu próprio êxito expectativas a respeito das decisões de outro ou de outros atores os quais também agem visando à realização de seus fins.¹⁷⁴ Desse modelo de ação só pode ser extraído um conceito de ordem social se nele forem introduzidos aspectos adicionais, pois de cálculos egocêntricos somente resultam padrões de interação sob a condição de que as preferências dos implicados sejam complementadas e os interesses sejam equilibrados. É o caso das relações de troca e de poder. Relações baseadas somente nesses dois aspectos constituem a sociedade como uma ordem instrumental, ou seja, constituem relações interpessoais nas quais os participantes na interação se instrumentalizam uns aos outros como meios para a obtenção de seus fins particulares.¹⁷⁵ Os sujeitos que agem estrategicamente tomam a linguagem como um meio igual a outro qualquer e utilizam-na para gerar efeitos perlocucionários. Nas interações estratégicas os meios comunicativos são utilizados no sentido de um uso da linguagem dirigido a conseqüências. Nelas o consenso não funciona como mecanismo coordenador da

¹⁷² Na ação racional com respeito a fins o ator orienta-se prioritariamente à realização de uma meta definida em relação a fins concretos de acordo com a escolha dos meios que se apresentam como os mais adequados diante da situação dada e da consideração de conseqüências previsíveis da ação como condições colaterais do êxito da ação. Os efeitos de tal ação “correspondem ao resultado da ação (na medida em que realizou-se o fim desejado), às conseqüências da ação (que o ator previu [...]) e as conseqüências laterais (que o ator não tinha previsto)” HABERMAS, J. TAC I, p.367; Tkh I, p.385.

¹⁷³ HABERMAS, J. TAC I, p.367; Tkh I, p.385.

¹⁷⁴ HABERMAS, J. OCA, p.483; EBk, p.576.

¹⁷⁵ HABERMAS, J. OCA, p.484; EBk, p.577.

ação.¹⁷⁶ Os agentes, nesse caso, buscam alcançar seus objetivos influenciando externamente – mediante ameaças ou seduções, por exemplo – a definição da situação ou as decisões ou motivos dos demais agentes. A coordenação da ação depende, então, de como os cálculos egocêntricos de resultados são entrosados, ou seja, de como são articulados os interesses dos participantes.¹⁷⁷

As ações comunicativas, por sua vez, são aquelas em que os planos de ação dos agentes envolvidos são coordenados mediante atos de entendimento. Em tais ações os participantes não se orientam, primeiramente, pelo cálculo egocêntrico de êxito próprio feito por cada agente individual, mas buscam seus fins individuais sob a condição de que seus planos de ação possam harmonizar-se entre si mediante uma definição compartilhada da situação.¹⁷⁸ Os agentes procuram integrar internamente seus planos de ação e perseguem suas metas mediante a condição de um acordo existente ou de um acordo a ser buscado sobre a situação e as conseqüências esperadas. Diferentemente do que ocorre nas interações estratégicas, nas quais os agentes se orientam prioritariamente pelo êxito próprio, aqui os participantes na interação levam adiante seus planos de ação visando a um acordo a ser alcançado comunicativamente, ao mesmo tempo em que as próprias ações por eles coordenadas mantêm o caráter de atividades teleológicas.¹⁷⁹ O conceito de ação comunicativa refere-se, fundamentalmente, à interação – levada adiante com meios verbais ou extraverbais – entre, pelo menos, dois sujeitos capazes de linguagem e ação, os quais estabelecem uma relação interpessoal. O agir comunicativo distingue-se do agir estratégico em razão de que, para que a coordenação da ação alcance sua finalidade, esta depende de uma racionalidade que se manifesta nas condições exigidas por um acordo obtido comunicativamente. A ação comunicativa não pode depender, portanto, de uma racionalidade teleológica dos planos individuais da ação.¹⁸⁰ Se no agir estratégico o agente atua sobre o outro para dar seqüência a uma interação, no agir comunicativo o ator é racionalmente motivado pelo outro a aderir à sua

¹⁷⁶ HABERMAS, J. OCA, p.504; EBk, p. 602. De um modo geral, as interações estratégicas também são linguisticamente mediadas. Porém, nelas os atos de fala são vinculados a ações orientadas ao êxito. HABERMAS, J. OCA, p.486; EBk, p.579.

¹⁷⁷ HABERMAS, J. CMA, p.164-5; Mkh, p.144.

¹⁷⁸ HABERMAS, J. TAC I, p.367; TkH 1, p.385.

¹⁷⁹ HABERMAS, J. OCA, p.504; EBk, p. 602. O conceito de ação teleológica tem como aspecto central o plano de ação do agente, plano que se apoia na interpretação de uma situação, é orientado por máximas e dirigido à realização de um fim. Esse plano é o que permite ao agente tomar uma decisão entre as alternativas que se apresentam na ação. HABERMAS, J. TAC I, p.122; TkH 1, p.126. Também OCA, p.483; EBk, p.575. PPM, p.128 ND, p.128-9. Habermas define a ação teleológica como aquela ação em que o ator “realiza um fim ou faz com que se produza o estado de coisas desejado escolhendo em uma situação dada os meios mais congruentes e aplicando-os de maneira adequada”. HABERMAS, J. TAC I, p.122; TkH 1, p.126.

¹⁸⁰ HABERMAS, J. PPM, p.130; ND, p.131. A esse respeito também PPM, p.72. ND, p.70.

pretensão de validade em razão do efeito ilocucionário comprometedor suscitado por seu ato de fala.¹⁸¹

Habermas observa ainda que em todos os conceitos de ação está presente uma estrutura teleológica, o que ocorre em razão de os atores terem, ao buscar se entenderem entre si, de perseguir cada um determinadas metas para coordenar suas ações.¹⁸² A atividade teleológica é um componente tanto da ação orientada ao entendimento quanto da ação orientada ao êxito, pois em ambos os tipos de ação atribui-se aos atores a capacidade de agir em função de um objetivo e interesse em realizar seus planos de ação. Porém, se no modelo de ação estratégica basta a descrição de estruturas do agir orientado ao êxito, no modelo da ação orientada ao entendimento faz-se necessário especificar as condições para um acordo alcançado de modo comunicativo.¹⁸³ Mesmo que a ação orientada ao entendimento se constitua, assim como todo agir, em uma atividade que visa a um fim, sua teleologia se diferencia a partir do papel desempenhado pelo mecanismo do entendimento enquanto coordenador da ação. No agir comunicativo

o 'engate' comunicativo através de atos ilocucionários realizados sem nenhuma reserva, submete as orientações e o desenrolar das ações (...) às limitações estruturais de uma linguagem compartilhada intersubjetivamente. O *telos* que habita nas estruturas lingüísticas força aquele que age comunicativamente a uma mudança de perspectiva; esta se manifesta na necessidade de passar do enfoque objetivador daquele que age orientado pelo sucesso, isto é, daquele que quer *conseguir* algo no mundo, para o enfoque performativo de um falante que deseja *entender-se* com uma segunda pessoa sobre algo.¹⁸⁴

Como os conceitos de ação social se distinguem pelo modo como os agentes levam adiante a coordenação das ações particulares há, nesse sentido, uma diferença fundamental entre o modelo estratégico e o modelo comunicativo de ação. O primeiro limita-se à explicitação de regras de ação orientadas ao êxito, ao passo que o segundo especifica condições de consenso e acordo mediante as quais os agentes podem efetivar seus planos de ação.¹⁸⁵ A distinção entre os conceitos de ação social se dá, assim, pela forma como eles estabelecem a coordenação das ações teleológicas dos diversos participantes na interação. Contudo, somente o modelo estratégico de ação se satisfaz com as características da ação orientada ao êxito de forma direta. Os demais

¹⁸¹ HABERMAS, J. CMA, p.79; Mkh, p.68.

¹⁸² HABERMAS, J. TAC I, p.146; Tkh 1, p.151.

¹⁸³ HABERMAS, J. CMA, p.165; Mkh, p.145.

¹⁸⁴ HABERMAS, J. PPM, p.130; ND, p.131. Grifos de Habermas.

¹⁸⁵ HABERMAS, J. OCA, p.483; EBk, p.576.

modelos especificam certas condições, tais como legitimidade, auto-apresentação e acordo comunicativo, sob as quais a ator busca seus fins conectando suas ações com as de outrem.¹⁸⁶

3.2 A pragmática formal e a tese do parasitismo

Para distinguir ação comunicativa de ação estratégica Habermas teve de explicitar o significado da atitude orientada ao entendimento. A seu juízo, o entendimento é considerado como algo imanente enquanto *telos da linguagem humana* e só pode ser explicado na medida em que for possível precisar o que significa empregar ações de modo comunicativo.¹⁸⁷ Os conceitos de falar e de entender-se possuem condições de se interpretarem um ao outro, do que decorre ser possível analisar as propriedades pragmático-formais da atitude orientada ao entendimento mediante o modelo da atitude dos participantes numa comunicação. A distinção entre ação comunicativa e ação estratégica é feita, pois, apresentando a atitude orientada ao entendimento como própria dos sujeitos enquanto participantes na comunicação, na qual um realiza um ato de fala e o outro posiciona-se com um sim ou com um não.¹⁸⁸ Todavia, há que se observar que nem toda interação mediada de forma lingüística se constitui em exemplo de ação orientada ao entendimento, pois o uso da linguagem em interações pode ser também orientado às conseqüências ou ao entendimento indireto.¹⁸⁹ No entanto, o uso da linguagem voltado a conseqüências e todos os demais seus usos são parasitários do uso voltado ao entendimento. A pragmática formal habermasiana concede primazia ao agir comunicativo sobre o agir estratégico e justifica-a mediante a tese do parasitismo. De acordo com esta, o uso da linguagem voltado ao entendimento se constitui no modo originário de emprego da linguagem:

O ato de fala elementar só pode servir de modelo de uma orientação ao entendimento, que de sua parte não seja suscetível de ser derivada de uma ação orientada ao êxito, se o uso da linguagem orientado ao entendimento representar o modo original de emprego da linguagem em geral a respeito do qual o uso da linguagem orientado às conseqüências ou ao entendimento indireto (o dar a entender) se comportam parasitariamente.¹⁹⁰

¹⁸⁶ HABERMAS, J. TAC I, p.146; Tkh 1, p.151.

¹⁸⁷ HABERMAS, J. TAC I, p.369; Tkh 1, p.387. Também PPM, p.77; ND, p.76.

¹⁸⁸ HABERMAS, J. OCA, p.499; EBk, p. 595. Também TAC I, p.369; Tkh 1, p.387.

¹⁸⁹ HABERMAS, J. TAC I, p.370; Tkh 1, p.388.

¹⁹⁰ HABERMAS, J. OCA, p.499; EBk, p.595-6. A tese do parasitismo ainda não aparecia em *Was heisst Universalpragmatik?* (1976). Habermas reconhece em 1983 ter se restringido ali a analisar a ação orientada ao entendimento sem ter se dado conta do caráter problemático desta restrição. PU, p.359, nota 87; UP, p.429, nota 88.

O parasitismo do uso estratégico da linguagem em relação ao uso voltado ao entendimento deve-se ao fato de que para o primeiro poder funcionar é necessário que ao menos uma das partes na interação assuma o pressuposto de que a linguagem esteja sendo utilizada em função do entendimento. Por conseguinte, o sujeito que age de forma estratégica fere, mesmo que o faça de modo imperceptível, as condições de sinceridade próprias do agir comunicativo.¹⁹¹ Os atos de fala só podem prestar-se ao fim perlocucionário – o de exercer uma influência sobre o ouvinte – se estiverem aptos à realização de fins ilocucionários. Um falante que age estrategicamente por meio de atos comunicativos só pode levar o ouvinte a comportar-se de forma desejada se este entender o que aquele afirma.¹⁹² Por conseguinte, o uso da linguagem orientado a conseqüências não pode ser o modo original do uso da linguagem. Habermas extrai essa conclusão a partir da distinção feita por Austin entre ilocuções e perlocuções.¹⁹³ Através dos atos locucionários o falante diz algo, ou seja, expressa estados de coisas; mediante os atos ilocucionários, enquanto agente, ele realiza uma ação dizendo algo; por fim, mediante os atos perlocucionários, ele busca causar um efeito sobre o ouvinte. Tais atos de fala podem ser caracterizados da seguinte forma: “dizer *algo*; fazer *dizendo* algo; causar algo *mediante o que se faz* dizendo algo”.¹⁹⁴

Os efeitos perlocucionários revelam, diferentemente, a vinculação de atos de fala a contextos de interação estratégica.¹⁹⁵ Eles estão vinculados às conseqüências visadas ou aos resultados de uma ação teleológica levada adiante pelo ator com a finalidade de exercer um determinado efeito sobre um ouvinte por meio de um êxito ilocucionário. O fim perlocucionário

¹⁹¹ HABERMAS, J. PPM, p.132; ND, p.133. É o caso também dos imperativos ou ameaças impostos de modo puramente estratégico. Eles são parasitários do uso da linguagem voltado ao entendimento em razão de que sua compreensibilidade tem de ser buscada junto às condições de uso, as quais tornam possíveis os atos ilocucionários. HABERMAS, J. PPM, p.134; ND, p.135. Habermas fala ainda em uso estratégico latente e em uso estratégico manifesto da linguagem. O primeiro vive parasitariamente do uso normal da linguagem, que é o voltado ao entendimento. Este só funciona quando ao menos uma das partes toma a linguagem no sentido do entendimento. Nesse caso, ocorre uma manipulação, pois um falante engana ao outro simulando estar atendendo às condições da ação comunicativa, aceitas por ele apenas de modo aparente. RO, p.454; RE, p.542. No caso do uso estratégico manifesto da linguagem, os atos de fala perdem o papel de coordenação da ação em função de influências externas da linguagem, restando a esta apenas o preenchimento das funções de informação PPM, p.75; ND, p.74. Há o caso, ainda, da comunicação sistematicamente distorcida, onde pelo menos um dos participantes engana-se a si próprio ao não se dar conta de que está adotando apenas de modo aparente uma atitude orientada ao entendimento. RO, p.454; RE, p.542.

¹⁹² HABERMAS, J. OCA, p.499; EBk, p.596.

¹⁹³ AUSTIN, J. L. *Quando dizer é fazer*. Porto Alegre: Artes médicas, 1990, p.95ss.

¹⁹⁴ HABERMAS, J. TAC I, [p.371](#); TkH 1, p.389.

¹⁹⁵ HABERMAS, J. TAC I, [p.375](#); TkH 1, p.394.

de um ato de fala só pode ser cumprido mediante a condição da realização de fins ilocucionários por este mesmo ato de fala:

Os atos de fala só podem servir a este *fim não ilocucionário de exercer uma influência sobre o ouvinte* se são aptos para a consecução de fins ilocucionários. Se o ouvinte não entendesse o que o falante diz, nem mesmo agindo teleologicamente o falante poderia utilizar-se de atos comunicativos para induzir o ouvinte a comportar-se de forma desejada.¹⁹⁶

É essa dependência dos fins perlocucionários em relação aos ilocucionários que faz com que o uso da linguagem orientado a conseqüências não seja o modo original do uso da linguagem. A atitude orientada para o êxito, adotada no agir teleológico, não é constitutiva do bom êxito dos processos de entendimento nem mesmo quando estes se localizam em interações estratégicas. Nesse caso, trata-se da “subsunção de atos de fala que servem para fins ilocucionários sob as condições da ação orientada ao êxito”.¹⁹⁷ O que vem a ser uma atitude orientada ao entendimento só é possível ser esclarecido com base exclusivamente em atos ilocucionários. As perlocuções devem ser entendidas como uma classe especial de interações estratégicas, nas quais as ilocuções são utilizadas como meios dentro de contextos próprios de ações teleológicas.¹⁹⁸ Porém, o emprego de ilocuções como meios em ações estratégicas possui reservas, visto que o falante que age teleologicamente tem de atingir seu propósito ilocucionário, de que o ouvinte entenda o que foi afirmado e assuma as obrigações envolvidas na aceitação da oferta do ato de fala, sem deixar transparecer seu propósito perlocucionário. Os fins perlocucionários só podem ser buscados pelo falante sob a condição de que este consiga ocultar de seu interlocutor o fato de estar agindo estrategicamente.¹⁹⁹ Essa reserva é o que confere às perlocuções um caráter peculiarmente assimétrico na interação e as caracteriza como ações estratégicas encobertas. Trata-se, aqui, de interações nas quais o participante, ao agir estrategicamente, não cumpre os pressupostos necessários para conseguir fins ilocucionários, próprios do uso normal da comunicação, enganando aos demais. As ações comunicativas caracterizam-se, diferentemente, como ações em

¹⁹⁶ HABERMAS, J. TAC I, [p.375](#); Tkh 1, p.394. Grifos de Habermas.

¹⁹⁷ HABERMAS, J. TAC I, [p.375](#); Tkh 1, p.394.

¹⁹⁸ HABERMAS, J. TAC I, [p.376](#); Tkh 1, p.395.

¹⁹⁹ HABERMAS, J. TAC I, [p.377](#); Tkh 1, p.396.

que os participantes harmonizam entre si seus planos de ação individuais e buscam sem reservas seus fins ilocucionários.²⁰⁰

Austin já havia analisado os atos de fala com base nos contextos de interação, entendendo que o ponto-chave de sua análise residia no caráter realizativo das emissões lingüísticas, valendo-se, para tal, de atos de fala vinculados institucionalmente, tais como batizar, nomear, etc. Em tais tipos de atos de fala, as obrigações decorrentes de sua realização são reguladas pelas instituições ou normas de ação correspondentes. Contudo, Austin não teria considerado tais interações – nas quais analisa o efeito de vínculo que possui o componente ilocucionário dos atos de fala – como distintas daquelas onde estão presentes efeitos perlocucionários.²⁰¹ O limite de Austin residiria em não ter distinguido ação comunicativa e ação estratégica como tipos distintos de interação, identificando atos de fala com interações mediadas lingüisticamente. Austin não teria se dado conta de que os atos de fala funcionam como mecanismos de coordenação também de outras ações distintas das comunicativas. Por essa razão, para poder inseri-los em interações estratégicas é preciso antes desligá-los dos contextos de ação comunicativa.

Ao se utilizar da relação entre ilocucionários e perlocucionários, Habermas mostra que os atos de fala podem ser empregados de modo estratégico, porém somente para a ação comunicativa possuem uma significação constitutiva (*konstitutive Bedeutung*) e funcionam como mecanismo de coordenação das ações.²⁰² A ação comunicativa distingue-se das interações estratégicas em razão de que nela todos os participantes buscam fins ilocucionários sem reservas, de modo a perseguirem um acordo que vise à coordenação de planos de ação individuais.²⁰³ Habermas identifica a ação comunicativa com as interações mediadas lingüisticamente, nas quais todos os participantes buscam, com seus atos de fala, exclusivamente fins ilocucionários. Ações estratégicas mediadas lingüisticamente são aquelas interações em que ao menos um dos participantes visa, com seus atos de fala, gerar efeitos perlocucionários em seu interlocutor.²⁰⁴ Essa distinção visa indicar que o mecanismo de coordenação das ações não pode ser buscado no uso estratégico da linguagem, o que permite que a tese do parasitismo ateste a primazia da ação comunicativa sobre os demais tipos de ação.

²⁰⁰ HABERMAS, J. TAC I, [p.376-7](#); TkH 1, p.395.

²⁰¹ HABERMAS, J. TAC I, [p.377](#); TkH 1, p.395-6.

²⁰² HABERMAS, J. TAC I, [p.379](#); TkH 1, p.397. A esse respeito também PPM, p.130; ND, p.130.

²⁰³ HABERMAS, J. TAC I, [p.379](#); TkH 1, p.397-8.

²⁰⁴ HABERMAS, J. TAC I, [p.378](#); TkH 1, p.396.

3.3 Entendimento e acordo comunicativo

Habermas propõe-se como tarefa, então, analisar as estruturas gerais dos processos de entendimento. O entender-se é definido como um processo levado adiante entre sujeitos lingüística e interativamente competentes para a obtenção de um acordo:²⁰⁵ “Entendimento (*Verständigung*) significa a ‘obtenção de um acordo’ (*Einigung*) entre os participantes na comunicação acerca da validade de uma emissão; acordo (*Einverständnis*), o reconhecimento intersubjetivo da pretensão de validade que o falante vincula a ela”.²⁰⁶ De uma forma mais completa, o funcionamento do entendimento lingüístico é apresentado da seguinte maneira:

os participantes da interação unem-se através da validade pretendida de suas ações de fala ou tomam em consideração os dissensos constatados. Através de atos de fala são levantadas pretensões de validade criticáveis, as quais apontam para um reconhecimento intersubjetivo. A oferta contida num ato de fala adquire força obrigatória quando o falante garante, através de sua pretensão de validade, que está em condições de resgatar tal pretensão, caso seja exigido, empregando o tipo correto de argumentos.²⁰⁷

O acordo tem de ser aceito como válido por todos os sujeitos participantes da interação, não podendo vir imposto de fora, nem por uma das partes da interação. Tudo o que for resultado de uma influência externa não pode contar intersubjetivamente como consenso e perde seu efeito como meio de coordenação da ação. O fato de o entendimento funcionar como mecanismo coordenador da ação significa que os sujeitos que participam na interação entram em acordo

²⁰⁵ HABERMAS, J. TAC I, p.368; Tkh 1, p.386. Entender-se significa chegar a um acordo, mas para este ser válido tem de ser alcançado comunicativamente, o que significa que seus participantes têm de poder concordar com o conteúdo dos atos de fala ofertados. Por isso as atitudes orientadas ao êxito ou ao entendimento só podem ser compreendidas mediante a análise da atitude dos participantes na interação. Além disso, o entendimento requer a pressuposição de uma situação ideal de fala, a qual permite alcançar um consenso racionalmente motivado. Nessa situação os participantes do discurso precisam estar livres de coações e influência externas da comunicação. A condição para tal é uma distribuição simétrica de oportunidades para escolher e realizar atos de fala. HABERMAS, J. TV, p.153; WT, p.177.

²⁰⁶ HABERMAS, J. TAC II, p.171; Tkh 2, p.184. Um acordo, para ser obtido de forma comunicativa, precisa se alicerçar sobre o reconhecimento intersubjetivo de pretensões de validade que possam ser suscetíveis de crítica. Por essa razão, não pode ser resultado de coerção nem de persuasão retórica, mas deve estar baseado em convicções. HABERMAS, J. RO, p.454; RE, p.541. Em toda a ação comunicativa têm de estabelecer-se, mediante a realização de atos de fala, pretensões de validade, bem como pressupor-se que essas possam ser resgatadas. Por isso, o entendimento é definido também como “o processo de consecução de um acordo sobre a base *pressuposta* de pretensões de validade reconhecidas em comum”. HABERMAS, J. PU, p.301; UP, p.355. Quando qualquer uma das pretensões de validade fica em suspenso, a ação comunicativa é interrompida e tem-se como alternativa passar à ação estratégica, interromper a comunicação ou retomar a ação orientada ao entendimento mediante a argumentação. Idem.

²⁰⁷ HABERMAS, J. PPM, p.72; ND, p.70. Também OCA, p.493; EBk, p.588-9.

acerca da validade pretendida para suas emissões ou manifestações. Em outros termos, eles reconhecem de modo intersubjetivo as pretensões de validade criticáveis apresentadas pelos atos de fala com as quais eles se apresentam uns diante dos outros.²⁰⁸ Todo acordo alcançado comunicativamente tem de possuir uma base racional. A meta dos processos de entendimento é sempre um acordo que satisfaça às condições de um assentimento racionalmente motivado ao conteúdo de um ato de fala.²⁰⁹

No âmbito comunicativo da ação, a linguagem assume relevância do ponto de vista pragmático, de acordo com o qual os falantes contraem relações com o mundo ao buscarem orientar-se ao entendimento. Os falantes não apenas se referem aos três tipos de mundo – objetivo, social e subjetivo –, como também relativizam suas manifestações ou emissões considerando que as pretensões de validade destas podem ser colocadas em questão pelos demais atores. Esse modelo de ação pressupõe que os participantes na interação mobilizem o potencial de racionalidade contido nas três relações do ator com o mundo com o propósito de chegar a um entendimento. O falante pretende, ao mesmo tempo, verdade para seus enunciados ou suas pressuposições de existência, retitude para suas ações legitimamente reguladas e para o contexto normativo destas e, por fim, veracidade para a expressão de suas vivências subjetivas.²¹⁰ Os atores buscam um consenso, submetem-no a critérios de verdade, retitude e veracidade e estabelecem relações entre os atos de fala e os mundos social, objetivo e subjetivo. Habermas adota como critério para classificar os diferentes tipos de atos de fala o de recorrer às opções que o ouvinte possui para assumir uma postura afirmativa ou negativa – racionalmente motivada – perante a emissão de um falante.²¹¹ O falante pode vincular à sua emissão simultaneamente mais do que uma pretensão de validade, significando que, nos contextos de ação comunicativa, os atos de fala podem ser colocados em questão mediante três aspectos: o da retitude em relação a um determinado contexto normativo, o da veracidade em relação às suas vivências subjetivas e o da verdade para as pressuposições de existência ligadas ao conteúdo do enunciado proferido.²¹² O

²⁰⁸ HABERMAS, J. TAC I, [p.143](#); Tkh 1, p.148. Também PPM, p.130; ND, p.130.

²⁰⁹ HABERMAS, J. TAC I, [p.368](#); Tkh 1, p.387.

²¹⁰ HABERMAS, J. TAC I, [p.144](#); Tkh 1, p.149. A regra que rege a ação comunicativa nesse sentido é a de que ao aceitar a pretensão de validade tematizada, o ouvinte tem de reconhecer, ao mesmo tempo, também as outras duas pretensões levantadas implicitamente. Assim, por exemplo, um ouvinte não pode aceitar a verdade de uma afirmação e, ao mesmo tempo, duvidar da veracidade do falante ou da adequação normativa de seu ato de fala. HABERMAS, J. TAC II, [p.172](#); Tkh 2, p.184-5.

²¹¹ HABERMAS, J. TAC I, [p.391](#); Tkh 1, p.411.

²¹² Habermas fornece a [esse respeito o exemplo do professor que afirma o seguinte para um estudante num seminário: “Por favor, traga-me um copo d’água”](#). O ouvinte pode colocar em questão a validade desta emissão sob

acordo é produto da aceitação da oferta contida num ato de fala mediante os três aspectos envolvidos na intenção comunicativa:

a) a realização de um ato de fala que seja correto em relação ao contexto normativo dado para poder estabelecer com isso uma relação interpessoal com o ouvinte e que possa ser considerada legítima; b) o tornar um enunciado verdadeiro (ou pressuposições de existência *ajustadas à realidade*) para que o ouvinte possa assumir e compartilhar o saber do falante; e, c) o expressar verazmente opiniões, sentimentos, desejos, etc., para que o ouvinte possa fiar-se do que ouve.²¹³

O fato de o consenso alcançado de modo normativo dar origem a uma comunidade intersubjetiva que englobe um acordo normativo, um saber proposicional compartilhado e uma confiança mútua na sinceridade subjetiva de cada sujeito é explicado por meio das funções do entendimento lingüístico.²¹⁴ O acordo alcançado de forma comunicativa é medido pelas pretensões de validade suscetíveis de crítica, uma vez que os atores, ao se entenderem sobre algo e ao se darem a entender a si mesmos, têm de inserir seus atos de fala nesses três tipos de relações com o mundo e reivindicar para tais atos de fala validade sob os aspectos da verdade, da retitude e da veracidade. Quando alguém rechaça a oferta feita com um ato de fala, questiona pelo menos uma das pretensões de validade.²¹⁵ Mediante os atos de fala o falante pode assumir a atitude objetivante em relação a algo que acontece no mundo, a atitude expressiva com que o sujeito descobre diante de um público algo de seu mundo subjetivo e a atitude de conformidade ou de

três aspectos: a) sob a retitude normativa: “Não, o senhor não pode tratar-me como se eu fosse seu criado”; b) sob a veracidade subjetiva: “Não, o que o senhor pretende é deixar-me mal diante de meus companheiros participantes do seminário”; c) sob o cumprimento de determinados pressupostos de existência: “Não, a torneira mais próxima fica muito longe e eu não conseguiria voltar antes de terminar a sessão”. HABERMAS, J. TAC I, p.392; Tkh 1, p.411-2.

²¹³ HABERMAS, J. TAC I, p.393-4; Tkh 1, p.413.

²¹⁴ HABERMAS, J. TAC I, p.394; Tkh 1, p.413. Analogamente a Kant, o telos representado pelo entendimento pode ser qualificado como um “fato da razão”, uma vez que não pode ser negado sob pena de se incorrer em autocontradição performativa. A utilização da linguagem orientada ao entendimento exige dos sujeitos envolvidos na comunicação, como condição para poderem argumentar, que se orientem por pretensões de validade suscetíveis de crítica. RO, p.418; RE, p.498.

²¹⁵ HABERMAS, J. TAC I, p.394; Tkh 1, p.413. O processo de entendimento ocorre sempre sobre o pano de fundo de uma pré-compreensão constituída culturalmente (mundo da vida) e o saber de fundo ali presente geralmente permanece aproblemático. Porém, quando colocada à prova mediante a problematização de pretensões de validade a provisão de certezas e obviedades, próprias do mundo da vida, é questionada e as pretensões de validade tornadas problemáticas precisam ser submetidas ao discurso argumentativo. Por argumentação Habermas entende “o tipo de fala na qual os participantes tematizam as pretensões de validade que se tornaram duvidosas e procuram levá-las adiante ou recusá-las mediante argumentos. Uma argumentação contém razões que estão conectadas de forma sistemática com a *pretensão de validade* da manifestação ou emissão problematizadas. A força de uma argumentação é medida em um contexto dado pela pertinência das razões” HABERMAS, J. TAC I, p.37; Tkh 1, p.38. Esta se expressa na medida em que a argumentação é capaz de motivar os participantes de um discurso a resgatarem as pretensões de validade em conflito.

crítica perante as normas, cumprindo, como membro de um grupo social, expectativas legítimas de comportamento. É por essa razão que a ação comunicativa está baseada num processo cooperativo de interpretação no qual os participantes fazem referência de forma simultânea a esses três mundos mesmo quando destacam tematicamente um deles.²¹⁶

3.4 O significado de entender um ato de fala: condições que um acordo comunicativo tem de satisfazer para cumprir funções de coordenação da ação

Ao tratar dos ilocucionários e perlocucionários, Habermas mostrou que a ação comunicativa se distingue das interações estratégicas em razão de que nesta todos os participantes têm de buscar fins ilocucionários sem reservas, de modo a perseguirem um acordo que vise à coordenação de planos de ação individuais.²¹⁷ A questão, agora, é tratar das condições a que um acordo alcançado comunicativamente tem de satisfazer para cumprir as funções de coordenação da ação. Sempre que o ouvinte reconhece uma pretensão de validade apresentada pelo falante e aceita a oferta feita por este com seu ato de fala, tem-se um êxito ilocucionário, o qual é relevante para a ação em razão de que com ele se estabelece uma relação interpessoal entre falante e ouvinte. Tal relação possui efeitos coordenadores em relação à ação uma vez que “ordena os espaços de ação e as seqüências da interação e (...), através das alternativas gerais de ação com as quais o ouvinte conta, abre a este distintas possibilidades de prosseguir a interação”.²¹⁸

De onde vem, então, a força que os atos de fala possuem para coordenar a ação, uma vez que ela não é buscada diretamente na validade social das normas? Na perspectiva do ouvinte ao qual a emissão é endereçada, é possível distinguir três planos de reação a um ato de fala: o ouvinte entende a emissão, posiciona-se mediante um sim ou um não em relação à pretensão vinculada pelo ato de fala e, atendo-se ao acordo atingido, passa a orientar sua ação de acordo com as obrigações de ação convencionalmente estabelecidas.²¹⁹ Se sua posição for um não, a pretensão de validade será colocada momentaneamente em suspenso. Tematizar o que é entender um ato de fala implica, então, tratar das noções de pretensões de validade e de seu resgate

²¹⁶ HABERMAS, J. TAC II, [p.171](#); Tkh 2, p.184.

²¹⁷ HABERMAS, J. TAC I, [p.379](#); Tkh 1, p.397-8.

²¹⁸ HABERMAS, J. TAC I, [p.380](#); Tkh 1, p.398.

²¹⁹ HABERMAS, J. TAC I, [p.380](#); Tkh 1, p.399. Qualquer acordo alcançado de modo comunicativo depende de uma tomada de posição em relação a pretensões de validade criticáveis. Como essa posição pode ser “sim” ou “não”, o risco do dissenso sempre está presente no próprio mecanismo do entendimento. HABERMAS, J. PPM, p.85; ND, p.84.

(*Einlösung*). Como uma pretensão de validade equivale à afirmação de que as condições de validade de uma manifestação ou emissão sejam cumpridas, traz consigo um compromisso. O êxito de um ato de fala depende essencialmente do compromisso assumido pelo falante, de maneira que o ouvinte possa confiar nele. O compromisso do falante implica um determinado conteúdo – o tipo de obrigações vinculado – e a sinceridade em relação ao afirmado. Por gerar obrigações, esse compromisso origina determinados efeitos que incidem sobre a sequência da interação estabelecida.²²⁰ Isso significa que as ofertas apresentadas pelos atos de fala têm condições de gerar um efeito coordenador das ações. Tal efeito ocorre em razão de que, quando compreensível e aceita pelo ouvinte, a força de um ato de fala é difundida também para aquelas consequências relevantes da ação.²²¹

As pretensões de validade constituem-se como uma condição da argumentação impossível de ser negada, uma vez que todo e qualquer sujeito que dela participa tem de recorrer a elas para poder argumentar. Elas formam, de acordo com Habermas, o ponto de convergência do reconhecimento intersubjetivo levado adiante pelos participantes da interação²²² e têm como base uma espécie de consenso de fundo comunicativo, o qual garante o funcionamento dos atos de fala. Somente haverá geração de consenso quando a oferta apresentada por meio das pretensões de validade levantadas pelo falante for aceita pelo ouvinte. O consenso é medido pelo “reconhecimento intersubjetivo da validade de um proferimento fundamentalmente aberto à crítica”.²²³ As pretensões de validade levantadas por um falante exigem reconhecimento pelo ouvinte e aquele deve estar em condições de justificar sua própria pretensão. Tal justificativa só pode ser dada mediante razões, uma vez que, ao levantar uma pretensão de validade, o falante apela a um potencial de razões que, se necessário, pode ser aduzido em prol dessa pretensão. “As razões interpretam as condições de validade, integrando-se deste modo às próprias condições que tornam aceitável um proferimento”.²²⁴ Essa é a base do consenso racionalmente motivado que

²²⁰ Por essa razão, entender o conteúdo proposicional não é suficiente para compreender um ato de fala. É necessário compreender também o seu sentido ilocucionário. Entender o conteúdo proposicional conduz a um entender-se “acerca de algo” no mundo, enquanto a compreensão ilocucionária leva a um “resolver-se a fazer algo”, ou seja, a aceitação ou não da oferta de uma relação interpessoal. HABERMAS, J. PU, p.342; PU, p.407.

²²¹ HABERMAS, J. PPM, p.72; ND, p.71. A esse respeito também PPM, p.82; ND, p.81.

²²² HABERMAS, J. PPM, p.81; ND, p.80.

²²³ HABERMAS, J. PPM, p.77. Também RO, p.454; RE, p.541.

²²⁴ HABERMAS, J. PPM, p.127; ND, p.128. Nessa perspectiva, Habermas vai observar ser impossível uma dissociação completa entre questões de significado e questões de validade. A seu juízo, isso se deve ao fato de não ser possível isolar a questão fundamental da teoria do significado – O que significa compreender o significado de uma expressão lingüística? – da questão referente ao contexto no qual a expressão pode ser considerada válida. Não seria possível compreendermos o significado de uma expressão lingüística se não soubéssemos utilizá-la para nos

orienta a ação comunicativa. Compreender um ato de fala significa, então, conhecer o tipo de razões que poderiam ser aduzidas por um falante para convencer um ouvinte de que, em determinadas circunstâncias, o falante estaria autorizado a exigir validade para seu proferimento. O ouvinte, para poder entender o que o falante quer dizer com seu ato de fala, precisa conhecer as condições mediante as quais tal ato pode ser aceito. Perante a oferta feita, o ouvinte pode posicionar-se aceitando-a, rechaçando-a ou colocando-a momentaneamente em suspenso.²²⁵

Quando o consenso que serve de pano de fundo à comunicação ordinária é rompido, isso ocorre porque as pretensões de validade tornaram-se problemáticas. Nesse caso, elas têm de ser resgatadas mediante razões, ou seja, discursivamente.²²⁶ O reconhecimento comum de pretensões de validade significa que falante e ouvinte sabem, implicitamente, que ambos haverão de levantar pretensões para que ocorra a ação orientada ao entendimento e também a convicção comum de que tais pretensões levantadas em cada caso já foram resolvidas ou resgatadas ou, então, poderiam ser resgatadas.²²⁷ Por isso, ao tratar sobre o significado do entender um ato de fala, Habermas distingue entre as *condições* de validade de tais pretensões, as *pretensões* de validade referidas às condições de validade e as razões para o *resgate* (*Einlösung*) ou *resolução* das pretensões de validade.²²⁸ É o nexos existente entre tais aspectos que confere força racionalmente motivadora às ofertas presentes nos atos de fala mediante suas pretensões de validade. O sentido ilocucionário presente nos atos de fala deve-se ao fato de as pretensões de validade serem internamente vinculadas a razões que possuem força para levar um ouvinte a aceitar a oferta feita com um ato de fala. O aspecto peculiar do mecanismo coordenador da ação, que é o entendimento intersubjetivo, está na capacidade de um falante motivar racionalmente um ouvinte

entendermos com alguém sobre algo. Por essa razão, “a orientação pela possível validade de proferimentos faz parte das condições pragmáticas não só do entendimento, mas também da própria compreensão da linguagem”, de maneira que “na linguagem as dimensões do significado e da validade estão ligadas internamente”. HABERMAS, J. PPM p.77; ND, p.76.

²²⁵ HABERMAS, J. TAC I, p.63; Tkh 1, p. 65.

²²⁶ HABERMAS, J. PU, p.363-4; UP, p.433-4. Habermas fala aí em duas formas de resgate das pretensões de validade: diretamente, no contexto de ação, ou indiretamente, mediante os discursos ou ações consistentes. Isso significa que as pretensões de validade normativas só podem ser justificadas de modo discursivo, o que será importante para defender o cognitivismo moral mediante a especificidade das proposições normativas e para preparar a introdução do princípio de universalização e sua fundamentação.

²²⁷ HABERMAS, J. PU, p.301-2; UP, p.356.

²²⁸ HABERMAS, J. PU, p.302; UP, p.356-7. PPM, p.124; ND, p.124; TAC I, p.387; Tkh 1, p.406. O conjunto dos aspectos acima indicados – *condições* de validade, *pretensões* de validade e razões para o seu *resgate* – é o que permite medir a racionalidade dos processos de entendimento, cuja sede é o componente ilocucionário. PPM, p.81; ND, p.80.

a aceitar sua oferta. Essa motivação resulta do fato de ele estar disposto a respaldar por meio de razões a pretensão de validade levantada.²²⁹

Todo ato de fala pode ser criticado como inválido mediante três aspectos: como inverídico, no que se refere a uma asserção feita; como não sincero, em relação à intenção expressa pelo falante, e como incorreto, em relação aos contextos normativos.²³⁰ No que se refere à pretensão de veracidade, a confiança, para ser restabelecida, dependerá de que o ator prove, na comunicação normal, pela consistência entre sua fala e seu comportamento, que não estava mentindo. No caso das pretensões de verdade e de retitude, a problematização dessas exige a saída da interação espontânea do contexto do mundo da vida e da ação comunicativa e o ingresso no discurso argumentativo. O ponto de partida da argumentação discursiva é a suspensão da crença da validade daquilo que era afirmado, a qual é colocada entre parênteses até que se conclua o processo discursivo (pelo consenso), que pode levar ou não à confirmação dos fatos apresentados como verdadeiros e à justificação ou não das normas apresentadas como justas. Em suma, verdade e retitude são pretensões de validade passíveis de resolução discursiva. A veracidade, quando problematizada, pode ser resolvida recorrendo-se à coerência prática da pessoa, relacionando-a com o que ela expressa.

O ponto de partida da teoria do significado pragmático-formal de Habermas é, pois, a questão “*O que significa entender uma oração empregada comunicativamente*” ou “*O que significa entender um proferimento (Äusserung)*”?²³¹ O princípio fundamental de sua teoria do significado é o de que compreender uma expressão implica saber de que modo podemos nos servir dela para chegarmos com alguém a um entendimento sobre algo. Habermas acredita que tal princípio pode esclarecer o meio pelo qual a linguagem natural reúne um potencial de forças disponível para coordenar a ação. A compreensão de um ato de fala é derivada, pela pragmática formal, do conhecimento das condições sob as quais um ouvinte pode aceitar tal ato de fala.²³² Desse modo, consideradas da perspectiva do falante, as condições de aceitabilidade podem ser

²²⁹ HABERMAS, J. RO, p.460; RE, p.549.

²³⁰ HABERMAS, J. PPM, p.126; ND, p.126-7. Também PPM, p.80; ND, p.79

²³¹ HABERMAS, J. TAC I, [p.381](#); Tkh 1, p.400. Grifos de Habermas. A teoria pragmática do significado, na medida em que defende a relação interna entre sentido e validade, pretende superar a redução da validade à verdade. De acordo com Habermas, essa relação interna é aplicada “*a todo o espectro de significação lingüística, e não só à significação de expressões que podem ser completadas e transformadas em proposições assertivas*”. DFM, p.290; PDM, p.364. Grifos de Habermas.

²³² O ponto de engate da pragmática formal com a teoria da ação é o conceito de entendimento que tem por base as pretensões de validade. HABERMAS, J. PPM, p.128; ND, p.128.

identificadas às condições de seu êxito ilocucionário. Um ato de fala é aceitável quando cumpre as condições necessárias para que um ouvinte possa posicionar-se com um sim perante a pretensão de validade levantada pelo falante, pretensão, em princípio, suscetível de crítica. Trata-se de condições que tornam possível o reconhecimento intersubjetivo de uma pretensão de validade que funda um acordo em torno de obrigações relevantes para a sequência da interação. O fato é que

no momento em que o falante assume, através de sua pretensão de validade criticável, a garantia de aduzir eventualmente razões em prol da validade da ação de fala, o ouvinte, que conhece as condições de aceitabilidade e compreende o que é dito, é desafiado a tomar uma posição, baseado em motivos racionais; caso reconheça a pretensão de validade, aceitando a oferta contida no ato de fala, ele assume a sua parte de obrigações decorrentes do que é dito, as quais são relevantes para as consequências da interação e se impõem a todos os envolvidos.²³³

Essas condições não podem realizar-se de forma unilateral. A questão, então, é saber que condições precisam ser satisfeitas para que o ouvinte se sinta motivado a aceitar o ato de fala. Habermas distingue dois tipos de condições de aceitabilidade de um ato de fala: as de cumprimento e as do acordo. As *condições de cumprimento* referem-se à satisfação da oração emitida pelo falante. Trata-se das condições mediante as quais o ouvinte é motivado a aceitar a oferta contida no ato de fala a ele dirigido, pressupondo-se que as expressões lingüísticas empregadas estejam formadas corretamente e que as condições de contexto que os diferentes tipos de atos de fala requerem sejam cumpridas.²³⁴ Na perspectiva do falante, as condições de aceitabilidade identificam-se com as condições de seu êxito ilocucionário, o qual depende do assentimento racionalmente motivado concedido pelo ouvinte. Um ouvinte entende um falante quando sabe o que tem de fazer para realizar o que é reivindicado pelo falante, ou seja, entende o significado de uma emissão quando conhece as condições mediante as quais ele pode ser motivado a assumir uma postura afirmativa. Um ato de fala só pode ser definido como aceitável quando cumpre as condições necessárias para que um ouvinte possa posicionar-se com um sim perante a pretensão de validade levantada pelo falante. Essas condições não podem realizar-se de

²³³ HABERMAS, J. PPM, p.82; ND, p.81. Também HABERMAS, J. OCA, p.506; EBk, p.605. HABERMAS, J. TAC I, [p.382](#); TkH 1, p.401.

²³⁴ HABERMAS, J. TAC I, p.382; TkH 1, p.401.

forma unilateral, uma vez que os fins ilocucionários só podem ser alcançados pela cooperação entre os interlocutores.

Entretanto, para saber se uma exigência é aceitável, não basta conhecer as condições de cumprimento do ato de fala, ou seja, não é suficiente cumprir aquilo que é reivindicado pelo falante mediante seu ato de fala. Aqui entra em questão o tipo de razões que podem motivar o ouvinte, isto é, as *condições de acordo*. Ao levantar uma pretensão de validade com seu ato de fala, tem-se de pressupor que o falante se disponha, se necessário, a fundamentar tal pretensão mediante um potencial de razões.²³⁵ É necessário, pois, o conhecimento das condições para que haja acordo, uma vez que é este acordo que dá suporte à observância das obrigações que são relevantes para a sequência da interação.²³⁶ Assim, o que motiva “o ouvinte a aceitar o ato de fala é a *garantia que temos que supor* de que o falante oferece de resgatar (*einlösen*), na hora adequada, a pretensão de validade que seu ato de fala comporta”.²³⁷

A juízo de Habermas, são somente os atos de fala aos quais o falante vincula uma pretensão suscetível de crítica que possuem, por sua própria força, a capacidade de levar o ouvinte a aceitar a oferta introduzida num ato de fala.²³⁸ São esses atos de fala que podem ser eficazes como mecanismo de coordenação das ações em função da garantia presente nas

²³⁵ HABERMAS, J. PPM, p.81; ND, p.81. A racionalidade imanente à prática comunicativa se manifesta no fato de que o acordo alcançado comunicativamente tem de apoiar-se, em última instância, em razões. Tal racionalidade remete, pois, à prática da argumentação, que se constitui na instância a qual permite, quando se rompe um acordo, a prosseguir a ação comunicativa com outros meios. Essa tarefa de dar sequência à ação comunicativa quando o dissenso já não pode ser absorvido pelas rotinas cotidianas – e uma vez que ele também não pode ser ~~sem dúvida~~ decidido pelo emprego direto ou pelo uso estratégico do poder – caberá ao discurso argumentativo. A ação comunicativa não pode prosseguir quando alguma das pretensões de validade for colocada em suspenso. Nesse caso, resta interromper a comunicação, passar à ação estratégica ou retomar a ação orientada ao entendimento no plano do discurso. O discurso permite examinar a pretensão de validade deixada hipoteticamente em suspenso HABERMAS, J. PU, p.301; UP, p. 355-6.

²³⁶ HABERMAS, J. TAC I, p.384; Tkh 1, p.403.

²³⁷ VELASCO, M. Op. cit., p.90. Grifos da autora. Aqui aparece um aspecto muito importante vinculado à ética habermasiana, a saber, uma *-suposição inevitável* da interação lingüística que assume relevância ética. Trata-se da “suposição de que os sujeitos sabem o que fazem e porque fazem, de que perseguem intencionalmente seus objetivos e de que, por isso mesmo, se fosse necessário, seriam capazes de justificar suas ações e expressões. A interação comunicativa normal implica a *consideração do outro como sujeito*. São estas pressuposições inevitáveis das ações comunicativas que vão aparecer depois como regras de reconhecimento recíproco entre os argumentantes”. VELASCO, M. Op. cit., p.90. Grifos da autora. Isso ocorre quando da fundamentação de (U).

²³⁸ No caso dos atos de fala expressivos decorrem, em geral, somente obrigações para a ação em função da especificidade que faz o falante não poder estar em contradição com seu comportamento. Nesse sentido, só é possível saber se um falante pensa ou não de acordo com o que afirma vendo se sua ação é conseqüente, não pelas razões por ele fornecidas. Por conseguinte, o ouvinte espera que a ação do falante seja consistente com o que este afirmou. HABERMAS, J. TAC I, p.388; Tkh 1, p.407-8. Habermas distingue também das pretensões de validade suscetíveis de crítica os imperativos mediante os quais o falante vincula uma pretensão de poder. Enquanto as pretensões de validade suscetíveis de crítica guardam uma relação interna com razões, as pretensões de poder precisam, para impor-se, de um potencial de sanção. TAC I, p.389; Tkh 1, p.408.

pretensões de validade.²³⁹ Por outro lado, em todos os casos em que o falante busca com atos perlocucionários fins não declarados – perante os quais o ouvinte não pode tomar posição –, ou quando o falante busca fins ilocucionários – diante dos quais o ouvinte, como no caso dos imperativos, não pode assumir uma postura baseada em razões –, o potencial que a comunicação lingüística possui para criar um vínculo baseado na força de convicção que possuem as razões permanece vazio.²⁴⁰

²³⁹ HABERMAS, J. TAC I, [p.387](#); Tkh I, p.406.

²⁴⁰ HABERMAS, J. TAC I, p.391; Tkh I, p.410. As manifestações imperativas da vontade são consideradas como atos ilocucionários em razão de o falante expressar abertamente sua intenção de influenciar as decisões de seu interlocutor recorrendo ao complemento das sanções para impor sua pretensão de poder. HABERMAS, J. TAC I, p.391; Tkh I, p.410.

4 A FUNDAMENTAÇÃO HABERMASIANA DO PRINCÍPIO (U)

Na exposição feita sobre o agir comunicativo mostrou-se que o que motiva racionalmente um agente a aderir à pretensão de validade levantada por outro é o efeito ilocucionário de comprometimento que o ato de fala emitido suscita. Isso acontece mediante a garantia – a qual possui o efeito de coordenação da ação – assumida pelo falante de que, se necessário, procurará resgatar a pretensão de validade levantada. No caso das pretensões de retitude e de verdade, o falante poderá resgatar tal garantia aduzindo razões. Como demonstrou a pragmática formal, dos atos de fala resultam obrigações para a seqüência das ações, ou seja, assim que o ouvinte aceita a garantia oferecida pelo falante, passam a vigorar “aquelas *obrigações relevantes para a seqüência da interação* que estão contidas no significado do que foi dito”.²⁴¹ Como Habermas julga ser necessário mostrar que os fenômenos morais devem ser descobertos por meio de uma investigação pragmático-formal do agir comunicativo, os fenômenos dos quais uma ética filosófica tem de tratar se referem justamente à validade deôntica (*Sollgeltung*) de normas e às pretensões de validade levantadas por atos de fala ligados a normas. Há que se buscar, então, a especificidade das proposições normativas, que é defendida mediante a indicação de uma pretensão de validade análoga à de verdade.

Portanto, antes de levar adiante a formulação e a fundamentação do princípio moral, Habermas precisa sustentar a possibilidade de uma pretensão de validade própria à esfera normativa: “A tentativa de fundamentar a ética sob a forma de uma lógica da argumentação moral só tem perspectiva de sucesso se também pudermos identificar uma pretensão de validade especial, associada a mandamentos e normas”.²⁴² Essa pretensão de validade já se faz presente nos dilemas morais que brotam nos contextos do agir comunicativo, ou seja, previamente a toda reflexão. Verdade e retitude só podem ser distinguidas no âmbito do discurso argumentativo se já

²⁴¹ HABERMAS, J. CMA, p.80; M&H, p.69. Grifos de Habermas.

²⁴² HABERMAS, J. CMA, p.78-9; M&H, p.67-8.

na esfera da ação comunicativa for possível mostrar a existência de pretensões de validade. Trata-se de pretensões que podem ser justificadas mediante razões.

4.1 A especificidade das proposições normativas

Habermas pretende demarcar posição frente as posturas céticas e dar conta de como e em que sentido os mandamentos e normas morais podem ser fundamentados. A seu juízo, as teorias não cognitivistas ou céticas, além de desvalorizarem a esfera das intuições morais do quotidiano, não conseguem vincular nenhuma pretensão de validade destinada à argumentação.²⁴³ Tais posições se sustentam em dois argumentos, a saber: a) questões controversas acerca de princípios morais não têm como ser dirimidas; b) a validade veritativa de proposições normativas careceria de explicação, de modo a serem assimiladas ao modelo das proposições descritivas ou das proposições vivenciais.²⁴⁴ Do paralelo traçado por Toulmin entre explicações teóricas de fatos e justificação moral da ação, Habermas extrai que “se ‘dever fazer algo’ implica ‘ter boas razões para fazer algo’, então as questões que se referem à decisão por ações guiadas por normas ou à escolha das próprias normas de ação, devem ser passíveis de verdade”.²⁴⁵ Ser passível de verdade significa, no plano moral, poder ser justificado racionalmente. Para tal, os enunciados normativos devem estar em condições de serem refutados e fundamentados de maneira análoga aos enunciados descritivos. No entanto, a tese de que as questões práticas são passíveis de verdade não pode sugerir que os enunciados normativos sejam assimilados aos descritivos. Os enunciados normativos não são verdadeiros ou falsos no mesmo sentido que os enunciados descritivos, pois não se referem ao modelo de verdade das proposições.²⁴⁶

Para Habermas, a distinção entre os dois tipos de enunciados é possível se se mostrar em que consiste o caráter específico da justificação de mandamentos. Na sua opinião, as posturas éticas objetivistas fracassaram por partirem do pressuposto de que um modelo específico de proposições, a validade veritativa (*Wahrheitsgeltung*) das proposições descritivas, deveria

²⁴³ A posição cética defende basicamente a impossibilidade de se tratar de questões morais mediante razões. A referência aqui são as teorias do significado, o intuicionismo, o emotivismo, o prescritivismo, o descritivismo, etc. Para uma visão mais completa acerca das teorias morais contemporâneas, sobretudo as não-cognitivistas, HUDSON, H. *La filosofía moral contemporánea*. Madrid: Alianza Editorial, 1974.

²⁴⁴ HABERMAS, J. CMA, p.77; Mkh, p.66.

²⁴⁵ HABERMAS, J. CMA, p.71-2; Mkh, p.61.

²⁴⁶ HABERMAS, J. CMA, p.77; Mkh, p.66.

determinar em que sentido proposições em geral poderiam ser fundamentadas.²⁴⁷ O problema está em que, em virtude de as proposições normativas não poderem ser verificadas ou falsificadas, aparentemente só restaria a recusa de se tratar as questões morais em termos de verdade. Tal postura toma como modelo lingüístico tipos proposicionais aos quais não se vincula nenhuma pretensão de validade discursivamente resgatável, mas proposições vivenciais ou exortativas. Esse tipo de posição leva à conclusão cética, pois o sentido do vocabulário moral acaba vinculado a proposições vivenciais, imperativas ou intencionais. Tais tipos proposicionais não admitem pretensões de validade voltadas à argumentação.²⁴⁸ Falar em verdade moral equivaleria, então, a uma ilusão baseada na maneira de compreender intuitivamente o cotidiano.

Habermas não só localiza como procura refutar os dois argumentos defendidos pelo ponto de vista não cognitivista: a) Em relação ao primeiro, o de que as controvérsias morais não podem ser resolvidas de forma racional, vai indicar um princípio que possibilita um acordo no âmbito das argumentações morais. Acordo aqui não significa, evidentemente, convenção, mas algo que deve ser fundado em razões. A resolução de questões morais demandará um princípio para tal, o de universalização (U). Não bastasse, tal princípio pode ser fundamentado; b) Em relação ao segundo argumento, o do fracasso da tentativa de explicar a validade veritativa das proposições normativas, Habermas observa que cai por terra se for abandonada a posição de que as proposições normativas só podem ser válidas no mesmo sentido de uma verdade proposicional. Isso significa que é possível conferir uma especificidade às proposições normativas.²⁴⁹ Se essas não são passíveis de verdade em sentido estrito, ou seja, de serem verdadeiras ou falsas no sentido dos enunciados descritivos, deve-se, então, explicitar qual é o sentido de *verdade moral* ou *retitude* sem associar um tipo proposicional ao outro. A seu juízo, isso é possível se for enfraquecido o sentido de verdade tal como usado no âmbito das proposições descritivas. Em

²⁴⁷ HABERMAS, J. CMA, p.75; Mkh, p.64.

²⁴⁸ Habermas extrai as seguintes conseqüências de tais abordagens: a) a partir da perspectiva científica só se pode falar empiricamente sobre a moral; b) disso decorre uma postura objetivante e restrita a descrever as funções que preenchem as proposições e os sentimentos qualificados como morais; c) elas não podem e não querem concorrer com as éticas filosóficas; d) as questões práticas não são passíveis de verdade e as investigações éticas (no plano de uma teoria normativa) são desprovidas de objeto. CMA, p.77; Mkh, p.65-6. A esse respeito também APEL, K.-O. TF II, p.359; TPh II, p.378. Para fazer frente a tais posturas e sustentar uma posição cognitivista, Habermas parte dos resultados da fenomenologia do fato moral de Strawson, recolhendo desta três aspectos: a) os fenômenos morais só podem ser descobertos a partir da atitude performativa dos sujeitos envolvidos em interações; b) ressentimentos e reações afetivas remetem para critérios supra-pessoais de avaliação de normas e mandamentos; c) a justificação moral de um modo de ação visa a um tipo de avaliação diferente do modo de avaliação afetivamente neutro de relações baseadas na lógica meio-fim. HABERMAS, J. CMA, p.70; Mkh, p.60.

²⁴⁹ HABERMAS, J. CMA, p.77; Mkh, p.66.

outros termos, é preciso tomar como ponto de partida a idéia de uma pretensão de validade análoga, mas não idêntica, à de verdade, o que evita a identificação entre pretensões de validade normativas e assertóricas.

Habermas vai, então, explicitar sua tese de que a distinção entre verdade e retitude no âmbito do discurso depende de que se mostre a existência de pretensões de validade já na esfera do agir comunicativo. Verdade proposicional e correção normativa desempenham o papel de coordenação das ações de forma diferente uma da outra e possuem sua sede em diferentes elementos da prática comunicativa cotidiana. Isso resulta em razão de que a forma como os atos de fala se relacionam com as normas é diferente da maneira como se relacionam com os fatos. Ocorre que o sentido e a validade de uma norma moral são reivindicados mesmo independentemente de ela ser ou não proclamada e reivindicada. As proposições assertóricas, por sua vez, não podem adquirir autonomia se deixarem de lado os atos de fala. As assimetrias existentes entre os dois tipos proposicionais explicam-se, em última instância, em razão de que as “pretensões de verdade *residem* apenas em atos de fala, enquanto que as pretensões de validade normativas têm sua sede primeiro em normas e só *de maneira derivada* em atos de fala”.²⁵⁰ Nas proposições assertóricas o que se questiona é a pretensão de validade presente no enunciado do falante, ao passo que nas normativas o que é colocado em questão é a pretensão de validade da norma à qual o ato de fala se refere. A assimetria resulta de que, enquanto as pretensões de verdade se localizam apenas em atos de fala, as de retitude situam-se também nas normas. As normas sociais não são constituídas à parte da validade, como ocorre com as ordenações da natureza, o que significa que diante delas não podemos adotar uma atitude objetivante. A realidade social já se encontra por princípio regrada e, portanto, relacionada internamente com pretensões de validade normativas. Não há nenhum equivalente disso na esfera dos fatos uma vez que não existem proposições assertóricas que possam deixar de lado os atos de fala constatativos. As pretensões de verdade não são inerentes às entidades como o são as pretensões de validade normativas em relação à realidade social.²⁵¹

De sua parte, as normas precisam ser justificadas autonomamente em relação aos atos de fala, pois possuem uma certa autonomia em relação a estes. As normas reclamam sentido e validade independentemente de serem ou não proclamadas e reivindicadas, ou seja,

²⁵⁰ HABERMAS, J. CMA, p.81; M&H, p.70. Grifos de Habermas.

²⁵¹ HABERMAS, J. CMA, p.81; M&H, p.71.

independentemente de que os atos de fala se realizem de acordo com elas. “Uma norma, observa Habermas, pode ser formulada por meio de uma proposição (...) sem que essa formulação (...) tenha que ser compreendida como um ato de fala, isto é, como outra coisa senão uma expressão impessoal para a norma ela própria”.²⁵² Um dos exemplos ilustrativos desse tipo de proposição é “Não deves matar”, que tanto pode ser identificada como uma norma impessoal quanto com um ato de fala que exprime uma ordem. Enquanto norma, reclama validade independentemente de ser enunciada ou observada. As pretensões de validade normativas mediatizam, a juízo de Habermas, uma dependência recíproca entre a linguagem e o mundo social, a qual não ocorre entre a linguagem e o mundo objetivo.

A essa relação ou entrelaçamento entre pretensões de validade com sede em normas e pretensões de validade levantadas em atos de fala regulativos está vinculado o caráter ambíguo presente na validade deontica.²⁵³ Essa ambigüidade requer que se distinga sempre entre “o fato social do reconhecimento intersubjetivo e o fato de uma norma ser digna de reconhecimento”.²⁵⁴ Se a relação entre estados de coisas e enunciados verdadeiros é unívoca, o mesmo não ocorre em relação às normas, pois a validade social (sua vigência) ainda não quer dizer nada acerca de se estas também são válidas (legítimas), isto é, dignas de reconhecimento. A faticidade de uma norma não se identifica com sua validade, pois pode haver diferença entre uma norma em vigor e uma norma válida. O fato de Habermas distinguir entre o fato social do reconhecimento intersubjetivo ou vigência de uma norma – o ser considerada como vinculante ou não para os sujeitos – e o fato de ela ser digna de reconhecimento – a validade mediante a possibilidade de sua pretensão de validade poder ser defendida racionalmente – significa que a pretensão de validade de uma norma vigente pode ser considerada ilegítima.²⁵⁵ Uma norma, para ser válida, tem de, além de sua aceitação fática, estar baseada na possibilidade de, se necessário, ser resgatada mediante razões.

²⁵² HABERMAS, J. CMA, p.81; Mkh, p.70.

²⁵³ HABERMAS, J. CMA, p.82; Mkh, p.71.

²⁵⁴ HABERMAS, J. CMA, p.82; Mkh, p.71. Conforme também CMA, p.156; Mkh, p.137.

²⁵⁵ A distinção entre as normas em vigor numa sociedade e as normas que podem ser consideradas moralmente válidas é importante uma vez que o mundo social onde se situam as normas “deve sua facticidade inabalável antes de mais nada à sua inserção em formas de vida concretas e ingenuamente habitualizadas, que permanecem às costas dos sujeitos agentes como um pano de fundo inquestionável e pré-reflexivamente presente”. CMA, p.211; Mkh, p.188. O discurso prático, por seu turno, é a instância onde a vigência inquestionada das normas é avaliada, e é nesse plano que as normas cuja pretensão de validade tenha se tornado problemática são validadas. Desse modo, “o que até então, no relacionamento ingênuo com as coisas e eventos, havia valido como ‘fato’, tem que ser visto agora como algo que pode existir, mas que também pode não existir”. CMA, p.155; Mkh, p.136.

4.2 O princípio de universalização habermasiano

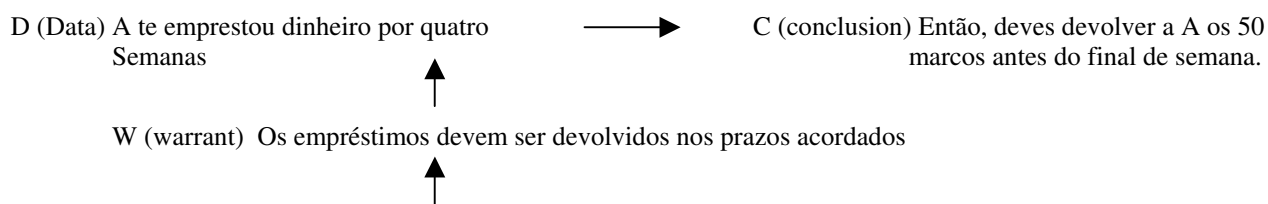
Após defender a possibilidade de uma pretensão de validade normativa análoga à de verdade, Habermas introduz o princípio (U). Ele parte da idéia de que um acordo a respeito de questões teóricas ou de questões prático-morais tem de ser tematizado, em razão de não poder ser imposto dedutivamente ou por evidências empíricas, com base numa teoria da argumentação através de uma lógica pragmática.²⁵⁶ A lógica da argumentação está na base do problema da validade dos atos de fala e da fala argumentativa e pode ser distinguida em três aspectos: o dos processos, o dos procedimentos e o da produção de argumentos pertinentes. O aspecto processual refere-se a uma forma de comunicação rara por se aproximar de condições ideais. Os pressupostos da comunicação, aqui, podem ser entendidos como determinações de uma situação ideal de fala. O aspecto procedimental diz respeito à regulação especial do processo discursivo da busca de entendimento mediante uma divisão cooperativa de trabalho entre os interlocutores onde estes tematizam pretensões de validade problemáticas, adotam uma atitude hipotética em relação a elas e avaliam tais pretensões exclusivamente por meio de razões. Por fim, o aspecto da produção de argumentos pertinentes na argumentação visa convencer os demais interlocutores, em razão de suas propriedades intrínsecas, a aceitar ou rechaçar as pretensões de validade em questão.²⁵⁷ Por

²⁵⁶ A lógica da argumentação diz respeito às relações internas entre os atos de fala por meio dos quais se compõem os argumentos. Diferentemente do que ocorre na lógica formal, ela não se refere a relações de inferência entre orações. A lógica do discurso tem de esclarecer a força do melhor argumento que deve orientar o discurso, força essa também denominada por Habermas de motivação racional. CEP TV, p.140; WT, p.161.

²⁵⁷ HABERMAS, J. TAC I, p.46-47; TkH 1, p.47-8. Habermas retoma, a partir de Toulmin, a estrutura geral dos argumentos expondo-a da seguinte forma: “Um argumento é composto por uma emissão problemática (*conclusion*), a qual traz consigo uma pretensão de validade e, pela razão ou fundamento (*ground*) com que terá de decidir-se a respeito desta pretensão. A razão ou fundamento obtém seu caráter como tal de uma regra, de uma regra de inferência, de um princípio, de uma lei, etc. (*warrant*). Se for o caso, ter-se-á que modificar ou recortar a pretensão de validade (*modifier*)”. TAC I, p.47; TkH 1, p.48-9. Uma argumentação não é constituída por uma cadeia de orações, mas de atos de fala. Por isso a pertinência de um argumento não se baseia em uma necessidade lógica. O trânsito entre as unidades pragmáticas da fala não se fundamenta em termos exclusivamente lógicos nem empíricos. Por isso a lógica do discurso, ao invés de recorrer a modalidades como impossível, necessário e possível, adota outras modalidades as quais possuem a finalidade de “qualificar formalmente a adequação de um argumento para apoiar ou enfraquecer uma pretensão de validade”. CEP TV, p.141; WT, p.162. O que vai interessar diretamente a Habermas são os argumentos pertinentes para obter discursivamente um consenso. Estes são denominados de substanciais por serem informativos. Eles possuem como característica a “capacidade de motivar racionalmente ao reconhecimento de uma pretensão de validade, mesmo que tal reconhecimento não possa ser produzido somente por dedução (ou por apelo metodológico à experiência)”. TV, p.103; WT, p.115. Nestes, mesmo não havendo relação dedutiva entre B e W, B aparece como “um *motivo* suficiente para considerar W plausível”. TV, p.143; WT, p.164. Baseado na estrutura dos argumentos de Toulmin Habermas vai fornecer o seguinte exemplo de argumento prático:

adotar tal ponto de partida, de forma análoga ao que acontece no discurso teórico, no qual a distância existente entre as observações singulares e as hipóteses universais é superada mediante os cânones (princípio) da indução, no âmbito da argumentação moral se faz necessária a introdução de um princípio-ponte que desempenhe um papel equivalente àquele.²⁵⁸ O princípio (U) visa dar conta tanto de permitir – enquanto princípio ponte – o trânsito do particular para o universal no âmbito das argumentações morais quanto de possibilitar – enquanto regra de argumentação moral – o consenso na esfera do discurso prático.

(U) deve assegurar que somente as normas que expressem uma vontade universal possam ser aceitas como válidas. Essa exigência de universalizar máximas ou, habermasianamente falando, interesses, é o que se encontra já no cerne do imperativo categórico de Kant. O princípio (U) mantém a exigência de impessoalidade e universalidade dos mandamentos morais apresentada por Kant. Porém, há que se evitar que tal exigência leve a “*mal-entendidos formalistas e leituras seletivas*”.²⁵⁹ Por essa razão, Habermas procura cuidar que o princípio de universalização não se limite a exigir que as normas morais tenham “*a forma de proposições deônticas universais e condicionais*”.²⁶⁰ Para assegurar uma formação imparcial do juízo e ser expressão de um interesse comum a todos os concernidos, (U) deve possibilitar que as normas, para serem válidas, tenham de merecer o reconhecimento efetivo de todos os concernidos. O princípio moral deve garantir que somente as normas que possuam um caráter universal sejam



B (backing) Pois os empréstimos possibilitam uma utilização flexível de recursos escassos.

²⁵⁸ HABERMAS, J. CMA, p.84; Mkh, p.73. O princípio de universalização enquanto princípio-ponte possibilita “justificar o passo das referências descritivas (as conseqüências e conseqüências secundárias da aplicação de uma norma para a satisfação das necessidades geralmente aceitas) à própria norma”. TV, p.145; WT, p.167. Na lógica do discurso os princípios-ponte explicitam a justificação com que se faz a passagem de B (*backing*) a W (*warrant*), ou seja, de um fundamento a uma garantia. A força geradora de consenso de um argumento é extraída da justificação com que se faz essa passagem. HABERMAS, J. TV, p.148; WT, p.170-1. Por essa razão, “o princípio de universalização serve para excluir, como não suscetíveis de consenso, todas as normas que encarnam interesses particulares, interesses não suscetíveis de universalização” e a universalização enquanto princípio-ponte tem por função “explicar porque a norma de ação proposta pode tornar-se plausível por referência às conseqüências e conseqüências secundárias da aplicação da norma para as necessidades interpretadas”. CEP TV, p.149; WT, p.172 e 173.

²⁵⁹ HABERMAS, J. CMA, p.84; Mkh, p.74. Grifos de Habermas.

²⁶⁰ HABERMAS, J. CMA, p.84; Mkh, p.74. Grifos de Habermas.

aceitas como válidas e exige a possibilidade de universalizar os interesses que levam em conta.²⁶¹ Ele serve aqui tanto para permitir o reconhecimento da validade de uma norma quanto para explicitar o caráter impessoal dos mandamentos morais. Por essa razão, o princípio moral tem de excluir as normas que não possam encontrar o assentimento qualificado por parte de todos os possíveis concernidos. São justamente a imparcialidade e a universalidade subjacentes à norma o que a caracteriza como moral. A imparcialidade refere-se à capacidade de uma norma de ação poder ser reconhecida como válida por qualquer um que exija razões para tal. Ela requer a necessidade de cada um adotar a perspectiva de todos os outros sempre que se tratar da ponderação de interesses. Por sua vez, a universalidade implica a exigência de que as normas contemplem o interesse comum a todos os concernidos e o assentimento universal destes – o seu reconhecimento intersubjetivo. De acordo com Habermas,

só é imparcial o ponto de vista a partir do qual são passíveis de universalização exatamente aquelas normas que, por encarnarem manifestamente um interesse comum a todos os concernidos, podem contar com o assentimento universal – e, nesta medida, merecem reconhecimento intersubjetivo. A formação imparcial do juízo exprime-se, por conseguinte, em um princípio que força a cada um, no círculo dos concernidos *a adotar*, quando da ponderação de interesses, *a perspectiva de todos os outros*.²⁶²

Uma norma de ação só pode ser considerada válida se todos os que possam ser afetados por ela e pelos efeitos de sua aplicação chegarem, mediante um discurso prático, a um “acordo racionalmente motivado acerca de se a norma haverá de entrar (ou seguir) em vigor”.²⁶³ A pretensão de validade de uma norma problematizada tem de ser resgatada mediante razões num discurso prático, e a condição fundamental para uma norma ser considerada como válida é a pressuposição de (U):

- que as conseqüências e efeitos colaterais, que (previsivelmente) resultarem para a satisfação dos interesses de cada um dos indivíduos do fato de ser ela universalmente seguida, possam ser aceitos por todos os concernidos (e preferidos a todas as conseqüências das possibilidades alternativas e conhecidas de regragem).²⁶⁴

²⁶¹ HABERMAS, J. CMA, p.84; Mkh, p.73.

²⁶² HABERMAS, J. CMA, p.86; Mkh, p.75. Grifos nossos.

²⁶³ HABERMAS, J. RO, p.445; RE, p.531.

²⁶⁴ HABERMAS, J. CMA, p.86; Mkh, p.75-6.

Enquanto regra de argumentação, o princípio de universalização (U) possibilita o acordo argumentativo nos discursos práticos ou argumentações morais toda vez que as matérias puderem ser regradas de acordo com o igual interesse de todos os concernidos.²⁶⁵ O acordo produzido por meio das argumentações morais não pode ser produto de um indivíduo isolado, nem pode ocorrer onde os indivíduos, cada um por si, levam adiante uma reflexão para assentir em relação a normas. As normas só possuem validade quando exprimirem uma vontade universal, o que significa poder merecer o reconhecimento não apenas de alguns, mas de todos os implicados por elas. Dessa forma, o objetivo do discurso prático é o acordo ou o consenso racionalmente motivado mediante uma práxis argumentativa. Nesse caso, a validade fática das normas não é mais condição suficiente para sua aceitação. Esse processo, pautado pelo entendimento intersubjetivo – o qual deve estar presente em toda argumentação moral e tem em vista chegar a uma convicção comum – leva à reformulação do imperativo categórico de Kant. (U) diferencia-se do princípio moral kantiano pelo seu aspecto intersubjetivo e é assim apresentado por Habermas, acolhendo uma formulação de McCarthy:

Ao invés de prescrever a todos os demais como válida uma máxima que eu quero que seja uma lei universal, tenho que apresentar minha máxima a todos os demais para o exame discursivo de sua pretensão de universalidade. O peso desloca-se daquilo que cada (indivíduo) pode querer sem contradição como lei universal para aquilo que todos querem de comum acordo reconhecer como norma universal.²⁶⁶

Enquanto regra de argumentação moral, (U) possibilita que se busque ou que se funde no âmbito do discurso um consenso acerca de pretensões de validez que se tornaram problemáticas. O discurso argumentativo é a instância onde tais pretensões de validez são tematizadas ou resgatadas. No discurso prático as pretensões de validez colocam em suspenso a validade de normas controversas, e é somente na competição entre proponentes e oponentes que é possível observar se tais normas merecem ser reconhecidas ou não.²⁶⁷ A argumentação moral levada adiante na esfera do discurso prático visa dirimir de modo consensual os conflitos da ação e por

²⁶⁵ HABERMAS, J. CMA, p.87; Mkh, p.76.

²⁶⁶ HABERMAS, J. CMA, p.88; Mkh, p.77. A consequência dessa reformulação é que, por um lado, somente a consideração efetiva de cada concernido pode evitar que ocorra a “deformação da perspectiva na interpretação dos respectivos interesses próprios pelos demais” e, por outro, se garanta que “a descrição segundo a qual cada um percebe seus interesses deve também permanecer acessível à crítica dos demais” HABERMAS, J. CMA, p.88; Mkh, p.78.

²⁶⁷ HABERMAS, J. CMA, p.155; Mkh, p.136.

seu intermédio é possível aos participantes prosseguirem o agir comunicativo adotando uma atitude reflexiva em vista de restaurar um consenso perturbado.²⁶⁸ Os problemas e conflitos oriundos da ação e que são levados ao âmbito das argumentações morais devem ser resolvidos cooperativamente, e a função das argumentações é dirimir de forma consensual tais conflitos. As normas podem ser racionalmente validáveis, desde que objeto de um consenso. Por essa razão (U) se enuncia também da seguinte forma: “Toda norma válida tem que preencher a condição de que as conseqüências e efeitos colaterais que previsivelmente resultem de sua observância universal, para a satisfação dos interesses de todo o indivíduo, possam ser aceitas sem coação por todos os concernidos”.²⁶⁹

O princípio (U) funciona aqui, enquanto regra de argumentação, como possibilitador do consenso. Assim, ao ingressarem numa argumentação moral, os participantes dão continuidade ao agir comunicativo mediante uma atitude reflexiva. O objetivo do ingresso na argumentação é buscar restaurar um consenso perturbado na esfera do mundo da vida. O acordo normativo, quando perturbado, pode ser reparado na medida em que for assegurado o “reconhecimento intersubjetivo para uma pretensão de validade inicialmente controversa e em seguida desproblematizada ou, então, para uma outra pretensão de validade que veio substituir a primeira”.²⁷⁰ As pretensões de validade desempenham, nesse sentido, a função de coordenar as ações na prática comunicativa quotidiana.

O reconhecimento intersubjetivo da pretensão de validade normativa é central para a garantia do acordo normativo, o qual exprime uma vontade comum. Porém, como estamos distantes aqui de uma moral de talhe contratualista, o conceito de acordo não pode ser concebido como contrato. Na perspectiva da ética discursiva, não é suficiente que na busca de um acordo cada indivíduo dê seu assentimento isoladamente a favor de uma determinada norma. (U), enquanto regra de argumentação, visa possibilitar o acordo em discursos práticos toda vez que as matérias ali presentes puderem ser regradas no igual interesse de todos os concernidos. No acordo argumentativo, de caráter normativo, o que se faz necessário é estabelecer uma argumentação real, na qual os concernidos possam participar de modo cooperativo.²⁷¹ Nesse sentido, somente um entendimento mútuo, obtido de forma intersubjetiva, possui condições de conduzir os

²⁶⁸ HABERMAS, J. CMA, p.87; Mkh, p.77.

²⁶⁹ HABERMAS, J. CMA, p.147; Mkh, p.131.

²⁷⁰ HABERMAS, J. CMA, p.88; Mkh, p.77.

²⁷¹ HABERMAS, J. CMA, p.88; Mkh, p.77.

participantes a um acordo que seja de natureza reflexiva. Essa é a única maneira de os participantes saberem se chegaram ou não a uma convicção comum.

4.3 A versão habermasiana do argumento pragmático-transcendental e a fundamentação de (U)

4.3.1 O papel da fundamentação pragmático-transcendental da ética

Habermas certifica-se da possibilidade de fundamentação de seu princípio moral valendo-se de Apel e seu argumento pragmático-transcendental. Ele retoma a crítica apeliana ao racionalismo crítico, o qual radicaliza a dúvida em relação à fundamentação de uma moral universalista afirmando sua impossibilidade. Como já foi abordado,²⁷² esse é o papel desempenhado por Hans Albert ao levar para o campo da filosofia prática o modelo epistemológico de Popper. Para Albert, toda tentativa de fundamentação de princípios morais implica, inevitavelmente, incorrer no *trilema de Münchhausen*, ou seja, num regresso ao infinito, num círculo lógico na dedução ou numa interrupção do procedimento num determinado ponto. Para Habermas, valendo-se da crítica de Apel a Albert, o trilema só se aplica ao modelo semântico de fundamentação, não ao pragmático.²⁷³ O modelo semântico vale-se da relação dedutiva entre proposições e apóia-se exclusivamente no conceito de inferência lógica. Não é esse o modelo adotado por Apel, nem por Habermas. Para os princípios-ponte, de indução e universalização, não cabe uma fundamentação dedutiva. A razão para tal é que um acordo sobre questões teóricas ou acerca de questões morais não pode ser estabelecido de modo dedutivo, nem empírico. Habermas toma por base, diferentemente, uma teoria da argumentação levada adiante por meio de uma lógica informal.²⁷⁴ A tarefa de tais princípios é justamente a de funcionar como uma ponte sobre o hiato lógico presente em relações não-dedutivas. No caso do princípio (U), trata-se da passagem de interesses singulares para interesses universais.

Habermas atribui a Apel o mérito de ter invalidado a objeção do *trilema de Münchhausen* e de ter renovado o modo transcendental de fundamentação mediante o recurso à pragmática

²⁷² Conforme item 1.2.1, da parte I deste trabalho.

²⁷³ Habermas considera tal concepção de fundamentação demasiadamente seletiva para “a exposição das relações pragmáticas entre os atos de fala regulativos”. CMA, p.101; Mkh, p.90. Por isso, os princípios-ponte são introduzidos somente como “regras de argumentação para lançar uma ponte sobre o hiato lógico nas relações não dedutivas”. CMA, p.101; Mkh, p.90.

²⁷⁴ HABERMAS, J. CMA, p.83; Mkh, p.73. Conforme acima, item 2.2.

lingüística.²⁷⁵ Apel vale-se de um modelo de fundamentação não-dedutivo a respeito de normas éticas. A sua importância estaria em ter desenvolvido a contradição performativa como método de fundamentação e tê-lo aplicado ao falibilista conseqüente. Este, no papel do cético ético, contesta toda possibilidade de fundamentação de princípios morais por meio do trilema mencionado. A contradição explicita-se no momento em que o proponente pode comprovar ao oponente que este, ao tomar parte na argumentação, faz determinadas pressuposições que são inevitáveis em todo jogo argumentativo. Ocorre que o oponente, ao objetar, tem de pressupor a validade de regras lógicas inevitáveis. Apel, no entanto, não se satisfaz em aplicar o conceito de contradição performativa apenas a atos de fala e a argumentos, mas dirige-o ao discurso argumentativo como um todo. Ele não limita a análise pressuposicional apenas à esfera das argumentações morais, mas a aplica “às condições da possibilidade do discurso argumentativo *em geral*”.²⁷⁶ Dessa forma, ao entrar numa argumentação todo sujeito capaz de fala e ação tem de aceitar pressupostos com conteúdo normativo, os quais são inevitáveis.

Ao estender o método da contradição performativa à argumentação em geral, Apel obteria como resultado “um ponto de referência que é tão fundamental para a análise de regras não rejeitáveis quanto o ‘eu penso’ ou a ‘consciência em geral’ para a filosofia da reflexão”.²⁷⁷ Disso ele extrai que a situação da argumentação é irretrocedível. Nesse mesmo sentido, Habermas observa que “o teórico da argumentação torna-se consciente da auto-referencialidade de sua argumentação”, e essa tomada de consciência implica “abandonar o esforço inauspicioso de uma fundamentação dedutiva de ‘últimos princípios’ e voltar-se para a explicação de pressuposições ‘incontornáveis’, isto é, universais e necessárias”.²⁷⁸ O teórico da argumentação pode provar ao cético, por via indireta, que este, já ao engajar-se numa argumentação para refutar o cognitivista ético, acaba fazendo de modo inevitável determinadas pressuposições argumentativas. Ao proceder assim, o conteúdo proposicional de tais pressuposições acaba contradizendo sua própria objeção. Habermas observa, desse modo, que a fundamentação do princípio moral no horizonte de uma ética cognitivista pode assumir a forma de que toda argumentação toma como base

²⁷⁵ HABERMAS, J. CMA, p.102; Mkh, p.90. A esse respeito APEL, K.-O. TF II, p.385ss.; TPh II, p.405ss.

²⁷⁶ HABERMAS, J. CMA, p.107; Mkh, p.95. Grifo de Habermas.

²⁷⁷ HABERMAS, J. CMA, p.103; Mkh, p.91-2.

²⁷⁸ HABERMAS, J. CMA, p. 103; Mkh, p.92.

determinadas pressuposições pragmáticas e é do conteúdo proposicional delas que é possível derivar o princípio de universalização (U).²⁷⁹

4.3.2 A reformulação do argumento pragmático-transcendental de Apel

Após certificar-se, recorrendo a Apel, da possibilidade de fundamentação do princípio moral, Habermas busca reformular o argumento pragmático-transcendental apeliado para a fundamentação de (U). Antes, porém, procura indicar algumas condições que devem ser satisfeitas pelos argumentos transcendentais, o que lhe daria condições de avaliar inclusive a proposta de Apel em relação a eles.²⁸⁰ A análise pressuposicional, que se vale de argumentos transcendentais, tem como objetivo comprovar que as pressuposições de determinados discursos são inevitáveis e que se poderia, partindo do conteúdo proposicional de tais pressuposições, obter princípios morais.²⁸¹ O peso de tais argumentos dependeria do grau de universalidade dos discursos para os quais é possível a comprovação de pressuposições de conteúdo normativo. Por essa razão, tais argumentos somente deveriam ser denominados de transcendentais na medida em que pudessem se dirigir a discursos ou competências que fossem tão universais a ponto de não poderem “ser substituídos por equivalentes funcionais”.²⁸² Isso torna necessário especificar o domínio de objetos ao qual deve ser aplicada a análise pressuposicional.

Essas especificações vão indicar divergências na concepção de Habermas para com Apel em relação ao papel dos argumentos transcendentais, as quais aparecem mais claramente em dois aspectos. Para Habermas, não é algo óbvio o fato de que as “regras que são inevitáveis *no interior* dos Discursos também possam reclamar validade para a regulação do agir *fora* das argumentações”.²⁸³ Mesmo obrigados a fazerem pressuposições de caráter normativo na

²⁷⁹ HABERMAS, J. CMA, p. 104; Mkh, p.92-3.

²⁸⁰ Como observa o próprio Habermas, Apel caracterizou como pragmático-transcendental um procedimento que corresponde, com muita proximidade, à análise pressuposicional de Collingwood. CMA, p.104; Mkh, p.93.

²⁸¹ HABERMAS, J. CMA, p. 105; Mkh, p.93.

²⁸² HABERMAS, J. CMA, p. 106; Mkh, p.94.

²⁸³ HABERMAS, J. CMA, p. 109; Mkh, p.96. Grifos de Habermas. A esse respeito também HABERMAS, J. AD, p.50. O argumento de Apel seria muito fraco para romper com a resistência do cético contrário à moral da razão. Posteriormente (2003), motivado pelas críticas de Apel a sua proposta de diferenciação dos discursos, Habermas vai retomar essa crítica a Apel. Ele passa a indicar, dentre as condições pragmáticas inevitáveis mais importantes, as seguintes: “(a) Inclusividade: ninguém que possa fazer uma contribuição relevante pode ser excluído da participação; (b) Igual distribuição das liberdades comunicativas: todos têm igual chance de realizar contribuições; (c) Condição de sinceridade: os participantes precisam querer dizer aquilo que eles falam; (d) Ausência de coações contingentes externas ou de estruturas de comunicação de coações inerentes: a tomada de posição sim/não dos participantes para pretensões de validade criticáveis pode ser motivada somente através da força do convencimento das razões mais evidentes”. HABERMAS, J. AD, p.49. A partir daí Habermas censura Apel por interpretar o conteúdo normativo

argumentação, os participantes de um discurso poderiam, assim que saíssem da esfera da argumentação, livrar-se de tais pressuposições. A obrigação de reconhecer determinadas regras no âmbito do discurso não se transferiria imediatamente deste para o agir. Essa transferência não se converteria numa espécie de atitude moral ou de orientação para o agir moral, como o pretenderia Apel. A seu juízo, a análise pressuposicional possui limites ao tratar da passagem das argumentações para o agir fora delas. Ocorre que “a força, reguladora da ação, do conteúdo normativo trazido à luz nos pressupostos pragmáticos da argumentação precisaria de uma fundamentação particular”.²⁸⁴ Por conseguinte, não é possível comprová-la mediante uma análise pressuposicional, como procura fazer Apel ao tentar extrair das pressuposições da argumentação normas imediatamente éticas.

Habermas entende que as normas fundamentais da moral, assim como as do direito, não são da competência da teoria moral por se constituírem em conteúdos a serem fundamentados em discursos práticos.²⁸⁵ O fato é que, como as circunstâncias históricas mudam, cada época tem de dar conta das suas representações de natureza prático-moral, cujos conteúdos devem ser a cada vez fundamentados em discursos práticos. Diferentemente de Apel, ao invés de derivar normas imediatamente éticas das pressuposições da argumentação, Habermas defende que o que pode ser derivado de um modo pragmático-transcendental são apenas as regras argumentativas, as quais possuem conteúdo normativo.²⁸⁶ Somente as regras do discurso argumentativo – não as normas morais como tais – podem ser objeto de fundamentação transcendental. Desse modo, Habermas operaria uma distinção central em relação à posição apeliana acerca do papel do argumento pragmático-transcendental. A validade do argumento é restringida somente ao âmbito da fundamentação de regras argumentativas com conteúdo normativo, não mais, como o quer Apel, à fundamentação das representações de natureza moral.²⁸⁷

Há ainda outro ponto fundamental de divergência de Habermas para com Apel acerca do papel do argumento pragmático-transcendental. Trata-se do *status* que a fundamentação da ética do discurso pode pretender. Para Habermas, esta não pode ser última. Conforme já observado,

desses pressupostos imediatamente num sentido deontológico forte e por querer derivar diretamente da certificação reflexiva desse conteúdo normas fundamentais, como é o caso do dever para o igual tratamento entre os participantes do discurso e um princípio de co-responsabilidade orientado ao futuro. AD, p.49.

²⁸⁴ HABERMAS, J. CMA, p. 109; Mkh, p.96.

²⁸⁵ HABERMAS, J. CMA, p.109; Mkh, p.96.

²⁸⁶ HABERMAS, J. CMA, p.109; Mkh, p.96.

²⁸⁷ DALBOSCO, C. A. *Ética discursiva: o problema da fundamentação do princípio moral*. Veritas. Porto Alegre, v.41, n.161, mar. 1996, p.92.

Apel direciona o conceito de contradição performativa ao discurso argumentativo como um todo. Como consequência, a análise pressuposicional não é limitada apenas à esfera das argumentações morais, mas ampliada às condições de possibilidade do discurso argumentativo. Isso quer dizer que, já ao entrar em qualquer argumentação, o sujeito tem de valer-se de pressupostos que possuem conteúdo normativo. Desse modo, com a autocontradição performativa Apel pretende colocar o princípio da argumentação como fundamento filosófico último. A juízo de Habermas, o argumento pragmático-transcendental não deve assumir o caráter de fundamentação última, pois a análise transcendental não pode ser sobrecarregada. A tentativa de Apel de buscar uma base “absolutamente segura” para a filosofia mediante uma fundamentação última seria demasiadamente pretensiosa.²⁸⁸

Na opinião de Habermas o método da autocontradição performativa proposto por Apel somente seria válido para identificar regras que se constituem como condição de possibilidade para que a argumentação possa funcionar. Tal método indicaria apenas que não há regras alternativas se se quiser tomar parte numa argumentação. O simples fato de argumentar já requer dos participantes o reconhecimento dessas regras como um fato da razão. O argumento pragmático-transcendental de Apel conseguiria apenas mostrar que certas condições ou regras são irrecusáveis, de modo a provar, então, apenas a falta de alternativas para essas regras de argumentação, não a prática da argumentação como fundamentação última. Essa argumentação não se presta a fornecer uma forma explícita ao saber pré-teórico.²⁸⁹ Esse saber de regras intuitivo – empregado pelos sujeitos capazes de fala e ação ao participarem de argumentações – não é falível, porém é falível a reconstrução desse saber e a pretensão de validade a ele associada. Não há como fornecer a ele uma forma explícita que seja definitiva. Por isso, não há como empregar um modo de prova aos moldes de uma dedução como em Kant e as proposições filosóficas não

²⁸⁸ HABERMAS, J. CMA, p.118; Mkh, p.105.

²⁸⁹ Esse saber com o qual se ocupam as reconstruções é de tipo universal, pois trata-se de uma capacidade universal. HABERMAS, J. PU, p.312; UP, p.370. O conceito de saber pré-teórico implica distinguir um “*know-how* ou a capacidade de um sujeito competente que sabe produzir uma coisa ou efetuar uma determinada operação (...) e o *know-that*, (...) o saber explícito acerca de como o sujeito faz para entender desta coisa”. HABERMAS, J. PU, p.311; UP, p.368. O *know-how* é entendido por Habermas como um saber ou consciência implícita de regra. O *know-that* pode ser entendido a partir de dois níveis: o primeiro refere-se àquilo que o ator – por dominar o sistema de regras de sua língua e por saber aplicá-lo em cada contexto – “quer dizer com sua emissão e aquilo que o intérprete entende do conteúdo dela”; o segundo nível refere-se à transformação que o intérprete – que compartilha do saber implícito do falante competente e quer entendê-lo – faz do *know-how* em um saber explícito. HABERMAS, J. PU, p.311; PU, p.368.

podem ter o caráter de fundamentação última. Por conseguinte, a possibilidade de haver outras alternativas válidas nunca poderia ser excluída:

[...] o tipo de argumentos que H. Lenk caracterizou como *petitio tollendi* só é apropriado para demonstrar a *impossibilidade de rejeitar* determinadas condições ou regras; com a ajuda deles a única coisa que se pode mostrar a um oponente é que ele reivindica performativamente algo que deveria ser suprimido. A comprovação de contradições performativas presta-se à identificação de regras sem as quais o jogo da argumentação não funciona: se se quer realmente argumentar, não há nenhum equivalente para ela. Assim, a *falta de alternativas* dessas regras fica provada para a prática da argumentação, sem que esta, porém, fique ela própria *fundamentada*. Certamente, os participantes já têm que ter reconhecido essas regras como um fato da razão pelo simples motivo que eles passam a argumentar.²⁹⁰

A juízo de Habermas, a investigação pragmático-transcendental das pressuposições do discurso argumentativo feita por Apel teria de considerar o modelo de investigação semântico-transcendental dos juízos de experiência de Strawson, no qual a refutação do cético ocorre mediante a indicação da falta de alternativas ao esquema conceitual que torna possível a experiência. Trata-se, para a pragmática formal, de assumir uma interpretação mais fraca do transcendental, a qual renuncia a uma dedução transcendental em prol de uma reconstrução racional de competências universais. A investigação transcendental, agora, assume como tarefa, na esteira do modelo de Strawson, ocupar-se da competência própria de sujeitos cognoscentes – não mais o sujeito transcendental kantiano –, os quais “julgam que experiências podem ser chamadas ‘experiências coerentes’ para analisar depois esse material no tocante aos pressupostos categoriais e necessários que contém”.²⁹¹ Por transcendental entende-se, então, “a estrutura conceitual que se repete em todas as experiências coerentes enquanto não fique refutada a afirmação de sua necessidade e universalidade”.²⁹²

Essa versão fraca do transcendental abdica da pretensão de oferecer uma prova *a priori* da necessidade e universalidade de tal estrutura. A distinção kantiana entre análise transcendental e análise empírica não é mais aceita, sendo substituída pelo modelo de reconstrução racional, o qual depende de um conhecimento *a posteriori*. A investigação transcendental, entendida no

²⁹⁰ HABERMAS, J. CMA, p.118; M&H, p.105. Grifos de Habermas.

²⁹¹ HABERMAS, J. PU, p.321; UP, p.380. Como afirma Strawson, essa tarefa levada adiante por Kant na *Crítica da razão pura* se ocupa com a “investigação da estrutura que fixa as idéias e os princípios cujo uso e aplicação são essenciais para o conhecimento empírico e os quais estão implícitos em toda concepção coerente que podemos formar da experiência”. Strawson, P. F. *Los limites del sentido: ensayo sobre la Crítica de la razón pura de Kant*. Madrid: Revista de Occidente, 1975, p.15.

²⁹² HABERMAS, J. PU, p.321; UP, p.380.

sentido de uma reconstrução de pressuposições universais e necessárias de experiências com pretensão de objetividade, torna difusa a diferença entre saber *a priori* e saber *a posteriori*. O modelo de reconstrução racional substitui o modelo apriorista da dedução transcendental de Kant. O “eu penso kantiano”, enquanto estrutura categorial, é substituído pela consciência de regra dos falantes competentes. Nessa versão débil do transcendental a consciência de regras é, por um lado, para os próprios falantes, um saber *a priori*. Por outro lado, porém, a reconstrução de tal saber requer averiguações as quais têm de ser feitas recorrendo-se a sujeitos empíricos.²⁹³ A dimensão apriorista do saber limita-se ao âmbito da consciência de regras dos falantes competentes, referindo-a a um saber intuitivo, pré-teórico, sem o qual não há entendimento possível. Como já foi mencionado, esse saber implícito de regras dos falantes não é falível, mas a reconstrução que pode ser feita dele sim.

Habermas não assume o apriorismo kantiano em razão de que as propostas de reconstrução racional do saber pré-teórico dos falantes são entendidas como hipóteses que precisam ficar abertas a comprovações e revisões.²⁹⁴ A pergunta acerca das condições de possibilidade da experiência dos objetos é transformada na questão acerca das condições de possibilidade da linguagem orientada ao entendimento, o que remete ao saber intuitivo dos falantes capazes de linguagem e ação.²⁹⁵ O modelo reconstrutivo possui um caráter universal, mas não apriorístico. Por essa razão, uma dedução transcendental tal como formulada por Kant não seria possível com meios argumentativos. Uma análise transcendental não sobrecarregada tem de optar por um modelo fraco de fundamentação pragmático-transcendental. A refutação mediante a contradição performativa a ser evitada – o argumento de prova de pressupostos – é apresentada por Habermas como um procedimento maiêutico, o qual contém elementos hipotéticos. Como o saber pré-teórico dos falantes competentes só pode ser explicitado do forma hipotética, só é

²⁹³ HABERMAS, J. PU, p.324; UP, p.384. Ocorre que, para Habermas, os procedimentos utilizados na reconstrução e comprovação de hipóteses, na valoração de propostas de reconstrução rivais, assim como na obtenção e escolha dos dados aproximam-se dos procedimentos próprios das ciências nomológicas. PU, p.324; UP, p.384. Nesse sentido Habermas reinterpreta o modelo de prova fornecido por Apel baseando-se no procedimento próprio de uma ciência reconstrutiva da linguagem como o utilizado pela lingüística.

²⁹⁴ HABERMAS, J. RO, p. 417; RE, p.498. Também TAC I, p.193; TkH 1, p.199. Habermas alerta que todas as reconstruções racionais possuem um *status* hipotético uma vez que pode ocorrer de elas se apoiarem numa escolha errônea de exemplos: “Elas podem obscurecer e distorcer intuições corretas e, o que é mais freqüente ainda, generalizar excessivamente casos particulares”. CMA, p.49; MkH, p.41. Por essa razão, elas necessitam de “confirmações adicionais”. Idem. Porém, o falseamento de uma reconstrução não falseia a pragmática formal. A necessidade de confirmações, como observa Banwart Júnior, “não significa outra coisa senão colocar tais reconstruções à prova, testando-as indiretamente através de teorias empíricas”. BANWART JÚNIOR, C. *Moral pós-convencional em Habermas*. Campinas: Dissertação de mestrado/Unicamp, 2002 (mimeo), p.37.

²⁹⁵ HABERMAS, J. RO, p.417; RE, p.498.

possível uma confirmação indireta de tal explicitação. Afirmar que algo pertence à esfera das pressuposições inevitáveis, ou seja, universais e necessárias, significa reivindicar o *status* de uma suposição que precisa ser verificada a base de casos, do mesmo modo como ocorre com as hipóteses científicas.²⁹⁶

Esse procedimento maiêutico deve cumprir uma tripla função no que diz respeito à fundamentação da ética do discurso. A primeira delas é chamar a atenção do cético para certos pressupostos dos quais ele – assim como todos os falantes competentes – tem um saber intuitivo, o qual não é falível. Isso não pode ser feito mediante uma fundamentação última porque a explicitação dos pressupostos desse saber é hipotética e, portanto, falível. Por essa razão, o alcance da prova da refutação do cético mediante o argumento da auto-contradição performativa a ser evitada limita-se a esse alerta ao cético a respeito de tais pressupostos. A segunda função do procedimento maiêutico é fornecer uma forma explícita a esse saber pré-teórico, o que permite ao cético reconhecer suas intuições na descrição dada. A terceira função é a de examinar, mediante exemplos e contra-exemplos, a afirmação do proponente acerca da falta de alternativas para os pressupostos aí explicitados.²⁹⁷

Habermas vê como uma vantagem para a ética do discurso o fato de renunciar a uma fundamentação última como a de Apel e ao modelo de fundamentação da filosofia transcendental kantiana em prol de um modelo pragmático-transcendental fraco. Essa renúncia permitiria à ética do discurso inserir-se na esfera das ciências reconstitutivas, as quais se ocupam com os “fundamentos racionais do conhecer, do agir e do falar”.²⁹⁸ O modelo de prova de pressupostos de Apel deveria indicar, de acordo com Habermas, apenas um saber intuitivo de regras do falante que, ao argumentar, tem de aceitar certas condições para tal. Tal modelo possui o caráter de uma suposição inevitável por pertencer às pressuposições inevitáveis – universais e necessárias – da

²⁹⁶ HABERMAS, CMA, p.120; Mkh, p.107.

²⁹⁷ HABERMAS, CMA, p.120; Mkh, p.107.

²⁹⁸ HABERMAS, CMA, p.121; Mkh, p.107. Em *Theorie des kommunikativen Handelns* Habermas observa que todas as tentativas de fundamentação última em que se mantiveram as intenções da filosofia primeira fracassaram. TAC I, p.17; Tkh I, p.16. A controvérsia entre Apel e Habermas, aqui, diz respeito não ao argumento pragmático-transcendental em si, mas ao seu *status*, ou seja, ao caráter das regras de argumentação. Eles estão de acordo em que tais regras não são convenções lingüísticas, mas regras universais. A questão é que se para Apel elas podem ser provadas *a priori*, como princípios transcendentais que são, para Habermas são universais de modo provisório, ou seja, enquanto não existir alternativa racional para as mesmas. Daí a questão de se as regras universais e inevitáveis do discurso argumentativo podem ser fundamentadas filosoficamente – por reflexão estrita – ou através do modelo das ciências reconstitutivas. VELASCO, M. Op. cit., p.14. Para Habermas o argumento pragmático-transcendental tem condições de provar que o princípio (U) está implicado pelas regras da argumentação, mas seu alcance é limitado. As auto-contradições performativas desvelam regras de argumentação para as quais não há alternativas. Ele pretende, desse modo, deixar em aberto a possibilidade de outras reconstruções se tornarem válidas. Idem, p.15.

argumentação. Uma filosofia que adote um modelo reconstrutivo não possui condições de explicitar de forma última ou definitiva o saber pré-teórico dos falantes competentes. Ela só pode reconstruí-lo hipoteticamente.

4.3.3 A versão habermasiana do argumento pragmático-transcendental e a “dedução” do princípio (U)

Depois de se apropriar e reformular o argumento pragmático-transcendental de Apel e de rejeitar uma fundamentação última, Habermas trata do problema da fundamentação de (U). Para tal, utiliza-se de um argumento mais cauteloso que o de Apel. O papel que o argumento pragmático-transcendental assume agora é o de um argumento que permite comprovar como (U) já está implicado pelos pressupostos da argumentação.²⁹⁹ A seu juízo, essa exigência de comprovação colocada pelo argumento pragmático-transcendental é satisfeita na medida em que for possível indicar que

- todo aquele que aceita as pressuposições comunicacionais universais e necessárias do discurso argumentativo e que sabe o que quer dizer justificar uma norma de ação tem que presumir implicitamente a validade do princípio de universalização.³⁰⁰

O que está em jogo na fundamentação de (U) é a identificação de pressupostos pragmáticos necessários para o funcionamento do jogo da argumentação, de maneira que quem participe dele – pelo simples fato de passar a argumentar – já deve ter aceito tais condições de conteúdo normativo. Por isso, o papel da comprovação pragmático-transcendental é o de ajudar a “nos conscientizarmos do conjunto de condições sob as quais já nos encontramos desde sempre em nossa prática argumentativa, sem a possibilidade de nos esquivar em alternativas”.³⁰¹ O próprio princípio (U) pode ser entendido como uma reconstrução das intuições do quotidiano, as quais permitem a avaliação imparcial de conflitos de ação de natureza moral. Como os pressupostos universais e necessários da argumentação fundamentam somente o fato de não haver alternativa identificável para o nosso modo de argumentar, a sua comprovação não pode

²⁹⁹ HABERMAS, J. CMA, p.109; M&H, p.97. Habermas observa que o conteúdo de (U) pode ser encontrado em tais pressupostos em razão de que “as argumentações representam uma forma refletida do agir comunicativo e porque, nas estruturas do agir orientado para o entendimento mútuo, já estão sempre pressupostas aquelas reciprocidades e relações de reconhecimento em torno dos quais giram todas as idéias morais”. HABERMAS, J. CMA, p.161; M&H, p.141.

³⁰⁰ HABERMAS, J. CMA, p.109-110; M&H, p.97.

³⁰¹ HABERMAS, J. CMA, p.161; M&H, p.140.

ocorrer por meio de uma dedução transcendental como em Kant. Diferentemente, a ética do discurso tem de se apoiar em reconstruções hipotéticas a serem confirmadas de modo plausível e depende de uma confirmação indireta mediante teorias morais concorrentes.³⁰² Isso significa que não é possível à pragmática formal adotar o modelo de uma prova direta, dedutivo. As reconstruções de caráter filosófico precisam manter um cunho hipotético e remeter-se a comprovações indiretas em razão de sua “forte pretensão universalista”.³⁰³

A seu juízo, os que entram em argumentações têm de fazer pressuposições cujo conteúdo pode ser apresentado como regras do discurso e, além disso, devem compreender as normas justificadas como regradoras de matérias sociais do interesse comum de todos os possíveis concernidos. A aceitação das regras do discurso permite dispor de premissas com força suficiente para a derivação de (U): “Todos os que empreendem seriamente a tentativa de resgatar discursivamente pretensões de validade normativas aceitam intuitivamente condições de procedimento que equivalem a um reconhecimento implícito de (U)”.³⁰⁴ Tais condições não podem ser negadas por quem toma parte numa argumentação sob pena de incorrer em autocontradição performativa. Elas nos são irrecusáveis e temos de reconhecê-las, pois já nos encontramos sob elas desde sempre em nossa prática argumentativa. Os argumentos transcendentais permitem demonstrar a impossibilidade de se rejeitar tais condições.³⁰⁵

Baseado no cânon aristotélico, Habermas distingue, então, três planos de pressupostos argumentativos: o lógico-semântico, o dialético dos procedimentos e o retórico dos aspectos processuais. O lógico-semântico pressupõe regras lógicas e semânticas as quais não possuem conteúdo ético e, por essa razão, não oferecem ao argumento pragmático-transcendental um

³⁰² HABERMAS, J. CMA, p.143; M&H, p.127. CMA, p.121; M&H, p.108. RO, p.448-9; RE, p.535-6. Como observa Dutra, Habermas sustenta aqui que “as teorias de caráter filosófico entram, de forma indireta, na construção de teorias empíricas e, quando estas são confirmadas pela experiência, indiretamente há uma comprovação da teoria filosófica nelas presente”. DUTRA, D. J. V. *Razão e consenso em Habermas: a teoria discursiva da verdade, da moral, do direito e da biotecnologia*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2005, p.24-5.

³⁰³ HABERMAS, J. TAC II, p.566; T&H 2, p.587. Habermas vai aduzir três argumentos metodológicos para afastar pretensões fundamentalistas de sua concepção de filosofia. O primeiro deles é o da necessidade de uma divisão de trabalho entre a filosofia e as ciências. Nesse sentido a filosofia muda de papel ao passar a cooperar com as ciências, sobretudo as que procedem reconstitutivamente. Aqui ela deve trocar o papel de indicador de lugar pelo de guardador de lugar em relação às teorias empíricas com pretensões universalistas fortes. CMA, p.30; M&H, p.23. Como observado, as reconstruções filosóficas têm de manter um caráter hipotético e, em razão de sua forte pretensão universalista, tais reconstruções devem ser remetidas a comprovações indiretas. O segundo argumento é o de que uma filosofia que submete seus resultados a comprovações indiretas precisa assumir uma consciência falibilista. Por fim, uma teoria da sociedade pensada em termos de uma teoria da ação comunicativa e que, portanto, queira assegurar-se das estruturas gerais do mundo da vida, não pode operar transcendentemente. HABERMAS, J. TAC II, p.567-9; T&H 2, p. 588-590.

³⁰⁴ HABERMAS, J. CMA, p.115-6; M&H, p.103.

³⁰⁵ HABERMAS, J. CMA, p.161; M&H, p.140.

ponto de partida adequado.³⁰⁶ No plano dialético dos procedimentos, as argumentações aparecem como processos do entendimento mútuo regulados de modo que os argumentantes possam examinar as pretensões de validade que se tornaram problemáticas. Trata-se de argumentações nas quais estão os elementos necessários para uma busca cooperativa da verdade.³⁰⁷ Nesse plano estão presentes as pressuposições compartilhadas pelo discurso com o agir voltado para o entendimento mútuo.³⁰⁸ Por fim, no plano retórico dos processos o discurso argumentativo aparece como um processo comunicacional. Este plano indica que no discurso argumentativo aparecem as “estruturas de uma situação de fala que está particularmente imunizada contra a repressão e a desigualdade”.³⁰⁹ Trata-se de uma forma de comunicação que se apresenta de modo muito aproximado de condições ideais. Habermas acredita que por meio de uma investigação sistemática das contradições performativas é possível chegar-se à pressuposição de uma *comunidade ilimitada de comunicação*, idéia essa já desenvolvida por Apel a partir de Peirce e Mead. Esse plano indica que os que tomam parte numa argumentação têm, necessariamente, de assumir determinadas pressuposições argumentativas. Trata-se, em última instância, do fato de que os participantes de uma argumentação têm de pressupor que “a estrutura de sua comunicação (...) exclui toda coerção atuando do exterior sobre o processo de entendimento mútuo ou procedendo dele próprio, com exceção da coerção do melhor argumento, e que ela assim neutraliza todos os motivos, com exceção da busca cooperativa da verdade”.³¹⁰

Em razão de as regras do plano lógico-semântico e do plano dialético dos procedimentos firmarem, respectivamente, as condições de sentido e as condições de sinceridade para a validade das argumentações, a fundamentação de (U) não pode ocorrer a partir de tais planos. As condições de sentido e sinceridade são necessárias para a validade do discurso argumentativo, mas não para a fundamentação de (U). Por conseguinte, (U) terá de ser derivado do terceiro plano, o das pressuposições argumentativas procedimentais, ou seja, de pressuposições como as

³⁰⁶ As regras retiradas do catálogo de Alexy para esse plano são as seguintes: “(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”. HABERMAS, J. CMA, p.110; Mkh, p.97.

³⁰⁷ HABERMAS, J. CMA, p.110; Mkh, p.97-8.

³⁰⁸ As regras deste plano são: “(2.1) A todo falante só é lícito afirmar aquilo em que ele próprio acredita. (2.2). Quem atacar um enunciado ou norma que não for objeto da discussão tem que indicar uma razão para isso”. HABERMAS, J. CMA, p.111; Mkh, p.98. Essas duas regras correspondem, respectivamente, à pretensão de sinceridade e a um pressuposto de responsabilidade. Trata-se de pressupostos pragmáticos de uma forma especial de interação orientada para a busca cooperativa da verdade.

³⁰⁹ HABERMAS, J. CMA, p.111; Mkh, p.98.

³¹⁰ HABERMAS, J.CMA, p.111-2; Mkh, p.99.

da força do melhor argumento – mediante a ausência de coação e da busca cooperativa da verdade – e da igualdade de direitos a todos os interlocutores. Para este plano são fornecidas as seguintes regras:

(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).³¹¹

As regras desse plano explicitam as condições para a participação dos interlocutores num discurso prático, buscando assegurar-lhes o direito de participarem do discurso (3.1), o direito da igualdade de oportunidade para problematizarem e introduzirem asserções e de se auto-exporem (3.2) e a exigência de que os direitos expostos em 3.1 e 3.2 sejam assegurados (3.3).

As regras do discurso não são apenas convenções, mas pressuposições inevitáveis, e podem ser identificadas na medida em que se esclarece a um sujeito como ele cai em contradição performativa sempre que contestar “as reconstruções que foram propostas inicialmente de maneira hipotética”.³¹² Essa análise é exemplificada mediante duas frases: (1) “Por meio de uma mentira acabei por convencer H de que p (...)”.³¹³ Esta frase implica um paradoxo semântico e atenta contra a formação de convicções, as quais residem num consenso gerado discursivamente. O problema de (1) está em H ter formado sua convicção mediante condições que inviabilizam a formação de convicções, pois, nesse caso, feriu-se a condição indicada na regra 2.1 de que a todo o falante “só é lícito afirmar aquilo em que ele próprio acredita”.³¹⁴ No caso da frase (1), tais convicções contradizem as pressuposições pragmáticas da argumentação. Ao defender (1), seu proponente envolve-se numa contradição performativa, pois ao argumentar ele já aceitou a pressuposição – inevitável para o discurso argumentativo – de que não pode convencer seu oponente mediante uma mentira.³¹⁵

A segunda frase (2) é assim formulada por Habermas: “Depois de excluir A, B. C ... da discussão ([...] depois de tê-los reduzido ao silêncio ou de ter-lhes imposto nossa interpretação)

³¹¹ HABERMAS, J. CMA, p.112; M&H, p.99.

³¹² HABERMAS, J. CMA, p.112; M&H, p.100. As pressuposições argumentativas, enquanto condições inevitáveis da própria argumentação, não podem ser negadas sem se incorrer em contradição performativa, pois o saber intuitivo das regras da argumentação se constitui em apoio necessário para se poder argumentar moralmente.

³¹³ HABERMAS, J. CMA, p.113 ; M&H, p.100.

³¹⁴ HABERMAS, J. CMA, p.111; M&H, p.98.

³¹⁵ HABERMAS, J. CMA, p.113; M&H, p.100.

poderemos nos convencer de que N é legítima”.³¹⁶ A, B, C, etc. pertencem à esfera dos possíveis concernidos em função da entrada em vigor da norma N. (2) atenta contra as regras do discurso, porque toda a tentativa que o proponente fizer de fundamentá-la terá de colocar-se em contradição com os pressupostos argumentativos presentes no plano dos processos.³¹⁷

Habermas ocupa-se em observar que nem todos os discursos reais têm de satisfazer às regras do discurso, as quais devem ser entendidas apenas como a representação de pressuposições pragmáticas de uma prática discursiva considerada privilegiada. Tais pressuposições pragmáticas são feitas tacitamente e são sabidas de modo intuitivo pelos falantes.³¹⁸ As regras apresentadas nesse plano retórico dos processos indicam apenas, a seu ver, que na argumentação os participantes têm de presumir uma satisfação aproximada das condições mencionadas. Assim, “não importa se e em que medida essa presunção tem ou não, no caso dado, um caráter *contrafactual*”.³¹⁹ Dado que os discursos são limitados no espaço e no tempo e que os participantes se orientam por outros motivos além da busca da verdade, fazem-se necessários dispositivos institucionais capazes de neutralizar as “limitações empíricas inevitáveis e as influências externas e internas evitáveis, de tal sorte que as condições idealizadas, já sempre pressupostas pelos participantes da argumentação, possam ser preenchidas pelo menos numa aproximação suficiente”.³²⁰ Para Habermas, o fato de institucionalizar os discursos não contradiz o conteúdo das pressuposições do discurso.³²¹

A partir da assimilação das regras propostas por Alexy, embora com algumas reservas,³²² Habermas julga possível dispor, em termos de justificação de normas, de premissas com força suficiente para a derivação do princípio (U). O argumento de Habermas estabelece duas condições para que haja um reconhecimento de (U) por todos os que se empenharem em resgatar pretensões de validade normativas: fazer, ao argumentar, pressuposições de acordo com as regras

³¹⁶ HABERMAS, J. CMA, p.114; Mkh, p.101.

³¹⁷ HABERMAS, J. CMA, p.112; Mkh, p.99.

³¹⁸ HABERMAS, J. CMA, p.114; Mkh, p.101.

³¹⁹ HABERMAS, J. CMA, p.114-5; Mkh, p.102. Grifo de Habermas.

³²⁰ HABERMAS, J. CMA, p.115; Mkh, p.102.

³²¹ As regras do discurso têm de ser distinguidas aqui das convenções que servem para a institucionalização de discursos. Como alerta Niquet, “elas são suposições do cumprimento suficiente das pressuposições por elas proposicionalmente representadas, de tal maneira que a estrutura dos discursos reais aproxima-se dessas condições”. NIQUET, M. *Teoria realista da moral*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2002, p.75.

³²² Habermas discorda de Alexy justamente no aspecto já mencionado de que nem todos os discursos reais têm de satisfazer a tais regras.

do discurso apresentadas em 3.1 a 3.3 e compreender as normas justificadas como regrando os interesses de todos os concernidos. Nas suas palavras:

Se todos os que entram em argumentações têm que fazer, entre outras coisas, pressuposições cujo conteúdo pode ser apresentado sob a forma de regras do Discurso (3.1) a (3.3); e se, além disso, compreendemos as normas justificadas como regrando matérias sociais no interesse comum de todas as pessoas possivelmente concernidas, então todos os que empreendem seriamente a tentativa de resgatar discursivamente pretensões de validade normativas aceitam intuitivamente condições de procedimento que equivalem a um reconhecimento implícito de ‘U’.³²³

O princípio de universalização pode ser fundamentado mediante uma derivação pragmático-transcendental que toma como ponto de partida para tal determinadas pressuposições argumentativas. Por conseguinte, (U) enquanto regra de argumentação tem de ser distinguido: a) do princípio e das normas morais conteudísticas; b) do conteúdo normativo próprio das pressuposições da argumentação; c) do princípio (D) enquanto princípio da ética do discurso, mas que não faz parte da lógica da argumentação.³²⁴

Ao fundamentar (U) pelo caminho de uma derivação pragmático-transcendental é possível indicar que a ética do discurso pode ser reduzida ao parcimonioso princípio (D). Esse princípio refere-se ao assentimento dos concernidos obtido mediante um discurso prático quanto à validade de uma norma, a qual depende de que todos os afetados por ela possam chegar a um acordo racionalmente motivado a seu respeito.³²⁵ Porém, Habermas toma o cuidado de distinguir (U) tanto do princípio (D) como das normas conteudísticas, com as quais se ocupam as argumentações morais, e das pressuposições argumentativas explicitadas mediante regras. (D) não pertence à lógica da argumentação, mesmo que exprima já a idéia fundamental de uma teoria moral.³²⁶ O único princípio moral da ética discursiva habermasiana é o princípio de universalização (U), o qual “vale como regra de argumentação e pertence à lógica do Discurso prático”.³²⁷ A ética do discurso limita-se, nesse sentido, a fornecer um procedimento para garantir a imparcialidade da formação do juízo, deixando de lado toda orientação de conteúdos. Por conseguinte, o discurso prático é concebido como um processo próprio para o exame da validade

³²³ HABERMAS, J. CMA, p.115-6; M&H, p.103.

³²⁴ HABERMAS, J. CMA, p.116; M&H, p.103.

³²⁵ HABERMAS, J. CMA, p.116; M&H, p.103. A esse respeito também RO, p.445; RE, p.531 e CMA, p.86; M&H, p.76.

³²⁶ HABERMAS, J. CMA, p.116; M&H, p.103.

³²⁷ HABERMAS, J. CMA, p.116; M&H, p.103.

das normas consideradas hipoteticamente, não para a produção de normas justificadas.³²⁸ O princípio (D) habermasiano possui o papel de “nos tornar conscientes de que ‘U’ exprime tão-somente o conteúdo normativo de um processo de formação discursiva da vontade e, por isso, deve ser cuidadosamente distinguido dos conteúdos da argumentação. Todos os conteúdos (...) têm que ser colocados na dependência de Discursos reais”.³²⁹ A ética do discurso, como toda ética procedimental, é especializada em questões de justificação e precisa separar a estrutura do juízo moral de seus conteúdos.³³⁰ Isso faz com que Habermas explicita o perfil deontológico de sua moral discursiva:

Ao destacar a esfera da validade deontica das normas de ação, a ética do discurso demarca o domínio do moralmente válido em face do domínio dos conteúdos de valor culturais. É só a partir deste ponto de vista estritamente deontológico da correção normativa ou da justificação normativa ou da justiça que se podem filtrar, na massa de questões práticas, as que são acessíveis a uma decisão racional.³³¹

O conceito habermasiano de ética ou moral do discurso distingue-se claramente daquele apresentado por Apel justamente por circunscrevê-lo em seus limites estritamente deontológicos.

A diferenciação entre (U) e (D), inexistente em Apel, é importante também por apontar para um conceito de discurso, de caráter geral, que não possui já em si conteúdo moral-normativo. As pressuposições gerais do discurso argumentativo são normativas, mas não normativo-morais. Como destaca oportunamente Niquet, enquanto condições transcendentais tais pressuposições não possuem ainda em si o valor de normas morais básicas de alto nível: “O *a priori* da argumentação, sobre cujo teor normativo apóia-se a fundamentação da ética do discurso transcendental fraca de Habermas, *não é um a priori já por si carregado moral-normativamente*”.³³² Elas não possuem o mesmo teor que as normas morais, como o defende Apel.

³²⁸ HABERMAS, J. CMA, p.148; Mkh, p.132.

³²⁹ HABERMAS, J. CMA, p.149; Mkh, p.133.

³³⁰ HABERMAS, J. AED, p.25; EDE, p.24.

³³¹ HABERMAS, J. CMA, p.148; Mkh, p.132.

³³² NIQUET, M. *Teoria realista da moral*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2002, p.79. Grifos de Niquet.

PARTE III

A NOVA ARQUITETÔNICA APELIANA DAS PARTES A E B DA ÉTICA DO DISCURSO

Os trabalhos elaborados por Karl-Otto Apel a partir da segunda metade da década de 80 são marcados não apenas por novos desdobramentos que complementam os esforços já empreendidos em conjunto com Habermas na formulação de uma ética do discurso, mas também por divergências importantes em relação ao programa deste último.³³³ Essas incidem principalmente sobre o modo como Habermas configurou a esfera própria da moral discursiva. Apel não considera suficiente, por exemplo, a posição habermasiana de que (U) já contemple o princípio de uma ética da responsabilidade. A seu juízo, esse problema demanda um princípio de complementação e uma parte B para a ética. Com Habermas, Apel assume a nomenclatura de (U) para o princípio moral mas, diferentemente deste, não distingue entre (U) e (D).³³⁴ O ponto mais importante de divergência, no entanto, reside em que, em razão de a noção de moral do discurso habermasiana ser considerada a partir de “limites estreitos” e sob “enérgicas abstrações”, uma vez que se configura como moral especificamente deontológica, Apel aceita com reservas o predicado deontológico para a ética do discurso. Esta incorporará agora, arquitetonicamente, um caráter teleológico e seu programa passa a ser marcado definitivamente como modelo deontológico-teleológico, ou seja, como uma ética de dois níveis. De acordo com o primeiro nível, o *a priori* do discurso apeliano possui teor normativo-moral em razão de que os pressupostos irretrocedíveis da argumentação assumem valor de normas morais fundamentais, a

³³³ Para os nossos propósitos, os trabalhos mais importantes de Apel nesse período são: APEL, K.-O. [1986] *Grenzen der Diskursethik?* In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*. v.40, 1986. Trad. esp.: *Limites de la ética discursiva?* In: CORTINA, A. *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*. Salamanca: Sígueme, 1985; [1988] *Diskurs und Verantwortung: Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988. Trad. fr.: *Discussion et responsabilité*. 1. L'éthique après Kant. Paris: Du Cerf, 1996; *Discussion et responsabilité*. 2. Contribution à une éthique de la responsabilité. Paris: Du Cerf, 1998; [1989] *Normative Begründung der "kritischen Theorie" durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? Ein transzendentalpragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken*. In: HONNETH, Axel et al. *Zwischenbetrachtungen: im Prozess der Aufklärung. Jürgen Habermas zum 60. Geburtsstag*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. Trad. It. Fondazione normativa della 'teoria critica' tramite ricorso all'eticità del mondo della vita? In: *Discorso, verità, responsabilità. Le ragioni della fondazione: con Habermas contro Habermas*. Milano: Guerini e Associati, 1997; [1990] *Diskursethik als Verantwortungsethik. Eine postmetaphysische Transformation der Ethik Kants*. In: FORNET-BETANCOURT, R. (org.). *Ethik und Befreiung* (Concordia, Reihe Monographien), Aachen, Augustinus-Buchhandlung. Trad. esp. La ética del discurso como ética de la responsabilidad: una transformación posmetafísica de la ética de Kant. In: *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Barcelona: Paidós, 1991.

³³⁴ Mesmo passando a adotar (U) como referência também para sua variante da ética do discurso Apel não assume a diferenciação habermasiana entre (U) e (D), uma vez que (U) pode ser entendido também como princípio de ação (U^a). APEL, K.-O. DR1, p.106-8; DV, p.120-4. Apel incorpora o princípio (U) de Habermas – enquanto transformação do imperativo categórico de Kant –, convertendo-o, num princípio de ação (U^a): “*Aja somente segundo uma máxima, da qual possas supor em um experimento mental que as consequências e sub-consequências, que resultaram previsivelmente de seu seguimento universal para a satisfação dos interesses de cada um dos afetados, possam ser aceitas sem coação por todos os afetados num discurso real, se puder ser levado adiante por todos os afetados*”. APEL, K.-O. LED, p.251; GRE, p.19. Grifos de Apel.

saber, justiça, solidariedade e co-responsabilidade. No segundo nível seu programa incorpora uma parte B, orientada por um princípio de complementação estratégico-moral. Essa posição se distingue da de Habermas, para o qual a moral do discurso assume um caráter especificamente deontológico.

Na formulação da arquitetura das partes A e B são mantidos aspectos fundamentais já presentes no programa inicial, como a defesa de uma fundamentação última e a dialética entre comunidade real e comunidade ideal de comunicação. Todavia, ao mesmo tempo, são explicitados aspectos novos em relação a ele. Na nova arquitetura a tarefa de fundamentação da ética será dividida em duas partes: o princípio (U) terá lugar na parte A e as esferas como o direito e a ética política ficarão situadas na parte B. Se, no seu programa original, Apel já havia procurado garantir uma dimensão teleológica à ética do discurso, sobretudo para dar conta da mediação entre ação comunicativa e ação estratégica, agora tal dimensão vai ser aprofundada. A mediação entre racionalidade comunicativa e racionalidade estratégica é atribuída ao princípio de complementação (C) e a ela é reservada a parte B da fundamentação. A parte B da ética aprofunda a dimensão de ética da responsabilidade da ética do discurso e postula uma estratégia moral que visa à superação, a longo prazo, da necessidade do agir estratégico. Vinculado à nova arquitetura está também o problema da aplicação. A ética do discurso tem de levar em conta o fato de que a ação humana ocorre num mundo onde predomina a ação estratégica, típica dos sistemas de auto-afirmação, de modo que as condições históricas para a aplicação de seu princípio não podem ser simplesmente pressupostas. Por essa razão, o problema da aplicação tem de converter-se no problema acerca da realização das condições de aplicação da ética do discurso. Essas linhas gerais que configuram a nova arquitetura da variante apeliana da ética do discurso marcam definitivamente a moldura que esta vai assumir daí para a frente e instigará novos posicionamentos e precisões na variante habermasiana da ética.

5 A ARQUITETÔNICA APELIANA DAS PARTES A E B DA ÉTICA DO DISCURSO

5.1 Razões para a formulação da arquitetônica das partes A e B

No prefácio de *Diskurs und Verantwortung*, Apel observa que, depois da configuração de seu programa inicial da ética do discurso, ele passou a trabalhar em duas direções. A primeira é vinculada ao problema da fundamentação última, compreendida do ângulo da reflexão e da pragmática transcendental. Seu intuito nesse plano foi o de vencer os preconceitos existentes em determinadas correntes da filosofia contemporânea em relação ao esforço de fundamentar racionalmente a ética.³³⁵ Como consequência, a fundamentação última buscou tornar possível as bases para a formulação de uma teoria filosófica da racionalidade mediante a distinção de diferentes tipos de racionalidade.³³⁶

Diskurs und Verantwortung, onde a nova arquitetônica da ética é apresentada de forma mais sistemática, reúne trabalhos que se orientam numa segunda direção – evidentemente não dissociada da primeira –, a qual se refere a um outro problema, o de dar conta do aprofundamento da dimensão teleológica de seu programa e, com este, também da tematização da produção das condições para a aplicação da ética do discurso. Este problema é consequência da abordagem desenvolvida em 1973 e se lhe impôs de forma cada vez mais evidente e urgente.³³⁷ O fato, porém, de deitar raízes no programa inicial de 1973 não significa de modo algum que ele já estivesse lá desenvolvido. Esse problema surge em razão da maneira como a ética do discurso foi

³³⁵ A respeito de tais correntes ver APEL, K.-O. TF II, p.346ss.; TPh, p. 363ss.

³³⁶ APEL, K.-O. DR 1, p.7-8; DV, p.7-8. Esse esforço é explicitado sobretudo em EE (1983) 1986, p.27-103.

³³⁷ APEL, K.-O. DR 1, p.8; DV, p.9.

formulada em sua origem, ou seja, como uma ética de dois níveis, e decorre de a abordagem apeliana ter fundamentado o princípio da ética num *a priori dialético*:

(...) o *princípio fundamental ideal* que a ética do discurso pode invocar em vista de uma fundamentação última, formulado a partir do ponto de vista da pragmática transcendental, decorre da *antecipação contrafática*, incontestavelmente necessária no processo argumentativo, das condições de aplicação da ética do discurso no sentido em que são pressupostas as normas de interação de uma *comunidade ideal de comunicação*. Ora, ao mesmo tempo em que era pressuposto o *a priori ideal*, pressupomos igualmente em nossa abordagem dialética o *a priori da faticidade* no sentido que levamos em conta, em seu devir histórico, as formas de vida da *comunidade real de comunicação*. Assim, pressupomos as condições de aplicação da ética discursiva que, de um lado, enquanto ‘eticidade substancial’ (Hegel) de nosso mundo vivido, representava já como real aquilo que é moralmente racional, mas que, de um outro lado, por referência àquilo que é exigido da idéia regulativa da ética discursiva – isto é, da norma procedimental fundamental que coloca a fundamentação de normas para o discurso em uma comunidade ideal de comunicação – encontra-se numa diferença de princípio, impossível de ser inteiramente satisfeita de modo fático.³³⁸

O *a priori* da faticidade presente no interior do *a priori dialético* mostra agora que a diferença existente no núcleo da ética do discurso entre o *a priori ideal* e o *a priori da faticidade* não permite que as condições de aplicação da ética do discurso sejam simplesmente pressupostas. Desse modo, a própria abordagem original da variante apeliana da ética do discurso dá origem, embora não o explicita nem o desenvolva, ao problema da aplicação. Apel reconhece, pois, que estava faltando desenvolver em sua ética do discurso o problema acerca das condições de aplicação desta, de maneira a levar em conta as conseqüências diretas e secundárias da ação, mesmo que tais condições não possam ser inteiramente satisfeitas de modo fático. O quadro teórico do programa original da ética do discurso mostra-se insuficiente para dar conta dessa problemática apontada já no seu interior. Afirma Apel:

Desta diferença no *a priori* da ética do discurso resultava já na origem a perspectiva – todavia ainda não refletida por inteiro – de uma *produção* (...) *das condições de aplicação da ética do discurso* – ou seja, a ‘realização da comunidade ideal de comunicação’ – no mundo da vida das diferentes formas de vida da comunidade real de comunicação. Faltava ainda, todavia, a reflexão pertencente às condições dadas no espaço de tempo – isto é, na era da *diferença* entre as condições de aplicação reais e as condições de aplicação ideais da ética

³³⁸ APEL, K.-O. DR 1, p.8; DV, p.9. Grifos de Apel.

do discurso, em princípio jamais superadas por completo – de uma aplicação *responsável*, isto é, levadas em conta as conseqüências e sub-conseqüências da ética do discurso. Este problema então se concretizou a mim, desde então, em seus diferentes aspectos e em sua urgência, cada vez mais como o problema de uma *aplicação referida à história da ética do discurso enquanto ética da responsabilidade*”.³³⁹

Como o *a priori da faticidade* não fora desenvolvido e diferenciado suficientemente do *a priori ideal* no programa inicial de fundamentação da ética, este vai demandar agora uma parte específica da ética para tal. Embora no programa de 1973 Apel já defenda a ética do discurso como ética da responsabilidade, só agora o problema da aplicação passa a receber uma abordagem sistemática no seu interior. Isso é possível em razão de que só agora é desenvolvida sistematicamente uma dimensão teleológica com *status* próprio (parte B) dentro de sua variante da ética do discurso. Esse desenvolvimento será levado adiante no marco de um hibridismo que vincula tal dimensão a um deontologismo moderado.

O desenvolvimento dessa dimensão teleológica (parte B) auxilia a dar conta de um limite próprio das éticas deontológicas, o qual se coloca também para a ética do discurso. Ocorre que o princípio da ética do discurso, a exemplo do que acontece com as éticas deontológicas de princípios, abstrai o aspecto da historicidade. Esse argumento não estava suficientemente claro para Apel quando da formulação de seu programa inicial e, possivelmente, tenha sido suscitado a partir do programa de Habermas. De qualquer modo, será um dos pontos mais marcantes da controvérsia com Habermas.³⁴⁰ Ocorre que em seu programa original ele partiu da pressuposição própria de seu *a priori dialético*, ou seja,

Da comunidade ideal de comunicação contrafaticamente antecipada (1), da comunidade real de comunicação em seu devir histórico (2) e do contraste entre idealidade e realidade que por si coloca à ética uma tarefa referida à história. Depois resultou (...) cada vez mais claro que a tarefa referida à história que incumbia à ética simplesmente não podia ser explicitada nos termos do princípio ideal, formal e procedimental, da ética da comunicação ou do discurso porque esse princípio precisa pressupor a abstração da historicidade de nossa situação real.³⁴¹

³³⁹ APEL, K.-O. DV, p.9-10. Grifos de Apel. É oportuno observar que a norma moral fundamental de Apel não contemplava explicitamente esse problema. Ao invés de ele ser originado pelo seu princípio moral o será agora pelo *a priori* dialético. Em Habermas ele já está contido no princípio moral.

³⁴⁰ No seu programa inicial essa abstração é contornada mediante o problema de uma ética da responsabilidade (conforme item 2.2, parte I). No entanto, somente agora ele é vinculado ao problema da aplicação.

³⁴¹ APEL, K.-O. DR 2, p.78; DV, p.297-8.

Apel pretende agora, ao ressaltar a abstração da historicidade presente no princípio ideal da ética do discurso, tanto dar um passo além de seu programa original quanto apontar para a insuficiência das éticas puramente deontológicas sustentadas num único nível, como é o caso de Kant, ou de dois níveis, mas sem agregar suficientemente o problema de uma ética da responsabilidade, como é o caso de Habermas. Na formulação de seu programa original da ética do discurso, Apel já havia apresentado a preocupação em dar conta de normas e juízos a serem aplicados de forma adequada à situação, de modo que a comunidade real de comunicação já requeria uma condição de faticidade. Por conseguinte, a ética do discurso tinha de referir-se não apenas a uma comunidade ideal de comunicação, mas, ainda, a uma comunidade real. No texto de Habermas de 1983³⁴² também se faz presente a preocupação de vincular o princípio (U) com a ação histórica. O princípio (U) já procura conter a consideração – própria de uma ética da responsabilidade – acerca das consequências e dos efeitos colaterais da ação em relação a todos os concernidos. Porém, essa posição de Habermas é, para Apel, importante, mas não suficiente.³⁴³

Se o princípio ideal deontológico não dá conta do problema da aplicação por ter de abstrair da historicidade das situações reais, faz-se necessário sustentar um segundo nível (parte B) para a ética, este de cunho teleológico. Apel constata a partir daí que o problema da aplicação,

³⁴² HABERMAS, J. *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983, p.53-125.

³⁴³ Nesse sentido a ética do discurso de Habermas vai além de Kant ao vincular ao critério de validade das normas morais, o princípio (U), o aspecto das consequências e efeitos colaterais que previsivelmente resultarem de seu seguimento universal. Habermas e Apel partilham do esforço em ir além de uma ética deontológica pura agregando o problema da responsabilidade às suas variantes da ética do discurso. Elas se caracterizam por distinguir, como observa Niquet, entre normas válidas e normas válidas para o seguimento. As primeiras, vinculadas ao princípio moral, não são já em si normas válidas para serem seguidas, sobretudo quando não for possível contar com o seu seguimento geral na esfera da ação real. Para ser válida para o seguimento, uma norma precisa que suas consequências e efeitos colaterais previsíveis em relação ao seu seguimento geral possam ser aceitos por todos de modo racional e que ocorra efetivamente o caso de ela ser seguida por todos. Desse modo, “*todo agir válido para o seguimento está sob a reserva da responsabilidade moral num mundo real de ação*”. NIQUET, M. Op. cit., p.19. Grifos do autor. Se, nesse aspecto, pode-se considerar que há um consenso entre Habermas e Apel, a forma, porém, de tratar do problema da responsabilidade difere de modo significativo entre os dois filósofos. Em seu programa original da ética Habermas considera tal problema somente no plano do princípio (U), de modo que sua versão da ética da responsabilidade não ultrapassa a dimensão deontológica da ética do discurso. Por essa razão, como observa também Niquet, “desaparece em parte o problema da responsabilidade de uma ação conforme à norma em presença do possível fato de um seguimento não-geral da correspondente norma por outros atores (...)”. NIQUET, M. Op. cit., p.18. Esse problema, na década de 90 será deslocado para a filosofia do direito e aqui reside um ponto central de divergência de Apel para com Habermas. Ao invés de transferi-lo para a esfera do direito, esse problema demanda em Apel um princípio de complementação, o qual tem o papel de mediar a racionalidade comunicativo-consensual com a estratégica. O problema do seguimento é alojado por Apel dentro da esfera moral. Se, nas condições histórico-concretas onde a ação moral acontece não se pode simplesmente pressupor a reciprocidade do seguimento do princípio moral por parte dos demais agentes – dado seu caráter abstrato – faz-se necessário, então, um princípio de complementação ao princípio moral. O teor e o papel desse princípio serão apresentados na sequência do presente capítulo.

desenvolvido mediante uma perspectiva pós-convencional e por referência à história, não pode mais ser focado de acordo com o denominado problema *normal* da aplicação em suas diferentes variantes.³⁴⁴ Em outros termos, Apel observa que o problema da aplicação de normas foi tematizado, no interior das éticas deontológicas como em Kant e Habermas, no âmbito que corresponderia à parte A de sua ética. Porém, a aplicação não pode ser levada adiante pelo princípio ideal universal da ética do discurso. A seu juízo, o imperativo categórico de Kant e o princípio de universalização de Habermas não podem, pelo seu caráter abstrato, dar conta dessa tarefa.³⁴⁵ O problema da aplicação é, então, deslocado desse âmbito estritamente deontológico para uma esfera teleológica, a parte B. Esse indicativo é de grande importância, pois a sua variante da ética do discurso passa a assumir, em definitivo, uma estrutura deontológico-teleológica.

Desse modo, a parte A da ética será, ao mesmo tempo, imprescindível e insuficiente. Já anteriormente Apel havia observado que a diferença entre a comunidade real e a comunidade ideal de comunicação determinava um duplo princípio regulativo para uma ética da responsabilidade.³⁴⁶ Porém, isso não é feito mediante a distinção das partes A e B e os desdobramentos dela decorrentes. A seu juízo, esse duplo princípio deve contribuir para assegurar a sobrevivência do gênero humano, enquanto comunidade real, e realizar a comunidade ideal na primeira. A exigência da realização da comunidade ideal na real constitui um *princípio de emancipação*, depois desenvolvido e denominado, para evitar mal-entendidos – por exemplo, um utopismo substantivo –, de *princípio de complementação*. Com ele Apel defende que a reflexão pragmático-transcendental sobre os pressupostos da argumentação descobre, além do princípio de universalização da ética enquanto tal, um princípio estratégico-moral de complementação que permite a fundamentação de uma ética da responsabilidade (parte B). Antes, porém, de tratarmos do princípio de complementação, procederemos a uma exposição geral da arquitetura das partes A e B da ética.

³⁴⁴ APEL, K.-O. DR 1, p.10; DV, p.11. A distinção entre problema normal e problema histórico da aplicação será aprofundada na sequência deste capítulo.

³⁴⁵ A partir do começo dos anos 90 Habermas, ao referir-se ao problema da aplicação, introduz um princípio de adequação – baseado em Klaus Günther – e passa a falar em discursos de aplicação. Esse problema será tratado no capítulo 7 deste trabalho.

³⁴⁶ APEL, K.-O. TF II, p.403ss.; TPh II, p.424ss.

5.2 A arquitetura das partes A e B da ética do discurso

A estruturação metodológica da ética do discurso apeliana torna-se agora mais complexa e passa a ser determinada pelo *a priori* da argumentação, o que implica a interconexão dialética entre a comunidade real e a comunidade ideal de comunicação. De acordo com este, em toda argumentação séria temos de pressupor o *a priori* irretrocedível da comunidade de comunicação explicitado sob uma dupla forma:

de um lado, como o *a priori* de uma comunidade de comunicação *ideal*, necessariamente antecipada de modo contrafático, cujas condições de possibilidade normativas constituem o conteúdo semântico do princípio ideal do discurso; de outro, como o *a priori* no sentido da pressuposição fática necessária de uma comunidade de comunicação *real* à qual nós pertencemos através de nosso processo de socialização, cujas condições de comunicação efetivas – por exemplo, as pressuposições de último plano, inscritas no mundo da vida, do uso da linguagem, das proposições de normas ou de máximas, assim como a aplicação de normas ou de máximas – são obrigatoriamente nosso ponto de partida e, isso na medida mesmo em que procuramos responder ao critério do princípio ideal do discurso.³⁴⁷

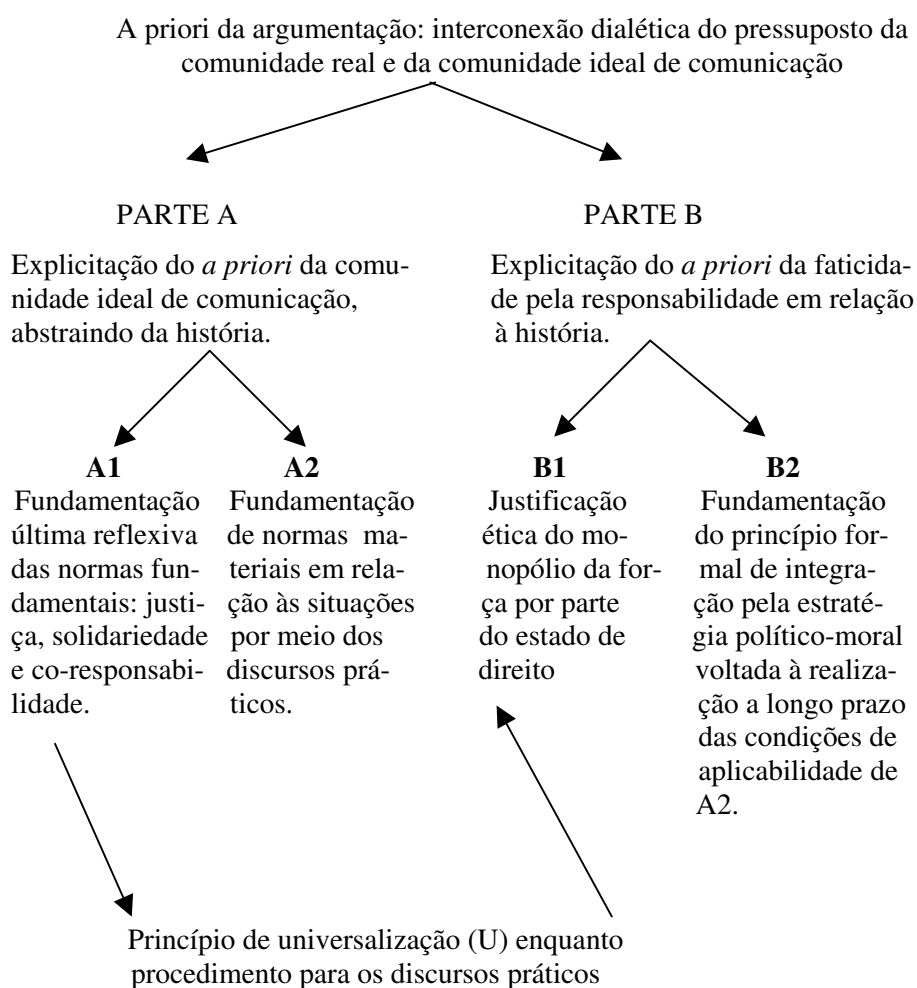
Guiada por esse *a priori* dialético, a nova arquitetura da *ética do discurso* é dividida em duas partes: uma parte A de fundamentação abstrata e uma parte B de fundamentação referida à história. A parte A é subdividida em A1, onde se situa o plano da fundamentação última do princípio de fundamentação de normas, e A2, do plano de fundamentação – ainda abstrato – de normas materiais situacionais em discursos práticos.³⁴⁸ A parte A é dedicada à fundamentação da ética, abstraindo da história. Ela possui um caráter especificamente deontológico e explicita o *a priori* da comunidade ideal de comunicação. A parte B configura-se como ética da responsabilidade referida à história, a ela vinculando-se a comunidade real de comunicação. Ela assume um caráter teleológico, à luz do qual é possível a validação das situações e dos imperativos hipotéticos vinculados à racionalidade estratégica.³⁴⁹ Por ser referida à história,

³⁴⁷ APEL, K.-O. DR 2, p.204; DV, p.466-7.

³⁴⁸ APEL, K.-O. TED, p.160. Grifos de Apel. A denominação A1 e A2, é do próprio Apel, conforme EDC, p.75 e também PJP, p.139-143; PRP, p.57-61. Essa subdivisão das partes A e B aparece de modo explícito somente em 1992.

³⁴⁹ APEL, K.-O. EDC, p.72-3.

compensadora da abstração do princípio moral e estratégico-moral, deve auxiliar a evitar o rigorismo de uma orientação imediata em (U^a). Ainda, no caso da inexigibilidade das ações de acordo com (U^a), a parte B deve possibilitar uma orientação moral com caráter regulativo.³⁵⁰ Além de explicitar o *a priori* da faticidade, referido ao problema da responsabilidade, ela agrega o amplo campo da razão prática que Habermas vai separar da moral. B1 engloba o direito e B2, a ética política.³⁵¹ Ambas as partes, bem como suas formulações particulares (A1, A2, B1 e B2) são subordinadas ao princípio (U). A arquitetônica das partes A e B da ética do discurso é assim representada por Apel:³⁵²



³⁵⁰ A esse respeito DR1, p.126ss; DV, p.145ss. e DR2, p.203ss.; DV, p.465ss.

³⁵¹ A esse respeito também APEL, K.-O. PRP, p.61; PJP, p.143. Pode-se identificar um esboço muito preliminar do que será depois a parte B da ética do discurso apeliiana no final de seu ensaio programático de 1973. TF II, p.405-413; TPh II, p.426-435.

³⁵² APEL, K.-O. EDC, p.75.

A ética do discurso, na perspectiva da comunidade ideal de comunicação presente no *a priori* da argumentação, permite, agora, demonstrar a necessidade de três normas fundamentais do próprio discurso, quais sejam: *justiça, solidariedade e co-responsabilidade*. As normas morais fundamentais são entendidas como *já sempre reconhecidas* e estão entre as pressuposições irretrocedíveis da argumentação; constituem-se como condições de possibilidade de todo e qualquer discurso argumentativo.³⁵³ Apel entende tais normas fundamentais como “aquelas exigências, entre elas estreitamente vinculadas e moralmente relevantes, que precedem e estão no fundamento de todo *princípio* explicitamente formulável em relação às situações e, sobretudo, de toda *norma material*”.³⁵⁴ Tais normas, deduzidas reflexivamente como condições necessárias do próprio discurso, possuem precedência em relação a qualquer princípio que venha a ser formulado em relação às situações concretas e em relação a toda norma material.³⁵⁵ Elas são relativas à comunidade ideal de comunicação na medida em que são consideradas como antecipadas contrafaticamente na comunidade real.³⁵⁶

Calcadas no aspecto comum de constituírem-se como condição do próprio discurso argumentativo as normas fundamentais vão ser especificadas do seguinte modo por Apel. A *justiça* consiste no “*direito igual (Gleichberechtigung)* para todos os possíveis *participantes* do discurso ao emprego de todo ato de fala útil à articulação da pretensão de validade no interesse de obter um possível consenso”.³⁵⁷ Mediante essa norma fundamental de justiça os participantes reais e virtuais do discurso devem reconhecer-se como portadores dos mesmos direitos. De acordo ainda com essa norma, no que se refere às soluções práticas de problemas, somente poderão obter o reconhecimento racional de todos os envolvidos aquelas soluções que puderem considerar equanimemente os interesses passíveis de generalização de cada um dos sujeitos envolvidos.³⁵⁸

Os discursos práticos também se vinculam à norma fundamental da *solidariedade (Solidarität)*. A solidariedade é válida para “todos os membros da comunidade atual, como

³⁵³ APEL, K.-O. EDC, p.30. No texto de 1989 Apel refere-se a duas normas, a da igualdade de direitos na argumentação, denominada agora de norma da justiça, e a da co-responsabilidade (identificada com a norma da solidariedade). APEL, K.-O. FNT, p.197 e 208; NBK, p.23 e 35-6. Em 1998 ele volta a falar em duas normas: justiça e co-responsabilidade. DED, p.292-3; AUF, p.810-811.

³⁵⁴ APEL, K.-O. EDC, p.30 – Grifos de Apel.

³⁵⁵ MADEL, K. *Il pragmatismo transcendente di Karl-Otto Apel como possibile impostazione filosofica per la teologia morale*. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1997, p.56.

³⁵⁶ APEL, K.-O. EDC, p.30.

³⁵⁷ APEL, K.-O. EDC, p.30. Grifos de Apel. Esta norma agrega o sentido da norma moral fundamental de 1973.

³⁵⁸ NIQUET, M. *Teoria realista da moral*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2002, p.84-5.

também para todos os membros potenciais da comunidade, em princípio ilimitada, de comunicação (...) no quadro da tentativa comum de uma solução argumentativa de problemas”.³⁵⁹ Cada participante do discurso tem de levar em conta os interesses, preferências, opiniões, etc. de todos os demais participantes e cada um deles está exposto ao mesmo processo deliberativo partilhado por todos os outros participantes. Por essa razão, os discursos práticos têm o papel de delinear “o perfil das deliberações *não apenas intersubjetivas, mas solidárias*, isto é, que revelam, expõem, consideram e respeitam reciprocamente os interesses, as preferências e valorações legítimos de cada um”.³⁶⁰

A norma da *co-responsabilidade* (*Mitverantwortung*), por sua vez, refere-se ao esforço solidário de todos os participantes do discurso em articular e resolver os problemas levantados.³⁶¹ A co-responsabilidade diz respeito ao desdobramento e ao resultado dos discursos práticos. Como observa Niquet, ela indica que cada participante deve colaborar mediante “argumentos, evidências, motivos e refutações à concretização de um consenso que leve em conta os interesses legítimos de cada um dos demais ou de uma ‘opinião geral’”.³⁶² Os participantes do discurso devem se assumir como co-responsáveis por essa ‘opinião geral’ no sentido de Peirce. Desse modo, toda vez que no exame discursivo forem ocultados de modo arbitrário razões, argumentos e evidências racionais de temas e problemas, tal norma será violada.³⁶³

Essas três normas fundamentais da comunidade ideal de comunicação têm de ser já desde sempre reconhecidas o que significa que, enquanto argumentantes, os sujeitos impõem-se, da mesma forma como a todos os participantes do discurso, um ato de *autônoma autolegislação*. Essa, para Apel, se constitui numa retomada pragmático-transcendental do problema kantiano

³⁵⁹ APEL, K.-O. EDC, p.30.

³⁶⁰ NIQUET, M. Op. cit., p.85. Grifos do autor.

³⁶¹ APEL, K.-O. EDC, p.30. Apel observa que não se trata aqui de uma responsabilidade de tipo convencional, vinculada a um determinado papel exercido pelo sujeito e com caráter intra-institucional, mas da responsabilidade que o sujeito partilha *a priori* com todos os parceiros do discurso enquanto solidariedade de uma comunidade voltada à solução de um problema. Mediante a norma de co-responsabilidade, Apel retoma um argumento já apresentado na sua arquitetura original, qual seja: essa norma deveria valer no âmbito da aplicação da ética do discurso, no nível dos discursos práticos, o que significa que, diante das consequências das atividades coletivas – como a ciência, a técnica, a economia e a política –, a disponibilidade do sujeito de encarregar-se da própria responsabilidade pode e deve ser coordenada, mediante discursos práticos, com a responsabilidade de todos os demais sujeitos. Isso deveria ocorrer na perspectiva de uma macroética da humanidade diante de problemas mundiais, como a crise ecológica, as desigualdades entre os hemisférios Norte e Sul, o respeito aos direitos humanos e a afirmação de um direito internacional no sentido de um ordenamento jurídico cosmopolita como postulado por Kant. EDC, p.52-3.

³⁶² NIQUET, M. Op. cit., 2002, p.85.

³⁶³ NIQUET, M. Op. cit., 2002, p.85. Esse tipo de responsabilidade possui uma estrutura simétrica rigorosa, pois cada participante do discurso na solução de problemas se torna responsável pelos demais de modo a ter de considerar equanimemente os interesses dos demais. Idem. Para Apel o conceito de co-responsabilidade tem prioridade sistemática em relação a todos os outros conceitos possíveis de responsabilidade. Vide DR 2, p.9ss; DV, p.179ss.

acerca de como é possível ao homem estar submetido à lei moral e, ao mesmo tempo, ser autonomamente seu legislador. Para Apel, “a autoridade do homem enquanto legislador autônomo, que pode impor a si mesmo o dever ser, deve, todavia, vir orientada àquele ato fundamental (atestável reflexivamente) do livre reconhecimento das normas do discurso argumentativo através do qual ele se constitui efetivamente como ser racional”.³⁶⁴ A idéia de autonomia é vinculada à de competência comunicativa. Nesse sentido, um sujeito competente comunicativamente só pode reconhecer quais de seus desejos são exigências legítimas se reconhecer também os demais sujeitos como dotados dos mesmos direitos para participar do processo argumentativo e para defender seus argumentos e propostas mediante razões. A autonomia está associada à capacidade e ao direito do sujeito competente comunicativamente de defender argumentativamente suas propostas.³⁶⁵

A juízo de Apel, o *a priori* dialético da comunidade de comunicação traz uma importante consequência enfatizada agora para a fundamentação de sua ética. A ética do discurso apelianiana tem de articular a interconexão dialética das pressuposições da comunidade ideal de comunicação, a qual é antecipada contrafaticamente na argumentação em função das pretensões de validade, com a pressuposição da comunidade real de comunicação, a qual torna possível o argumentar.³⁶⁶ Trata-se de considerar a faticidade e a historicidade do ser no mundo da hermenêutica filosófica e a pertença a uma forma de vida (Wittgenstein), mas sem deixar de lado o *a priori* não contingente dos pressupostos universais do discurso argumentativo. Esse *a priori* dialético leva Apel a aceitar com reservas o predicado deontológico para a ética discursiva.³⁶⁷ Como, a seu juízo, o termo deontológico sugere uma ética formal da vontade em sentido kantiano, a qual prescinde da pergunta pelos fins ou consequências da ação, a ética do discurso apelianiana só será entendida como deontológica na medida em que se assume também como formalmente teleológica, isto é, enquanto seu princípio formal puder levar em conta as consequências da ação. Para ultrapassar o ponto de vista de uma ética da convicção em direção a

³⁶⁴ APEL, K.-O. EDC, p.32. Grifos de Apel. Essa concepção de que não é possível prescindir de forma racional de seres capazes de defender suas convicções e interesses, mesmo que de modo virtual se quisermos nos comportar de modo racional, já se fazia presente na formulação da norma ética fundamental no programa original da ética do discurso. Apel se expressa lá do seguinte modo: “Todos os seres capazes de comunicação lingüística devem ser reconhecidos como pessoas uma vez que em todas as suas ações e expressões são interlocutores virtuais e a justificação ilimitada do pensamento não pode renunciar a nenhum interlocutor e a nenhuma de suas contribuições virtuais à discussão”. TF II, p.380; TPh, p.400.

³⁶⁵ CORTINA, A. *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*. Salamanca: Sígueme, 1985, p.108.

³⁶⁶ APEL, K.-O. EDC, p.49.

³⁶⁷ APEL, K.-O. LED, p.236; GRE, p.6.

uma ética da responsabilidade, Apel julga ser necessário levar em conta uma dimensão teleológica já no princípio formal da ética do discurso.³⁶⁸ Desse modo,

a ética discursiva, diferentemente de uma pura *ética deontológica de princípios* proveniente de Kant, não pode partir de um ponto de vista abstrato alheio à história ou do ponto zero da história. Antes, tem de considerar que a história humana – também a da moral e do direito – começou desde sempre e a fundamentação de normas concretas (para não falar de sua aplicação às situações) pode e deve conectar-se também, já sempre, à eticidade concretizada historicamente nas correspondentes formas de vida.³⁶⁹

No que diz respeito à parte A, o princípio da ética do discurso terá de ser um princípio procedimental discursivo puro para a fundamentação das normas possíveis de serem consensuadas universalmente e dele não se poderão deduzir normas ou obrigações situacionais.³⁷⁰ Na parte B, porém, a ética do discurso tem de vincular sua exigência de fundamentação consensual de normas às relações fáticas que ocorrem nas diferentes situações. Nesse sentido, ela assume-se como uma ética da responsabilidade referida à história. Esse aspecto é importante dado que a crítica principal feita por Apel ao imperativo categórico kantiano e ao seu modelo deontológico estrito centra-se no fato de Kant querer deduzir tais aspectos diretamente por meio do princípio moral.³⁷¹ Para a ética do discurso são os próprios afetados que devem assumir a tarefa da fundamentação concreta de normas visando garantir a máxima adequação à situação e a máxima utilização do princípio de universalização referido ao discurso. Nesse sentido, a ética do discurso precisa deixar, no âmbito de sua dimensão de ética da responsabilidade, o mais amplo espaço possível à corrigibilidade da experiência humana. Justamente por isso ela não pode pretender fundamentar de modo direto normas situacionais.³⁷² Isso gera duas consequências. Primeiro, a fundamentação de normas tem de estar aberta ao saber dos *experts*. Apel defende a integração de duas dimensões em torno desse aspecto: a consideração dos interesses de todos os

³⁶⁸ APEL, K.-O. LED, p.237; GRE, p.6.

³⁶⁹ APEL, K.-O. TED, p.167-8. O *a priori* da faticidade refere-se à forma sociocultural de vida à qual pertence todo aquele que aceita a ética a partir de sua identidade contingente adquirida via processo de socialização. APEL, K.-O. TED, p.164.

³⁷⁰ APEL, K.-O. TED, p.160.

³⁷¹ Não é permitido à ética do discurso deduzir as normas materiais referidas a uma determinada situação diretamente das normas fundamentais que resultam da fundamentação última. A juízo de Apel, ela não pode proceder como Kant ao pretender derivar os deveres perfeitos e imperfeitos do imperativo categórico. A fundamentação de normas materiais tem de ser delegada aos discursos práticos para os quais ela prescreve *a priori* as normas procedimentais formais. EDC, p.49-50.

³⁷² APEL, K.-O. LED, p.238; GRE, p.7-8.

concernidos – na medida em que tais interesses possam ser traduzidos em pretensões de validade capazes de consenso – e a utilização do saber disponível dos *experts* a respeito dos aspectos relevantes do ponto de vista da responsabilidade ética, sobretudo no que diz respeito às conseqüências previsíveis em relação ao cumprimento de normas fundamentadas.³⁷³ Segundo, as normas situacionais transformam-se em resultados que podem ser revisados mediante um procedimento falível de fundamentação das mesmas em discursos práticos. É somente o princípio procedimental que mantém sempre sua validade incondicionada.

Apel considera a fórmula do princípio (U) como uma explicação adequada do critério formal que se constitui como norma fundamental de uma comunidade ideal de comunicação. Esse critério, reconhece ele, deveria ser determinante enquanto regulador do consenso na esfera dos discursos práticos reais, os quais têm por tarefa justificar e avaliar criticamente as normas aplicadas às situações apresentadas.³⁷⁴ O problema é que tal fórmula não consegue explicitar ao mesmo tempo um princípio que dê conta suficientemente de uma ética da responsabilidade. A seu juízo, esse problema não pode ser resolvido apenas mediante uma transformação do princípio moral de Kant, incluindo no próprio princípio a responsabilidade pelas conseqüências da aplicação das normas. A formulação de (U) constitui-se numa adequada transformação do princípio de universalização kantiano e, nesse sentido, é o equivalente discursivo do imperativo categórico, que é válido para a parte A da fundamentação da ética. Contudo, (U) não dá conta do problema da responsabilidade com relação à história, próprio da parte B. A insuficiência de (U) em relação a tal problema reside no fato de que as condições da aplicação da ética do discurso ainda não se realizaram historicamente. Esse passo marca uma diferença decisiva em relação a Habermas, e a discordância para com este é explicitada do seguinte modo:

A consideração da responsabilidade pelas conseqüências que se faz no princípio de universalização da ética do discurso – consideração, sem dúvida, necessária e correta – pressupõe sempre que *o próprio princípio pode e deve ser aplicado hoje*, por exemplo, nos casos de regulação de conflitos. Mas, precisamente isso não é possível ou não é exigível a partir da ética da responsabilidade (...) porque as condições de aplicação da ética do discurso ainda não se realizaram historicamente. Mostra-se, pois, que a consideração da responsabilidade ante as conseqüências no princípio de universalização da ética do discurso concerne somente à *parte A da fundamentação* da ética, enquanto o problema da

³⁷³ APEL, K.-O. EDC, p.53.

³⁷⁴ APEL, K.-O. DR 1, p.107; DV, p.122.

responsabilidade histórica da ética discursiva por sua própria aplicação
haveria de resolvê-lo na *parte B*.³⁷⁵

O fato de as condições da aplicação não estarem ainda realizadas não significa, no entanto, que a aplicação da ética do discurso às condições da existência humana real seja impossível. Por um lado, tem-se de reconhecer que as normas fundamentáveis filosoficamente para uma ordenação da justiça não podem ser deduzidas apenas do princípio da ética discursiva e de sua aplicação num discurso prático-ideal de fundamentação de normas, nem extraídas diretamente do âmbito de uma forma de vida particular. Por outro, porém, há que se considerar que a aplicação do princípio da ética do discurso só pode efetivar-se de modo aproximado e nas situações onde as relações locais da moralidade e do direito o possibilitarem. A juízo de Apel, as formas pós-convencionais de competência de julgamento moral dos indivíduos dependem de formas coletivas de vida.³⁷⁶ Porém, disso não decorre uma limitação da validade do princípio da ética do discurso, mas apenas que na parte B da fundamentação o princípio do discurso assume um valor posicional distinto em relação àquele que este possuía na parte A. Na parte B o princípio moral tem de ser considerado como “um *valor* que pode funcionar como padrão de medida de um *princípio teleológico de complementação* do princípio do discurso”.³⁷⁷

A questão, para Apel, é que na situação histórica real os conflitos de interesses não são regulamentados apenas por meio de discursos práticos. Por conseguinte, o princípio (U) é condição necessária, mas não suficiente, para dar conta de tal problema. Colocando as coisas desse modo, Apel declara não ser suficiente apenas orientar-se em função da fórmula do princípio (U), o qual procura considerar “as conseqüências e os efeitos secundários previsíveis que resultam do fato de que normas de ação sejam universalmente seguidas”.³⁷⁸ É necessário levar em conta também as conseqüências e os efeitos secundários previsíveis que decorrem da aplicação do princípio moral relativamente às circunstâncias, isto é, à história. Essa é, no seu entender, a principal exigência de uma ética da responsabilidade. Nesse sentido, a arquitetônica apeliana terá

³⁷⁵ APEL, K.-O. TED, p.179. Grifos de Apel. A esse respeito também DR1, p.91ss.; DV, p.103ss.

³⁷⁶ APEL, K.-O. TED, p.180.

³⁷⁷ APEL, K.-O. TED, p.181. Grifos de Apel.

³⁷⁸ APEL, K.-O. DR 1, p.112; DV, p.129. As fórmulas (U) e (U^a) representam, efetivamente, a juízo de Apel, uma transformação ético discursiva da ética kantiana. Porém, não conseguem ir além do ponto de vista de uma ética de princípios abstratamente deontológica, o que as faz prescindir da reflexão acerca das conseqüências previsíveis da aplicação dentro da história. Desse modo, o colocar em exame as conseqüências e efeitos colaterais, conforme exigido por (U) e (U^a), ainda não resulta em levar em conta a responsabilidade pelas conseqüências no sentido de uma ética da responsabilidade referida à história. APEL, K.-O. EDC, p.57.

como aspecto marcante e decisivo para sua parte B o princípio de complementação (C), o qual estará orientado a uma estratégia moral a longo prazo.

5.3 O princípio (C) e a dimensão teleológica da variante apeliana da ética do discurso

O princípio (C) se faz necessário para superar os limites já apontados dos modelos deontológicos, como os de Kant e Habermas. Apel pensa esse papel complementar de (C), em relação ao princípio ideal do discurso, articulando-o à idéia kantiana de progresso moral, por um lado e, por outro, por meio de uma estratégia moral a longo prazo para a realização das condições de aplicação do princípio do discurso:

Eu posso, por um lado, referir-me a Kant, ao postulado já mencionado da *hipótese de um possível progresso moral da história* e de um correlativo *princípio regulador da faculdade de julgar reflexionante* para a (...) tentativa de uma hipotética reconstrução teleológica da história com intenção prática. Por outro lado, eu posso, na sequência, complementar o argumento da fundamentação última pragmático-transcendental por meio de uma reflexão renovada a qual nós temos já sempre reconhecido em todo argumentar a sério enquanto condição de possibilidade normativo-moral da realização de uma comunidade ideal de argumentação – e precisamente no sentido de que, por um lado, o postulado kantiano do progresso pode ser reconhecido *enquanto dever moral fundamentado de maneira última* e, por outro lado, justamente por isso, torna-se possível uma *complementação do princípio ideal do discurso pelo princípio regulador de uma estratégia moral a longo prazo da realização progressiva das condições de aplicação do princípio do discurso*.³⁷⁹

Na opinião de Apel, a abordagem usual das éticas deônticas contempla apenas a parte A da fundamentação. As condições que possibilitam a observância do princípio ideal não foram ainda tematizadas como um problema, e a realização das condições de exigibilidade não foram compreendidas como um fim dado pela moral aos esforços humanos. Por conseguinte, faz-se necessário compensar essa abstração ou déficit na parte B da fundamentação mediante um princípio de complementação orientado teleologicamente.³⁸⁰ A função do princípio (C) é a passagem à parte B da ética:

³⁷⁹ APEL, K.-O. DV, p.465-6. Grifos de Apel.

³⁸⁰ APEL, K.-O. DR 2, p. 79; DV, p.300.

Através do recurso reflexivo daquilo que nós já necessariamente reconhecemos quando argumentamos seriamente é possível reconhecer não apenas o princípio de universalização (U) (Universalisierungsprinzip) ou (U^a) da pura ética do discurso, mas, ainda, um princípio complementar (C) estratégico-moral (ein moralisch-strategisches Ergänzungsprinzip) para a fundamentação de uma ética da responsabilidade. Com base em um princípio complementar, ela então pode e deve assegurar, por assim dizer, a passagem histórica à aplicação da ética do discurso e, portanto, à parte B da ética.³⁸¹

O princípio de universalização (U) deveria ser empregado não apenas na esfera da comunicação livre de coações, mas também na resolução de conflitos de interesse que surgem no interior do *mundo da vida*, ambiente esse em que as comunicações podem vir permeadas por coações da ação.³⁸² Como isso não é inteiramente possível, o princípio (C) assume a função de aliviar a tensão entre discursos livres de coação e conflitos de interesses oriundos do mundo da vida. Nesse sentido, há que se levar em conta aqui a diferença existente entre as condições de comunicação próprias do discurso argumentativo – pressupostas e antecipadas contrafaticamente – e as condições da comunicação presentes no nível da aplicação histórica da ética do discurso. Essa diferença entre as condições ideais e as condições reais de aplicação representa, à primeira vista, um obstáculo para a aceitação do princípio de universalização enquanto princípio obrigatório para a escolha de máximas.³⁸³ É o caso da situação em que as decisões práticas importantes devem ser tomadas do ponto de vista político, por exemplo. Por isso, a consideração dessa diferença, com a conseqüente dificuldade dela advinda para a aplicação de (U), remete à obrigação, como dever moral, de contribuir para o esforço de sua eliminação ao menos de forma aproximada. “No caso do princípio complementar, argumenta Apel, trata-se, com toda evidência, da idéia reguladora de uma eliminação aproximativa dos obstáculos que se opõem à aplicação de (U^a)”.³⁸⁴ O complemento (C) do princípio (U) da ética do discurso constitui-se numa idéia

³⁸¹ APEL, K.-O. DR I, p.123; DV, p.142. Para Micha Werner, os trabalhos de Apel da segunda metade da década de 1980 não deixam suficientemente clara a relação existente entre os princípios (D), (U) e (C). Na sua opinião, isso só seria resolvido efetivamente na medida em que Apel enfatiza que o verdadeiro princípio moral (primordial) deveria ser entendido como uma forma do princípio geral do discurso, o que aconteceria a partir de *Auflösung der Diskursethik*. WERNER, M. *Diskursethik als Maximenethik*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003, p.23.

³⁸² APEL, K.-O. DR I, p.123; DV, p.142.

³⁸³ APEL, K.-O. DR I, p.125; DV, p.144. Para Apel, Habermas, ao vincular o problema da responsabilidade ao princípio (U), não teria conseguido levar devidamente em conta essa diferença.

³⁸⁴ APEL, K.-O. DR I, p.125; DV, p.144-5. Há que se observar que em 1973 Apel alertava que a fundamentação da ética do discurso desenvolvida até aquele momento partia de pressupostos idealizados e que, por isso, não levava em conta o fato de ser necessário considerar não apenas as dificuldades intelectuais no processo de institucionalização da discussão moral, mas, ainda, que tal institucionalização deveria ser efetivada numa situação histórica determinada sempre por conflitos de interesses. APEL, K.-O. TF II, p.405; TPh II, p.426.

reguladora e decorre da necessidade da cooperação para a superação progressiva de tal diferença, superação que é considerada como um compromisso moral:

Levando em conta essa dupla pressuposição da idealidade e da realidade, cuja tensão das oposições descobrimos em cada discurso, reconhecemos agora necessariamente – em razão da *antecipação* inevitável das condições ideais, cujo caráter *contrafático nos é ao mesmo tempo consciente* – o dever moral de cooperar com a redução progressiva da diferença entre a idealidade antecipada e a realidade dada: é nosso dever aspirar de modo prático ao progresso moral e considerar sua realização histórica como concebível, levando em conta as condições históricas dadas e mostrá-las como concebíveis através de uma reconstrução hipotética constantemente renovada da história.³⁸⁵

Apel distingue, primeiramente, comunidade real de comunidade ideal de comunicação e, em seguida, converte a necessidade de superar tal diferença numa obrigação moral, a qual é transformada numa estratégia moral. Enquanto as condições de aplicação da ética do discurso não estiverem realizadas, os que alcançaram a compreensão da validade do princípio ético do discurso estão obrigados a considerar o princípio do discurso e a responsabilidade referida à história de dois modos. De um lado, têm de mediar a disponibilidade para solucionar conflitos de interesses de modo consensual-discursivo com a disponibilidade para agir estrategicamente. Trata-se de levar às últimas conseqüências o princípio de universalização para além do âmbito de ação possível no momento da interação consensual. Por outro, a compreensão da diferença existente entre a situação da comunidade real de comunicação, a qual é condicionada historicamente, e a situação da comunidade ideal, que já é sempre antecipada contrafaticamente e onde se dariam as condições de aplicação da ética discursiva, permite que o sujeito se reconheça obrigado a colaborar para que tal diferença seja suprimida de modo aproximado e a longo prazo. O reconhecimento desse compromisso em prol da realização das condições de aplicação é condição necessária para que o princípio da ética discursiva alcance um “*novo valor posicional na parte B da fundamentação da ética discursiva*”, ou seja, para que consiga dar conta da abstração própria do princípio moral.³⁸⁶

A dupla estratégia ética (de sobrevivência e de emancipação) postulada já no programa original de sua ética do discurso é agora aprofundada mediante a adoção de dois princípios. Ao lado do princípio de universalização (U) proposto por Habermas – e agora transformado em um

³⁸⁵ APEL, K.-O. DR 2, p.204; DV, p.467.

³⁸⁶ APEL, K.-O. TED, p.183. Grifos de Apel.

princípio de ação – é colocado um princípio de complementação (C), de caráter teleológico. Este se ramifica em dois princípios parciais: o *princípio de conservação*, o qual obriga os sujeitos destinatários da moral à cooperação na conservação das bases biológicas e socioculturais da comunidade real de comunicação, e o *princípio de emancipação* ou de *transformação*, que torna obrigatória a cooperação na melhoria das condições socioculturais da comunidade real de comunicação no sentido de uma aproximação às condições da comunidade ideal de comunicação, ou seja, na realização das condições mediante as quais normas de acordo com (U) em geral deveriam ser seguidas e, por essa razão, poderiam ser exigíveis ou responsabilizáveis. Nesse sentido afirma Apel:

Enquanto as condições coletivas de aplicação da ética pós-convencional do discurso não estiverem realizadas aqueles que já compreenderam a validade universal do princípio ético do discurso, no plano filosófico do discurso, estão obrigados a considerar de *dois* modos o *princípio deontico do discurso e uma responsabilidade referida à história*. 1. *De um lado*, precisam mediar – por responsabilidade para com os membros (...) da comunidade real de comunicação que confiam neles – a disponibilidade para solucionar de modo consensual-discursivo os conflitos de interesses *em consonância com a avaliação da situação* com a *disponibilidade para a ação estratégica* (...) de modo que a máxima de sua ação pudesse ser considerada como uma norma suscetível de consenso, se não já em um discurso *real*, ao menos em um *ideal* imaginário de todos os afetados de boa vontade. (...) 2. Com a compreensão da *diferença* entre a situação condicionada historicamente da comunidade *real* de comunicação e a situação ideal, já sempre antecipada contrafaticamente, nas quais se dariam as condições de aplicação da ética do discurso (...) se reconheceu também, a meu ver, que se é obrigado a *colaborar na eliminação aproximada e a longo prazo da diferença*.³⁸⁷

Apel observa, no entanto, que a pergunta acerca do teor próprio do princípio (C) indica para as dificuldades da parte B da ética, as quais, a seu juízo, são maiores que aquelas referidas à fundamentação última, localizadas na parte A. Trata-se de averiguar se (C) possui o caráter de uma regra universalizável para a escolha de máximas ou se indicaria somente um apelo à *faculdade de julgar* ou à *phrónesis*. A seu juízo, o princípio complementar apresenta-se como um conceito mais suficiente que os conceitos clássicos de *praxis* e *phrónesis*, por exemplo, porque com esses Aristóteles pressupõe a diferença entre racionalidade técnico-produtiva e racionalidade da ação política, mas não a distinção entre racionalidade estratégica e racionalidade comunicativo-consensual.

³⁸⁷ APEL, K.-O. [TED, p.181-3](#). Grifos de Apel.

O princípio (C) distingue-se também em outro aspecto tanto das éticas teleológicas quanto das deontológicas. Mediante (C), a separação entre tais éticas não seria mais possível. Ocorre que não é possível eliminar a racionalidade da ação estratégica do interior do princípio complementar (C), nem é possível renunciar a uma orientação teleológica da ação para dar lugar a uma orientação de caráter puramente formal e normativa.³⁸⁸ Essa mediação necessária entre racionalidade comunicativa e racionalidade estratégica demanda a colaboração a fim de que sejam produzidas as condições de aplicação da ética do discurso. Para tal é preciso

completar o *princípio ideal formal-procedimental da ética do discurso* por um *princípio (de complementação)* – ele também formal e procedimental – a fim de alcançar uma mediação dialética entre a racionalidade ético-comunicativa e a racionalidade estratégica, isto é, por um princípio que considera o *princípio deontico ideal* como um *valor supremo* e um *telos* para toda atividade a longo prazo e que, por isso mesmo, subordina as *instrumentalizações estratégicas dos outros homens*, que continuam por ora a ser inevitáveis, ao princípio regulador de seu progressivo desaparecimento.³⁸⁹

O princípio (C) assume o papel de mediar a ação ético-comunicativa com a ação estratégica. Essa demanda de mediação indica que a insuficiência do princípio moral das éticas deontológicas reside no fato de este fazer abstração da história.³⁹⁰ O princípio (C) assume o caráter de uma estratégia moral e constitui-se como um princípio regulador para a ação teleológica do indivíduo. Esse princípio deve orientá-lo nas situações em que este não pode ou não deve obedecer ao imperativo da ética do discurso em razão de que com isso colocaria em perigo a segurança do sistema de autoconservação a ele confiado. O princípio (C) tem de assumir, então, além do papel de auxiliar a superar a tensão existente entre racionalidade procedimental ético-discursiva e racionalidade estratégica, a tarefa de ultrapassar a distinção existente entre ética deontológica e ética teleológica. (C) envolve o “desafio quase paradoxal” representado pela parte B da ética por possuir o caráter de uma estratégia moral. Trata-se de levar em conta o agir estratégico, diferentemente de (U), mas subordinando tal agir a uma estratégia reguladora referida de modo *a priori* à superação, a longo prazo, da própria necessidade do agir estratégico:

O *princípio complementar*, suscetível de uma aplicação moral imediata, leva em conta o desafio quase paradoxal que representa a *parte B* da ética pelo fato

³⁸⁸ APEL, K.-O. DR 1, p.127; DV, p.146.

³⁸⁹ APEL, K.-O. DR 2, p.79; DV, p.299. Grifos de Apel.

³⁹⁰ APEL, K.-O. DR 2, p.79; DV, p.299.

que ele possui o caráter de uma *estratégia* moral: contrariamente ao princípio ideal do discurso ele não exclui o agir estratégico, racional, em função de seus fins, por referência às outras pessoas, mas subordina esse agir a uma estratégia reguladora que se refere *a priori* a um fim moral: aquele da auto-supressão a longo prazo da necessidade de um agir estratégico, no sentido da realização de interesses, por outros meios que o discurso, em prol da observância exclusiva ao princípio ideal do discurso como meio de reger conflitos.³⁹¹

O conteúdo teleológico de (C) vincula-se, desse modo, “à máxima formal de colaborar na realização das condições de aplicação de (U), levando em conta as condições situacionais e contingentes, de colaborar, portanto, com sua própria superfluidade”.³⁹² A consequência decorrente desse caráter de estratégia moral atribuído a (C) é que ele “abre à faculdade de julgar reflexionante uma margem de decisões delicadas que (...) serão forçosamente suspeitas aos olhos de um deontólogo rigoroso e também aos olhos de um defensor de uma ética do discurso estritamente deontológica”.³⁹³ Aqui Apel claramente demarca posição em relação ao deontologismo de Kant e de Habermas, no entanto observa que não se podem ignorar duas coisas:

De um lado, o fato de que a idéia corrente de uma *aplicação inteligente de normas, em função da situação*, contém sempre, nas condições normais da aplicação, tal como elas se associam de maneira convencional à norma, *um elemento de estrutura estratégica, racional em função de um fim* (por exemplo, enquanto disposição e capacidade de se proteger contra uma ruptura de um contrato ou contra o emprego não dissimulado da força). De outro lado, é preciso levar em conta o fato de que o princípio regulador superior da *estratégia moral* está igualmente em condições de limitar a margem de escolha dos meios.³⁹⁴

Se não é mais possível separar racionalidade estratégica e racionalidade comunicativa, nem ética deontológica de ética teleológica, cabe levar adiante uma mediação entre elas. O princípio (C) pretende comportar no seu interior tal mediação. Porém, por outro lado, apresenta-se aqui um novo problema, o qual diz respeito ao tipo de teleologia vinculada por (C). Apel apressa-se em observar que a estratégia moral postulada mediante (C) não pode ser confundida

³⁹¹ APEL, K.-O. DR 2, p.205; DV, p.467-8. Grifos de Apel.

³⁹² APEL, K.-O. LED, p.261; GRE, p.28.

³⁹³ APEL, K.-O. DR 2, p.205; DV, p.468. Apel julga que a ética do discurso, por ser articulada em dois níveis – o do procedimento formal de fundamentação última do princípio do discurso e o dos discursos práticos onde ocorre a justificação de normas concretas em função da situação dada – possibilita que a este último se conceda a mais ampla latitude possível de ser conciliável com o princípio do discurso. DR1, p.105; DV, p.120.

³⁹⁴ APEL, K.-O. DR 2, p.205; DV, p.468. Grifos de Apel.

com o *telos* substancial da realização de uma *vida boa*, muito menos com um utopismo.³⁹⁵ Em razão de o princípio (C) ser histórico-teleológico, a teleologia presente nele não se refere mais à vida boa de indivíduos ou grupos, própria das éticas aristotélicas ou utilitaristas. A teleologia aqui é entendida numa outra perspectiva. Afinal de contas, a variante apeliana da ética discursiva é mantida como deontológica, mesmo que se trate de um deontologismo moderado ou aceito com reservas. O princípio complementar apresenta uma orientação teleológica no sentido específico da eliminação dos obstáculos que se opõem à aplicação do princípio ideal do discurso, dado que as condições de efetivação deste não estão dadas em sentido pleno.³⁹⁶ A ética do discurso remete a tarefa da realização da *vida boa* aos indivíduos e às comunidades humanas concretas.

É notório que, com a introdução de um princípio complementar estratégico-moral (C), a ética do discurso vai claramente além do seu caráter deontológico. Com o princípio complementar (C) e com a conseqüente estratégia de longo prazo de eliminar de forma aproximada os obstáculos que dificultam a aplicação do princípio moral, consolida-se uma orientação teleológica no interior da mesma. A estratégia presente em (C) converte-se num dever moral e sua orientação teleológica refere-se à ação e à história.³⁹⁷ Porém, para evitar de ser obrigado a introduzir um *telos da vida boa*, Apel reduz esse *telos* apenas à remoção dos obstáculos que dificultam a aplicação do princípio puro do discurso. A finalidade da estratégia moral, então, limita-se, de um lado, a

querer realizar aproximadamente as condições de uma comunidade ideal para entender-se sobre as exigências resultantes do direito igual de todos a uma realização individual da vida boa. Por outro lado, a finalidade da estratégia moral a longo prazo limita a escolha dos meios, na medida em que ela impede de colocar em perigo, por sua vez, as condições naturais e as condições culturais já realizadas – por exemplo, as condições institucionais – da realização das condições de um discurso ideal (...).³⁹⁸

³⁹⁵ Apel entende que, de mesmo modo que ocorre ao se postular uma utopia, a ética do discurso parte de um ideal que deve ser distinguido em relação à realidade existente. Porém, ela não antecipa tal ideal através da representação de um mundo alternativo, empiricamente possível. Ao contrário, o ideal é considerado somente como idéia reguladora, cuja correspondência não pode nunca ser alcançável plenamente sob condições da realidade histórica. Colocado de outro modo, a antecipação contrafática da situação ideal de comunicação não pode referir-se a uma utopia concreta cuja realização empírica poderia ser concebida por alguém ou aguardada em relação ao futuro. Ela se refere somente às condições normativas próprias da comunidade ideal de comunicação. APEL, K.-O. EE (1982), p.208ss.

³⁹⁶ APEL, K.-O. DR 1, p.127; DV, p.147.

³⁹⁷ A esse respeito, APEL, K.-O. TED, p.181ss.

³⁹⁸ APEL, K.-O. DR 2, p.205; DV, p.468. Grifos de Apel.

O agir estratégico-moral está vinculado normativamente à preservação de estruturas e condições que representam o nível de desenvolvimento da humanidade até o presente momento sob a ótica do seu progresso moral. O princípio (C) visa à realização das condições para a aplicação das normas morais e indica para a necessidade de, simultaneamente, serem transformadas as condições em nível micro, meso e macro-social presentes no contexto da aplicação fática do princípio ideal do discurso – exceto se elas puderem ser atualmente preservadas sob a ótica de discursos prático-morais. A seu juízo, é impossível pretender assegurar hoje a preservação da existência e da dignidade humana se não estivermos dispostos, ao mesmo tempo, a contribuir para a garantia das “condições comunicativas que permitam a realização da existência humana a todos os homens – e isso tanto no plano da política social quanto no da política exterior”.³⁹⁹

Essa forma de colocar o problema da responsabilidade explicita uma diferença importante em relação a Habermas. Para este último, a ética do discurso, da maneira como apresenta o princípio de universalização (U), já se constitui como ética da responsabilidade. Para Apel, a aplicação do princípio do discurso requer mais um nível em termos de responsabilidade e desse aspecto decorre uma maior complexidade para sua ética, ou seja, além de postular um princípio complementar ele introduz uma parte B. A ética habermasiana, em contrapartida, apresenta-se como exclusivamente deontológica.⁴⁰⁰ Por conseguinte, os conteúdos morais são levados em conta somente no nível do procedimento dos discursos prático-reais para a reconstrução, fundamentação e aplicação destes. Em Apel, diferentemente, o *a priori* do discurso já assume um caráter normativo-moral.

5.4 A aplicação como problema acerca da realização das condições de aplicação da ética do discurso

Como as condições que permitem a aplicação do princípio da ética do discurso ainda não estão efetivadas, Apel pergunta-se se é possível (a) exigir de todos os homens a aplicação de tal princípio e (b) quais as dificuldades que aparecem quando se coloca a exigência de uma *aplicação não mediada* do princípio (U^a) às situações. A primeira pergunta é desenvolvida

³⁹⁹ APEL, K.-O. DR I, p.129; DV, p.149.

⁴⁰⁰ HABERMAS, J. AED, p.32-3; EDE, p.30.

mediante a introdução de uma dimensão teleológica na ética do discurso e é articulada pelo recurso a um princípio de complementação (C). A segunda é levada adiante pela distinção entre aplicação normal e aplicação referida à história. Como já tratamos da primeira questão, abordaremos aqui a segunda. No plano do discurso argumentativo, liberado das coações próprias à ação histórica humana, a fórmula (U) de Habermas pode ser considerada como o princípio ideal de uma ética da responsabilidade. Porém, embora tal fórmula considere as conseqüências e os efeitos secundários decorrentes da observância universal de normas, ela ainda não é suficiente para dar conta de uma ética da responsabilidade ou, mais especificamente, da aplicação histórica do princípio ideal da ética do discurso.⁴⁰¹ A razão disso está em que o princípio abstrai o problema da realização das condições que possibilitam a aplicação da ética do discurso num mundo onde predomina a ação estratégica típica dos sistemas de auto-afirmação; em tal situação, não é suficiente agir de acordo com o princípio (U), é preciso também agir estrategicamente.⁴⁰²

O princípio moral somente poderia ser aplicado incondicionalmente se nós já vivêssemos num mundo onde (1) “todas as normas efetivamente observadas fossem suscetíveis de serem fundamentadas conforme o princípio procedimental (U) e (2) se todos os homens estivessem (ao menos) prestes a obedecer em *regra geral* as normas fundamentadas conforme (U)”.⁴⁰³ Colocado de outra maneira, a fórmula (U) seria aceitável sem mais se o problema da aplicação não fosse entendido como um problema histórico, mas como se já estivéssemos sob as condições próprias da comunidade ideal de comunicação, condições essas antecipadas de modo contrafático no discurso argumentativo.⁴⁰⁴ Por conseguinte, o problema da aplicação não pode ser equiparado ao problema *normal* da aplicação situacional, próprio de uma moral convencional, nem ao problema da responsabilidade pelas conseqüências no plano da fundamentação de normas presente na fórmula (U). Não é possível recorrer ao modelo tradicional da aplicação normal nem a um modelo pós-convencional de uma ética estruturada num único nível a esse respeito, como a de Habermas. O problema está, a juízo de Apel, em que o conceito tradicional de aplicação, o qual coloca a aplicação inteligente de mandamentos, normas e máximas morais em função da situação, já tem de pressupor sempre a existência de *condições normais de aplicação*, as quais vêm inscritas no *ethos* de uma forma de vida social determinada. Ocorre que essa pressuposição não

⁴⁰¹ APEL, K.-O. DR1, p.32; DV, p.62.

⁴⁰² APEL, K.-O. DR1, p.116; DV, p134.

⁴⁰³ APEL, K.-O. DR 1, p.111; DV, p.128. Grifos de Apel.

⁴⁰⁴ APEL, K.-O. DR 1, p.111; DV, p.128. Também LED, p.253.; GRE, p.21.

pode mais ser feita quando se trata da aplicação de um princípio fundamental de uma moral pós-convencional.

Na perspectiva da moral pós-convencional do discurso, todo aquele que argumenta seriamente precisa já ter aceito, como condição para poder argumentar, um postulado da razão prática tal como exigido mediante a passagem da moral convencional intragrupal à moral pós-convencional de princípios e suas condições ideais de aplicação.⁴⁰⁵ Isso significa que todo aquele que argumenta precisa tanto antecipar de modo contrafático as condições de uma comunidade ideal de argumentação quanto pressupor as condições histórico-concretas de uma comunidade real de comunicação, o que explicita uma vez mais, e ao mesmo tempo, o *apriori* do entrecruzamento entre ambas as comunidades e a diferença existente entre elas:

Por um lado, o que argumenta: 1) tem de antecipar contrafaticamente as condições de uma situação ideal de fala ou de uma comunidade ideal de comunicação (...); portanto, reconheceu necessariamente o princípio procedimental de fundamentação de normas (U). Mas, por outro lado, 2) tem de pressupor também as condições históricas e contingentes da situação real de fala ou comunidade real de comunicação. (...) Dado que os pressupostos reais e contingentes nunca coincidem em condições empíricas com os pressupostos ideais antecipados contrafaticamente, quem argumenta tem que pressupor também a *diferença* radical entre as condições reais e as condições ideais 3).⁴⁰⁶

O princípio (U), tal como formulado por Habermas, não pode ser aplicado de modo incondicional. A fórmula (U) constitui-se norma fundamental de uma comunidade de comunicação ideal e funciona como idéia reguladora da formação de consenso mediante discursos práticos reais nos quais são avaliadas criticamente normas a serem aplicadas às situações concretas. Contudo, na perspectiva de uma ética da responsabilidade pós-convencional o problema da aplicação reveste-se de uma grande complexidade uma vez que toda pessoa responsável de algum modo por sistemas de auto-afirmação, tais como a família, o grupo social, a empresa ou o Estado, tem de levar em conta que os conflitos de interesses não poderão ser regrados somente por discursos práticos orientados por um princípio moral ideal, mas também por interações estratégicas.⁴⁰⁷ Tais interações explicitam a exigência central de uma ética da responsabilidade, na qual não é suficiente orientar-se apenas por um princípio (U^a) que leva em

⁴⁰⁵ APEL, K.-O. LED, p.254-5.; GRE, p.23.

⁴⁰⁶ APEL, K.-O. LED, p.254; GRE, p.22. Grifos de Apel.

⁴⁰⁷ Estas aparecem, por exemplo, “em *negociações* abertas as quais substituem a luta aberta por ofertas de cooperação e ameaças de prejuízos”. APEL, K.-O. DR 1, p.112; DV, p.128. Grifos de Apel.

conta as conseqüências e os efeitos secundários previsíveis decorrentes do fato de as normas de ação serem observadas de modo universal; é preciso levar em conta também “as conseqüências e os efeitos secundários previsíveis *precisamente das aplicações do princípio (U^a) em função da situação histórica*”.⁴⁰⁸ A juízo de Apel, se (U) fosse apenas um substituto do imperativo categórico, o que não é o caso, já poderia contemplar a aspiração de uma ética da responsabilidade. Porém, não basta, seguindo Habermas, ter incluído no princípio (U) a consideração das conseqüências e subconseqüências derivadas do seguimento de normas, nem inserir a consideração de (U) na formulação do imperativo categórico enquanto princípio para a escolha de máximas de ação. É preciso considerar que as pessoas responsáveis pelos sistemas de autoconservação não vivem num mundo onde elas possam contar com que todos sigam sempre o imperativo categórico transformado discursivamente.⁴⁰⁹

No âmbito de uma ética procedimental e pós-convencional deve-se levar em conta a fundamentação das normas, relativas à situação histórica, a serem aplicadas e as conseqüências previsíveis de sua aplicação universal.⁴¹⁰ Isso permite distinguir o problema *histórico* do problema *normal* da aplicação. Neste último as condições de aplicação são dadas já como pressupostas e podem ser obtidas da própria eticidade das formas de vida concretas. O problema histórico da aplicação se converte, quando entendido em perspectiva pós-convencional, no problema acerca da realização das condições de aplicação da ética do discurso. Habermas, embora tivesse evidentemente ido além da forma tradicional de enfrentar esse problema, não teria

⁴⁰⁸ APEL, K.-O. DR 1, p.112; DV, p.129. Grifos de Apel. A ética do discurso, enquanto ética pós-convencional distingue-se da moral convencional já no modo de referir-se às condições de aplicação, pois o problema da aplicação pós-convencional de princípios morais não pode ser tratado como um problema típico da aplicação prudente de normas convencionais. Nesse sentido, insiste Apel, não se pode ignorar a diferenciação oriunda da passagem histórica que leva da “*moral convencional* (ou da ‘eticidade espontânea’, no sentido de Hegel) à *moral pós-convencional orientada por princípios*”. APEL, K.-O. DR1, p.115; DV, p.132. Grifos de Apel. Nas morais convencionais, relativas a comunidades e formas de vida particulares, o problema da aplicação de normas se identifica com o problema da avaliação sensata da situação, uma vez que as condições de aplicação da moral surgem ao mesmo tempo que as normas morais – portanto, no próprio âmbito das formas de vida socioculturais de modo que estas últimas acabam entrelaçadas com aquelas APEL, K.-O. DR 2, p.76; DV, p.295. A esse respeito também EDC, p.64 e 67ss. Assim, a passagem da eticidade convencional para a moralidade pós-convencional leva que agora os problemas da lei moral e o da realização individual da vida boa – virtuosa, justa e feliz – não possam mais ser tratados de forma idêntica. Na época das civilizações antigas e da moral convencional que as caracterizava, os problemas ontológicos da justiça e da vida boa eram tratados em conjunto. Na perspectiva pós-convencional eles são separados e o indivíduo se depara com o problema da realização de si como um problema suplementar, o qual deve ser resolvido agora sob as condições restritivas colocadas por exigências universalmente válidas e ligadas ao princípio moral. O indivíduo confronta-se, por um lado, com a necessidade de mediar a exigência de observar normas e, por outro, de avaliar as condições significativas de vida no âmbito individual. Ele não dispõe mais das referências fornecidas por uma eticidade substancial. APEL, K.-O. EDC, p.66.

⁴⁰⁹ APEL, K.-O. LED, p.252; GRE, p.21.

⁴¹⁰ APEL, K.-O. DR 1, p.115-6; DV, p.133.

abordado o problema *histórico* da aplicação por ter pressuposto, de forma tácita, as condições ideais de aplicação.⁴¹¹ Para Apel, o problema da realização das condições de aplicação deve ser tematizado na parte B da fundamentação da ética. Isso só é possível mediante uma estratégia moral teleológica e, portanto, requer uma ética do discurso com uma base mais ampla que a habermasiana.

Na perspectiva de uma ética da responsabilidade pós-convencional aplicada às condições da história real Apel avalia, pois, que as saídas tradicionais à aplicação não reúnem mais condições para dar conta satisfatoriamente desse problema. A aplicação em sentido tradicional é identificada com o modelo da *phrónesis* aristotélica e com o do *juízo* em Kant. De um prisma pós-convencional, não há mais como recorrer aos costumes ou à eticidade convencional da *polis* aristotélica, nem deixar a aplicação responsável de uma moralidade de princípios altamente abstrata a encargo do juízo do *homem comum*, como o fez Kant. Esse problema tem de ser resolvido agora mediante discursos reais, em que deve se fazer presente também o saber dos *experts* a respeito dos fatos relevantes a cada situação.⁴¹² Tem-se de considerar seriamente que a conexão com a história – conexão que é exigida no próprio *a priori* dialético do entrelaçamento entre comunidade real e comunidade ideal de comunicação – ultrapassa amplamente a problemática normal da *phrónesis* ou do juízo. Não basta justificar a abstração que Kant faz das conseqüências das ações ao aplicar o imperativo categórico, considerando tais conseqüências como um problema do juízo reflexionante.

O recurso à *função normal* do juízo ou da *phrónesis* no momento de aplicar a moral nas situações era utilizado restringindo-se de modo convencional a pretensão de validade universal das normas morais por meio de formas de morais intragrupais. O juízo, seja reflexionante, seja mediante a *phrónesis*, não possui, enquanto recurso usado para a aplicação situacional de normas de ação, condições de preencher de forma suficiente o vazio deixado pelo imperativo categórico no que diz respeito à reflexão sobre as conseqüências e subconseqüências das ações. Uma ética que contemple a dimensão conseqüencialista da responsabilidade não pode mais partir do fato de que o homem comum já reúna, sem o apoio da ciência, condições de saber qual é sua obrigação. Ela tem de considerar a possibilidade de cada indivíduo participar na organização da responsabilidade solidária em relação às conseqüências em escala universal da ação humana. Isso

⁴¹¹ APEL, K.-O. DR 1, p.119; DV, p 138.

⁴¹² APEL, K.-O. TED, p.168-9.

tem de ocorrer em todos os níveis da cultura, não bastando assumir apenas a responsabilidade por aquelas consequências imprevisíveis decorrentes das atividades humanas.⁴¹³ Nessa tarefa de organização da responsabilidade solidária é indispensável, mediante os discursos reais, a participação do saber dos experts acerca dos fatos relevantes atinentes às situações, de modo a colocar-se agora do problema da passagem à moral pós-convencional a partir de uma ética informada cientificamente.⁴¹⁴

Trata-se da passagem do nível da aplicação rotineira de normas convencionais para a plano da realização das condições de aplicação do princípio do discurso mediante instituições e em todos os níveis da interação humana.⁴¹⁵ É fundamental, desse modo, a especificação da diferença existente entre o problema da aplicação em nível pós-convencional e em nível convencional. Apel situa, de um lado, o problema já presente numa moral pré-convencional, que coloca a aplicação sensata de normas a situações complexas e, de outro, o problema característico da realização histórica de uma moral pós-convencional que coloca em evidência a realização das condições de aplicação. A sua distinção entre as partes A e B da ética requer a passagem da aplicação rotineira de normas convencionais à realização, mediante instituições, das condições de aplicação do princípio do discurso em perspectiva pós-convencional. À ética da responsabilidade situada na parte B de sua arquitetura é vinculada, então, a idéia de uma *ética de transição* para viabilizar a passagem às condições necessárias à aplicação da ética do discurso:

⁴¹³ APEL, K.-O. LED, p.248-9 GRE, p.17.

⁴¹⁴ APEL, K.-O. TDE, p.170.

⁴¹⁵ Apel julga que, a partir da lógica do desenvolvimento da consciência moral de Piaget e Kohlberg e, pois, do problema da passagem a uma moral pós-convencional, a dependência da *ontogênese* da moralidade individual em relação à *filogênese* da eticidade humana apresenta-se de duas maneiras. A primeira delas é que o desenvolvimento da competência moral judicativa ou o grau de desenvolvimento do indivíduo depende do processo de socialização do indivíduo e, em nível filogenético, do grau de desenvolvimento da eticidade coletiva. A segunda maneira diz respeito à dependência das condições de aplicação e da competência moral pós-convencional em relação às instituições jurídicas e à sua efetividade ou aceitação social. APEL, K.-O. TED, p.171. Porém, o fato de as condições da aplicação de uma moral pós-convencional não estarem dadas ainda leva Apel a sublinhar que mesmo em contextos onde as instituições do direito já encarnam princípios morais pós-convencionais a maioria da população encontra-se ainda no estágio da moral convencional. Esse problema é típico da perspectiva de uma moral desacoplada dos costumes e tradições. A situação histórica real onde a moral pós-convencional se situa não permite a aplicação imediata (normal) de princípios à situação justamente porque as condições de aplicação da ética, em razão do desnível existente entre uma ética de princípios pós-convencional e a situação histórica perpassada pela racionalidade estratégica, não estão dadas. Apel postula, então, para dar conta da aplicação ético-discursiva concebida em sentido pós-tradicional, para além do estágio 6 de Kohlberg – no qual a pessoa orienta-se por princípios formais universais –, um estágio 7. Trata-se de um estágio do juízo moral no qual a pessoa assume a responsabilidade pela aplicação da ética. Haveria aqui uma espécie de nova competência que envolveria a capacidade da aplicação. APEL, K.-O. DR 2, p.203; DV, p.465.

A parte A da ética deve ancorar o princípio da ética no ideal de uma comunidade ideal de comunicação, ideal esse pressuposto e antecipado contrafaticamente sem refutação possível. Por outro lado, a parte B deve considerar particularmente o caráter contrafático da antecipação, não obstante necessária, do ideal enquanto problema de uma ética histórica da responsabilidade. Encontramo-nos, pois, de qualquer maneira, diante da necessidade de uma ética de transição que se impõe para passar às condições que permitam a aplicação da ética do discurso. No sentido de uma evolução moral, trata-se aqui, por exemplo, da passagem da aplicação rotineira de normas convencionais, definidas pela moral interna dos sistemas sociais de auto-afirmação, à realização institucional das condições de aplicação do princípio do discurso para a regulamentação de conflitos em todos os níveis da interação humana.⁴¹⁶

A constatação das insuficiências das saídas clássicas, e mesmo de Habermas, ao problema da aplicação leva Apel a pensá-lo como problema de uma ética da responsabilidade vinculada à história. Por essa razão, é imprescindível à ética do discurso dar conta dos limites de uma ética da convicção no sentido atribuído a esta por Max Weber.⁴¹⁷ Ora, não é possível superar tais limites levando-se em conta apenas o fato de que a aceitação das conseqüências pelas pessoas concernidas, já no interior do princípio procedimental que rege a ética do discurso, seria suficiente para dar conta desse problema. A prescrição de uma aplicação imediata ao princípio fundamental da ética do discurso seria não apenas irracional, mas também moralmente irresponsável. A pessoa responsável por um sistema de autoconservação não pode contar de antemão com que os outros estejam dispostos a agir de acordo com o imperativo categórico ou com o princípio (U). Nesse sentido, quando se possui a responsabilidade em relação ao bem estar de grupos sociais ou de sistemas de afirmação, não se pode, nem mesmo se tem o direito de pressupor que as condições de aplicação do princípio da ética do discurso já estejam satisfeitas.⁴¹⁸ É o caso, por exemplo, das situações em que o Estado de direito não funciona. Em tais situações seria irresponsável, do ponto de vista moral, esperar que as pessoas agissem de acordo com o princípio de universalização, o qual proibisse estritamente a instrumentalização estratégica de parceiros de interação. Por essa razão, os sujeitos não podem renunciar simplesmente ao

⁴¹⁶ APEL, K.-O. DR1, p.117; DV, p.134-5. A esse respeito também TED, p.168 e 178.

⁴¹⁷ A ética da responsabilidade de Apel pretende ir mais além tanto de uma ética da convicção quanto de uma ética da responsabilidade em sentido weberiano. As situações reais referidas por sua ética da responsabilidade não se limitam ao âmbito da política, por referir-se tanto às situações nas quais o discurso argumentativo assume o papel de substituir as negociações quanto àquelas onde “a *vontade de convencer*, própria da comunicação *orientada para o entendimento*, é substituída pela *vontade de persuadir* própria da comunicação *estrategicamente dissimulada*”. APEL, K.-O. DR 2, p.78; DV, p.298. Grifos de Apel.

⁴¹⁸ APEL, K.-O. DR 2, p.195; DV, p.454.

comportamento estratégico, nem contar com a renúncia a ele pelos demais agentes. Ocorre que todo aquele que necessita

confrontar-se com os obstáculos que se opõem à aplicação imediata do princípio (U^a) não pode ainda, aplicando o princípio (U^a), renunciar a agir de maneira estratégica frente a frente com seus próximos (...). Se ele não pode renunciar a tal comportamento é porque – por exemplo, enquanto político responsável – não tem o direito de esperar que seus antagonistas renunciem ao comportamento estratégico (...).⁴¹⁹

Uma ética da responsabilidade deve levar em conta a situação histórica, a qual comporta em si tanto a racionalidade quanto a irracionalidade do real. Por isso, nos contextos nos quais ainda não é possível a efetivação de discursos práticos tem-se de mediar a racionalidade ético-comunicativa, própria do princípio ideal da ética do discurso, com a racionalidade estratégica da instrumentalização do outro.⁴²⁰ Para Apel, uma ética de princípios pós-convencional tem de levar em conta essa dificuldade referente ao fato de o ator ter de adotar, eventualmente, também métodos de instrumentalização estratégica em regramento de conflitos.⁴²¹ A instrumentalização estratégica resulta da necessidade colocada por uma ética da responsabilidade de levar-se adiante uma mediação, situacionalmente adequada, entre dois aspectos: “o entendimento estrategicamente sem reservas – por exemplo, sincero e isento de persuasão – com os contraentes e as tais práticas estratégicas, como as ofertas e as ameaças de retaliação em negociações duras, que são marcadas pelo interesse legítimo da auto-afirmação”.⁴²² Essa mediação responsável entre moralidade e precaução estratégica precisa ser capaz de consenso contrafaticamente no sentido da idéia reguladora de colaborar na eliminação, a longo prazo, das situações que impossibilitam o entendimento estratégico entre os sujeitos humanos. Nesse sentido, as ações deveriam orientar-se pela seguinte regra de mediação: “que se tenha tanto desempenho prévio, no sentido do

⁴¹⁹ APEL, K.-O. DR 1, p.126; DV, p.146.

⁴²⁰ APEL, K.-O. DR 2, p.78; DV, p.298.

⁴²¹ Apel julga que, por não ser possível pressupor a realização das condições de aplicação da ética do discurso, todo agente responsável é obrigado, não apenas de modo excepcional, mas também por princípio, a adotar uma atitude que preveja na interação com os outros não apenas métodos de regramento de conflitos orientados para a comunicação, mas também métodos de instrumentalização estratégica dos outros homens. Tal instrumentalização não consiste, necessariamente, no emprego aberto da força ou em operações massivas, embora esse possa ser o caso-limite. Trata-se, em todo o caso, de situações em que o ator não age em seu interesse próprio imediato, mas no de um sistema social funcional que ele representa. Dessa maneira, tal uso da linguagem pode ser orientado conforme o papel assumido de modo responsável, que pode ser o interesse da família, da empresa, do Estado, etc. DR 2, p.202; DV, p.464.

⁴²² APEL, K.-O. PJP, p.113; PRP, p.35.

entendimento estratégico, quanto *possível*; e tantas reservas estratégicas, segundo uma avaliação responsável do risco, quanto *necessárias*”.⁴²³

⁴²³ APEL, K.-O. PJP, p.113-4; PRP, p.36. Grifos de Apel.

PARTE IV

A MORAL DO DISCURSO E A DIFERENCIAÇÃO HABERMASIANA DOS DISCURSOS DA RAZÃO PRÁTICA

No começo da década de 1990 Habermas desenvolve alterações em sua teoria do discurso as quais repercutem de forma marcante sobre seu programa da ética do discurso. Ele introduz um princípio do discurso neutro em relação à moral e ao direito e passa a falar em teoria ou filosofia do discurso ao invés de ética do discurso. Nesta, a razão prática é dividida em diferentes esferas: as questões éticas referem-se ao auto-entendimento de identidades, biografias e ideais de vida; as questões morais referem-se à solução justa ou imparcial de problemas do ponto de vista da universalização de interesses de forma racional e as questões pragmáticas, à utilidade da ação sob o aspecto da escolha racional de meios e fins.⁴²⁴ Em razão disso, a teoria discursiva da moral reconstruirá somente um âmbito parcial ou específico do amplo campo da razão prática, não possuindo primazia dentro desta. A arquitetônica apeliana incorreria, a juízo de Habermas, no erro de sustentar essa pretensão.

Habermas continua a conceber a moral do discurso como estritamente deontológica, limitada a esclarecer e fundamentar o ponto de vista moral, e entende que tal fundamentação deva se dar a partir de um modelo transcendental fraco. Refuta, portanto, tanto uma fundamentação última quanto um hibridismo dentro da ética, como faz Apel, quando este vincula ao deontologismo discursivo uma dimensão teleológica mediante um princípio de complementação. Ao mesmo tempo, Habermas desenvolve críticas a aspectos centrais da arquitetônica apeliana das partes A e B da ética.⁴²⁵ Para Habermas, ao conteúdo lógico-cognitivo da ética do discurso não deve ser acrescentada uma parte B. Tal conteúdo deve, de modo distinto, ser complementado mediante uma teoria discursiva do direito, na qual o conceito de discurso ainda não abarca em si pressuposições de caráter moral.

Outro aspecto importante da diferenciação discursiva habermasiana será a idéia de que, assim como a razão prático-moral não representa toda a razão prática, também os discursos morais não representam o conjunto da esfera do discurso.⁴²⁶ Esse conceito de razão prática traz um aspecto totalmente novo em relação ao programa original da vertente habermasiana da ética do discurso, pois a teoria discursiva do direito é colocada em condições de igualdade ao lado da

⁴²⁴ HABERMAS, J. AED, p.109-126; EDE, p.100-118.

⁴²⁵ Essa posição é apresentada em *Erläuterungen zur Diskursethik* (1991) e *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats* (1992), com desdobramentos também em *Die Einbeziehung des Anderen* (1996) e *Wahrheit und Rechtfertigung* (1999).

⁴²⁶ Habermas distingue diferentes tipos de discursos: os pragmáticos, os ético-existenciais, os morais, os de aplicação e as negociações. A esse respeito, HABERMAS, J. AED, p.109ss; EDE, p.100ss. A razão prática aqui é diferenciada mediante tais discursos e os discursos morais não detêm mais o monopólio dentro da esfera da razão prática.

teoria discursiva da moral. O conceito de discurso relacionado ao direito complementa o discurso prático-moral em função dos contextos do agir concreto, de caráter legal, presentes em Estados democráticos de direito. Ele possibilita discutir as questões práticas do agir responsável mediante conceitos de comportamento com referência à lei. Além disso, Habermas elabora uma teoria discursiva do direito que, junto com a teoria discursiva da moral, culmina numa teoria política da democracia, completando assim a esfera da razão prática discursiva. O conceito clássico de razão prática passa, no entanto, por uma profunda reformulação operada à luz da teoria do discurso, o que trará modificações em sua teoria moral. Na opinião de Habermas, com a guinada lingüística o conceito moderno de razão prática, amparado na filosofia do sujeito, desintegrou-se, o que o leva a sugerir que a moral deontológica deva ser interpretada em termos da teoria do discurso.⁴²⁷

Para Habermas, a inserção do princípio de complementação e de uma parte B para a ética na vertente apeliana apontaria para a tentativa de uma auto-superação reflexiva da ética do discurso. A introdução do princípio complementar indicaria o rompimento dos limites de uma moral formulada em termos estritamente deontológicos. Essa tentativa de auto-superação seria consequência do hibridismo da versão apeliana da moral do discurso, que agrega uma perspectiva teleológica. Isso poderia ser evitado se a moral do discurso, deontológica e pós-convencional, se limitasse à tarefa de esclarecer e fundamentar o ponto de vista moral. Desse modo, Habermas delimita o espaço da moral ao mesmo tempo em que amplia o âmbito da razão prática para a esfera da ética, da pragmática e do direito. Ele se propõe, assim, *encetar um caminho diferente* do percurso traçado pela filosofia moderna e por Apel. A razão prática não será mais lida a partir de uma chave moral como o faz Apel. Uma das principais consequências dessa divergência é o redimensionamento da forma de articular o vínculo entre moral e razão prática rompendo com o primado apeliano da moral no interior da razão prática e defendendo a substituição deste último conceito pelo de razão comunicativa.

⁴²⁷ HABERMAS, J. DD2, p.309; FG, p.663 – Posfácio.

6 A DIFERENCIAÇÃO HABERMASIANA DOS DISCURSOS DA RAZÃO PRÁTICA E A RELAÇÃO ENTRE A MORAL E O DIREITO

6.1 A crítica de Habermas à arquitetônica apeliana das partes A e B

Habermas posiciona-se criticamente em relação à arquitetônica proposta por Apel, de maneira que, ao invés de distinguir entre parte A e parte B para a fundamentação de sua ética, propõe uma diferenciação dos discursos da razão prática, limitando a moral a uma das esferas de tais discursos. Desse modo, diferencia-se claramente de Apel no que diz respeito ao grau de amplitude da moral em relação à razão prática. O conjunto de críticas endereçado a Apel nas *Erläuterungen zur Diskursethik* (1991)⁴²⁸ permite observar uma clara divergência acerca desse aspecto. A posição de Habermas renova a crítica à sobrecarga atribuída por Apel ao *a priori* do discurso.⁴²⁹ Esse *a priori* conteria em Apel tanto uma reconstrução do ponto de vista pelo qual se julga algo em razão da moralidade – o ponto de vista moral – quanto uma reconstrução das razões e motivos últimos para o próprio *ser* moral a partir de um prisma discursivo. Em outros termos, na perspectiva apeliana a questão epistêmica acerca de como juízos morais são possíveis pode ser tematizada somente porque a pergunta existencial acerca do que significa ser moral já vem sempre respondida mediante a reflexão sobre os conteúdos de teor moral-normativos do *a priori* do discurso.⁴³⁰ Apel sobrecarregaria a fundamentação do princípio moral com a pretensão de utilizar os pressupostos universais da argumentação tanto para responder à pergunta epistêmica de como os juízos morais são possíveis quanto à pergunta existencial acerca do que significa ser moral. Para Habermas, com a apresentação dos pressupostos da argumentação não fica comprovada, ainda, “a relação fundamental entre o discurso, o agir orientado pelo entendimento

⁴²⁸ HABERMAS, J. AED, p.192-205; EDE, p.185-199. Nesta obra, as críticas dirigem-se principalmente ao programa de fundamentação última de Apel, à metanorma de teor moral da justiça e ao princípio de complementação, introduzido juntamente com a parte B da ética do discurso.

⁴²⁹ Conforme acima capítulo 4, parte II.

⁴³⁰ NIQUET, M. Op. cit., 2002, p.97.

mútuo e o mundo da vida”.⁴³¹ Habermas distingue pressuposições transcendentais fracas de conteúdos normativos presentes em juízos morais. (U) pertence à lógica da argumentação – o *a priori* do discurso –, a qual não vem carregada moral-normativamente.⁴³² A seu juízo, esse assunto deve ser tratado no âmbito de uma análise da linguagem formal-pragmática, não na esfera da teoria moral.

Habermas também insiste que uma ética cognitivista deve limitar-se a exigir da razão prática apenas operações epistêmicas, sem levar adiante uma pretensão existencial. Isso significa que uma norma moral fundamental de justiça⁴³³ seria redundante, pois nada acrescentaria ao conteúdo proposicional da moral do discurso, sobretudo no que tange ao sentido de validade de cada juízo moral particular.⁴³⁴ A relevância do *ser*-moral para o todo de uma vida ou para uma forma de vida, pensa Habermas, pode basear-se, entre outros, em âmbitos tais como uma boa socialização. A diferença entre questões epistêmicas e questões existenciais não pode ser tratada mediante fundamentações últimas. Além disso, num nível pós-convencional a consciência moral exige a complementação de uma autocompreensão que requer que o sujeito só possa respeitar-se como alguém que, por regra geral, só faz o que considera moralmente correto fazer.⁴³⁵ Porém, a consciência moral não pode garantir esse complemento, mas apenas fomentá-lo, pois o problema da fraqueza da vontade não pode ser resolvido através da cognição moral.

Apel vai compreender a razão comunicativa como razão prático-moral e concede à filosofia, com o primado da razão prática ao discurso filosófico, uma posição privilegiada na hierarquia dos discursos científicos.⁴³⁶ A arquitetura de Apel manteria uma herança fundamentalista e apoiar-se-ia em duas suposições básicas, as quais Habermas considera problemáticas. A primeira concede à ética do discurso uma posição de privilégio, equiparando razão comunicativa e razão prática. Em relação a ela Habermas observa que

a noção de razão comunicativa pode ser desenvolvida com os meios de uma teoria da argumentação por via de uma análise das pretensões de validez e das condições de sua satisfação discursiva. Essa análise inclui a dos pressupostos universais da argumentação. A ulterior tarefa de investigar diversas formas de argumentação e as correspondentes regras de argumentação leva a teorias específicas. Por esse caminho também se pode fundamentar um princípio moral

⁴³¹ HABERMAS, J. AED, p.193; EDE, p.187.

⁴³² A esse respeito, HABERMAS, J. IO, p.59; EA, p.63 e DD1, p.10, nota 4; FG, p.10.

⁴³³ Habermas a denomina de supernorma de justiça. AED, p.193-4; EDE, p.187.

⁴³⁴ HABERMAS, J. AED, p.193; EDE, p.187.

⁴³⁵ HABERMAS, J. AED, p.195-6; EDE, p.189-190.

⁴³⁶ HABERMAS, J. AED, p.196; EDE, p.190.

e explicar o que quer dizer contemplar algo desde o ponto de vista moral. Isso concerne a um tipo específico de perguntas, a um aspecto específico da validade em geral: a um momento da ampla razão comunicativa.⁴³⁷

Aqui fica explícita a divergência de Habermas em relação a Apel no que tange à compreensão do alcance da razão prática, a qual se constitui como um momento da razão comunicativa em sentido amplo, sem se confundir com esta. A razão comunicativa possui um conteúdo que somente pode ser considerado normativo em sentido amplo e distingue-se da razão prática por não ser em si uma fonte de normas para o agir moral. Ela vai além da esfera das questões prático-morais, o que significa afirmar que “a normatividade em sentido estrito (...) não coincide com a racionalidade do conjunto do agir orientado pelo entendimento mútuo”.⁴³⁸

A segunda suposição problemática da arquitetônica de Apel residiria no fato de este conceder uma posição de privilégio a um discurso de fundamentos. Por essa razão, Habermas contesta a idéia apeliana de que o discurso filosófico representaria a posição culminante da filosofia em relação aos outros tipos de saber. A filosofia, com isso, converter-se-ia no último refúgio de certezas que, sob a reserva do falibilismo, teria se tornado universal. A posição de Apel apresentaria aqui dois problemas: primeiramente, o confronto abstrato entre filosofia e ciência faria parte da herança de uma filosofia da consciência que se orienta pela pergunta básica da teoria do conhecimento;⁴³⁹ em segundo lugar, a filosofia entrou, dentro do sistema das ciências, num multiforme conjunto de relações de cooperação. Por conseguinte, como não existe uma hierarquia de discursos, ela perdeu seu lugar como ‘juiz’ e como ‘indicador de lugar’.

O esclarecimento das estruturas que dão suporte ao *a priori* do discurso argumentativo deveria dar-se mediante argumentos transcendentais fracos, os quais possuem condições somente de apresentar a demonstração da não refutabilidade fática de pressuposições normativas.⁴⁴⁰ Habermas não aceita nenhuma metanorma nem normas morais fundamentais vinculadas ao *a priori* do discurso. Ele se vale também da idéia de uma irrefutabilidade fática, na medida em que defende a ausência de alternativas em relação aos pressupostos pragmáticos dos discursos racionais – o fundamento pressuposicional da moral discursiva. Nesse ponto, ele aproxima-se de

⁴³⁷ HABERMAS, J. AED, p.197; EDE, p.191.

⁴³⁸ HABERMAS, J. AED, p.197; EDE, p.191-2. O próprio princípio (U) pertence à lógica da argumentação, ou seja, a uma dimensão apenas do *a priori* do discurso, a qual não possui por si mesma teor normativo-moral. O conceito de razão comunicativa não vem já carregado de forma moral-normativa e é ele que vai dar suporte à introdução, feita na filosofia do direito, do conceito de um discurso neutro em relação à moral. NIQUET, M. Op. cit., 2002, p.99.

⁴³⁹ HABERMAS, J. AED, p.198-9; EDE, p.193.

⁴⁴⁰ HABERMAS, J. AED, p.200; EDE, p.194. Conforme acima, item 4.3.2.

Apel, porém não aceita que, para fundamentar o princípio moral que deriva de tais pressupostos, seja necessário recorrer a uma fundamentação última. Afirma Habermas:

Esta demonstração da não refutabilidade fática das pressuposições dotadas de conteúdo normativo de uma práxis imbricada *internamente* com nossa forma de vida sócio-cultural está, sem dúvida, sob a reserva da constância dessa forma de vida. Não podemos excluir *a priori* que esta última se modifique. Mas essa alternativa é vazia: salvo que recorramos a uma ficção científica, capaz de transformar os homens em zumbis, não podemos nem sequer imaginarmos uma modificação fundamental de nossa forma de vida. A demonstração transcendental em sentido fraco (...) é suficiente para fundamentar a pretensão de validade universalista – a saber, vinculante para todos os sujeitos capazes de falar e de agir – de um princípio moral concebido procedimentalmente. Se esse princípio pode ser fundamentado com base no conteúdo normativo de pressuposições faticamente não refutáveis fica explícito que não pode ter sentido colocá-lo em questão como tal, senão somente nestas ou naquelas interpretações. Para isso não precisamos de uma fundamentação última.⁴⁴¹

Habermas vai criticar também a introdução do princípio de complementação (C) na parte B da ética de Apel. A inserção deste, bem como de uma parte B para a ética, indicaria a tentativa de uma auto-superação reflexiva da ética na vertente apeliana. A seu juízo, a utilização desse princípio complementar, que torna a realização aproximativa das condições de aplicação de U em dever moral, parece romper com os limites de uma moral pensada em termos estritamente deontológicos. Isso também traz conseqüências que deveriam ser evitadas se os problemas vinculados pela teoria moral apeliana fossem tratados nas esferas da teoria política (ética política) e da teoria do direito.⁴⁴² O princípio complementar deveria, da mesma forma que o princípio (U), ter condições de ser deduzido de pressuposições não refutáveis do discurso, o que não é explicitado por Apel. Porém, a crítica de Habermas a tal princípio não se limita a esse aspecto. Ele argumenta que, se a pretensão com esse princípio for a de expressar um dever de tipo especial – dirigido a políticos que agem responsavelmente –, no sentido de agir sempre de acordo com normas válidas aplicadas corretamente, então ele é redundante, pois sua formulação seria a mesma de “Aja moralmente”.⁴⁴³

Para que o princípio complementar pudesse ser considerado como indicador de um dever específico, teria de ser tratado no nível distinto – como as demais normas – dos discursos de

⁴⁴¹ HABERMAS, J. AED, p.200; EDE, p.194-5.

⁴⁴² HABERMAS, J. AED, p.202; EDE, p.196.

⁴⁴³ HABERMAS, J. AED, p.202; EDE, p.196

fundamentação dos próprios implicados, mediante um teste de universalização. Isso significa que o princípio deveria ser examinado a partir dos “pressupostos da argumentação cujo cumprimento ele próprio afirma explicitamente”.⁴⁴⁴ Sua própria estrutura requereria, então, um agir paradoxal: “algo deve estar ordenado moralmente e, ao mesmo tempo, ser buscado conforme os critérios de uma racionalidade teleológica”.⁴⁴⁵ Por essa razão, Habermas não aceita a tentativa apeliana de ir além dos limites deontológicos da ética do discurso e defende que as questões de ética política se inscrevem numa classe de problemas de aplicação que são particularmente complexos e que devem ser tratados no âmbito da teoria do direito ou, mesmo, da teoria da sociedade.⁴⁴⁶ Ele mantém, pois, sua variante da ética discursiva dentro de um âmbito exclusivamente deontológico e defende que para dar conta dos problemas de aplicação deve-se recorrer ao âmbito jurídico e teórico-social.

A diferenciação apeliana entre parte A e parte B da ética comportaria ainda outro problema: ela padeceria de um equívoco desde o início. Ocorre que Apel considera a parte A como neutra em relação às conseqüências, contemplando estas apenas na parte B. Para Habermas, “dentro dos discursos morais o princípio de universalização requer que se ponderem as conseqüências da ação já na fundamentação das normas. E na aplicação das normas o princípio de adequação requer que se leve em conta todas as características relevantes da situação dada”.⁴⁴⁷ Agora, os discursos de aplicação da moral devem transformar-se em discursos de fundamentação e de aplicação do direito. Em geral, observa Habermas, “o problema da exigibilidade de uma ação moralmente ordenada só se coloca com a passagem da teoria moral à teoria do direito”.⁴⁴⁸ Nessa perspectiva, a observância universal das normas moralmente válidas somente pode ser assegurada mediante uma institucionalização jurídica.⁴⁴⁹ A questão da exigibilidade do

⁴⁴⁴ HABERMAS, J. AED, p.202; EDE, p.196-7.

⁴⁴⁵ HABERMAS, J. AED, p.202; EDE, p.197.

⁴⁴⁶ Afirma Habermas: “É patente que Apel deixa que a estrutura hierárquica de sua teoria o leve erroneamente a intervir ‘muito a partir de cima’ com um super-princípio em questões de ética política que não se colocam de modo algum no mesmo nível que a fundamentação do princípio moral. Atrás do solitário político que Apel tem *in mente* se esconde o rei filósofo que quer pôr ordem no mundo ou, em todo o caso, não o cidadão de uma comunidade democrática. Com efeito, nessas comunidades a formação política da vontade e, também, a práxis reformadora que produz conseqüências políticas, sempre se realizam já de antemão *dentro* das instituições de uma ordem de poder e social organizada juridicamente”. AED, p.203; EDE, p.197. Grifos de Habermas.

⁴⁴⁷ HABERMAS, J. AED, p.203; EDE, p.198.

⁴⁴⁸ HABERMAS, J. AED, p.204; EDE, p.198.

⁴⁴⁹ HABERMAS, J. AED, p.204; EDE, p.199. Habermas acrescenta, em relação ao direito, pelo menos dois aspectos inexistentes em Apel: primeiro, o direito é colocado ao lado da moral, complementando as dimensões ética, pragmática e moral da razão prática; segundo, o *a priori* da faticidade das condições para a aplicação da moral pós-

seguimento de normas morais por discursos de fundamentação e de aplicação requer o trânsito da moral para o direito, não a introdução de um princípio complementar.

A partir desse ponto, a concepção habermasiana acerca do vínculo entre moral e razão prática é desenvolvida com base em dois aspectos fundamentais: a) introduz uma teoria da razão prática dividida em ética, moral e pragmática. Em razão disso, a teoria discursiva da moral reconstruirá somente um âmbito parcial do campo maior da razão prática, não possuindo mais primazia dentro desta. A arquitetura apeliana incorreria no erro de manter essa pretensão; b) com a formulação da teoria discursiva do direito introduz um conceito de discurso moralmente neutro. Assim como a razão prático-moral não representa toda a razão prática, também os discursos morais não representam o conjunto da esfera do discurso. Esse conceito de razão prática traz um aspecto totalmente novo: a teoria discursiva do direito é colocada em condições de igualdade ao lado da teoria discursiva da moral formulada deontologicamente.

6.2 A reformulação habermasiana do conceito de razão prática

Em seu ensaio sobre o uso pragmático, ético e moral da razão prática (*Erläuterungen zur Diskursethik*, 1991), Habermas observa que a teoria do discurso se refere de maneira distinta a cada um de tais usos.⁴⁵⁰ A seu juízo, a ética clássica, assim como as teorias morais modernas, partem da pergunta “O que devo fazer?”, a qual o sujeito individual precisa colocar-se toda vez que se vê diante de uma situação a ser resolvida de modo prático. Esse dever mantém um “sentido não específico” enquanto não se determine mais claramente o problema em questão e o aspecto a partir do qual deve ser resolvido.⁴⁵¹ O uso da razão prática vai depender do tipo de pergunta colocada e, desse modo, a orientação da pergunta “O que devo fazer?” depende do campo a que essa se refere. Por conseguinte, em seu caráter pragmático buscam-se preceitos de ação técnicos ou estratégicos adequados para se alcançar um fim; no âmbito ético orienta-se a conselhos através de planos individuais orientados à vida boa; no campo moral, vincula-se a juízos e decisões boas para todos, ou seja, ao justo. Esses três âmbitos possuem uma lógica própria, o que faz com que em cada um deles sejam apresentadas razões distintas e discursos

convencional – Apel – constitui-se também numa espécie de *a priori* do direito. A transição para o direito busca dar conta do *a priori* da faticidade de uma maneira diferente daquela assumida pela vertente apeliana. Esse *a priori* é constituído em formato jurídico.

⁴⁵⁰ HABERMAS, J. AED, p.110; EDE, p.101.

⁴⁵¹ HABERMAS, J. AED, p.110; EDE, p.101.

específicos. Assim, o discurso pragmático articula-se mediante relações meio-fim, o discurso ético visa à identidade individual e coletiva e o discurso moral prima pela universalização. Da mesma maneira, a relação entre razão e vontade varia em cada discurso correspondente a cada um desses usos da razão.⁴⁵² Além disso, Habermas rejeita qualquer hierarquia entre os discursos uma vez que cada esfera discursiva, enquanto âmbito parcial da razão prática, é resultado das diferenciações das interações sociais.

Habermas denomina razão prática à faculdade de fundamentar os imperativos correspondentes às recomendações pragmáticas, aos conselhos clínicos ou aos mandamentos morais. Desse modo, esclarece ele, “conforme seja em cada caso a referência à ação, e o tipo de decisões que tenha que tomar, se modifica não apenas o sentido ilocucionário de ‘ter que’, ou do ‘dever’, senão também o *conceito de vontade* que em cada caso deve se deixar determinar por imperativos fundamentados racionalmente”.⁴⁵³ A esfera moral, por ser o âmbito de conciliação entre razão e vontade é, para Habermas, o âmbito da racionalidade no sentido mais próprio do termo. As esferas do pragmático, do ético e do moral culminam na autodeterminação moral. Porém, o âmbito da razão prática não pode ser limitado à dimensão moral como teria feito Kant e como o pretende ainda Apel. Kant teria confundido a vontade autônoma com a vontade onipotente, recorrendo a um mundo inteligível.⁴⁵⁴ Ocorre que a vontade só pode ser efetiva no mundo real se as boas razões tiverem força motivadora o suficiente para contrapor-se a outros fatores. O âmbito moral não consegue dar conta de tal tarefa sozinho.

Habermas extrai daí como conclusão que somente no domínio de uma teoria discursiva do direito e da política pode-se esperar uma resposta à pergunta acerca de se é lícito continuar ainda falando de razão prática no singular. Ocorre que a razão prática se desagregou nos distintos aspectos do “adequado para atingir um fim, do bom e do justo”.⁴⁵⁵ Uma vez que, dependendo do tipo das perguntas e respostas modifica-se também os conceitos de vontade, a unidade da razão prática não pode mais ser fundamentada de acordo com o modelo de Kant, acerca da “unidade da consciência transcendental na unidade da argumentação moral”, pois, continua Habermas, “não existe um meta-discurso ao qual pudéssemos retirarmo-nos para fundamentar a escolha entre

⁴⁵² HABERMAS, J. AED, p.119; EDE, p.110.

⁴⁵³ HABERMAS, J. AED, p.117-8; EDE, p.109.

⁴⁵⁴ HABERMAS, J. AED, p.118; EDE, p.110.

⁴⁵⁵ HABERMAS, J. AED, p.125; EDE, p.117.

distintas formas de argumentação”.⁴⁵⁶ A unidade da razão prática pode fazer-se valer de modo mais claro precisamente no âmbito “daquelas formas de comunicação e práticas civis nas quais as condições da formação coletiva racional da vontade tenham ganhado firmeza e consistência institucional”.⁴⁵⁷ Por conseguinte, é atribuído agora a uma teoria discursiva do direito e da política um papel proeminente no que se refere à unidade da razão prática.⁴⁵⁸

Com base em tais considerações, Habermas julga-se em condições de apontar para aquilo que, a seu ver, se constitui numa das suposições problemáticas da arquitetura teórica apeliana. Apel concederia uma posição de privilégio à ética do discurso dentro do âmbito da razão prática, de forma a equiparar razão prática e razão comunicativa.⁴⁵⁹ O conceito de razão comunicativa pode ser desenvolvido por meio de uma teoria da argumentação mediante uma análise das pretensões de validade e das condições de sua satisfação discursiva, bem como através da análise dos pressupostos universais da argumentação. Por esse meio é possível fundamentar também o princípio moral e esclarecer o que significa o ponto de vista moral.⁴⁶⁰ Esse aspecto se refere, no entanto, a um momento específico da razão comunicativa, sem se identificar com ela uma vez que o conteúdo desta é normativo apenas em sentido amplo. O agente encontra-se, nesse caso, sob o “ter que” de uma intimação transcendental fraca, o que significa que não se depara aqui com o “ter que” prescritivo de uma regra de ação. Habermas extrai dessa configuração dada agora ao conceito de razão comunicativa, que esta, diferentemente da razão prática, “não é per se uma fonte de normas para o agir correto”.⁴⁶¹ A razão comunicativa amplia-se abrangendo todo o conjunto das pretensões de validade, de modo a ultrapassar a esfera das questões prático-morais.

Em *Faktizität und Geltung* (1992), Habermas aprofunda essa sua divergência para com Apel na medida em que vai ainda mais longe que o proposto no ensaio sobre os usos da razão, dispondo-se a substituir ou, mais precisamente, a reformular o conceito de razão prática. No início dessa obra Habermas procede a uma espécie de balanço acerca dos desdobramentos do conceito de razão prática dentro da filosofia moderna, entendida como filosofia do sujeito. Tal balanço leva-o a explicitar o propósito de trilhar um caminho diferente, colocando o conceito de

⁴⁵⁶ HABERMAS, J. AED, p.125-6; EDE, p.117-8.

⁴⁵⁷ HABERMAS, J. AED, p.126; EDE, p.118.

⁴⁵⁸ É claro que Habermas aqui se mantém fiel a sua tese de que “a unidade da razão não pode ser percebida a não ser na multiplicidade de suas vozes”. HABERMAS, J. PPM, p.153; ND, p.155. Porém, seu foco agora volta-se para uma teoria discursiva do direito, ou seja, agora vozes que não ressoavam significativamente ganham grande importância. Tem-se uma unidade da razão prática na multiplicidade de seus discursos.

⁴⁵⁹ HABERMAS, J. AED, p.197; EDE, p.191.

⁴⁶⁰ HABERMAS, J. AED, p.197; EDE, p.191.

⁴⁶¹ HABERMAS, J. AED, p.197; EDE, p.191.

razão comunicativa no lugar até então ocupado pelo conceito de razão prática. O motivo principal para tal substituição decorre da constatação de que a filosofia moderna assumia o conceito de razão prática como faculdade subjetiva. Foi dessa maneira que ela concebeu a relação entre sociedade e racionalidade. Para Habermas, a filosofia moderna, ao trazer conceitos aristotélicos para dentro da filosofia do sujeito, desenraizou a razão prática, de modo que esta ficou desligada de seu vínculo com as formas de vida culturais. Esse desligamento possibilitou na modernidade que a razão prática fosse referida a duas perspectivas: a da felicidade individual e a da autonomia moral do indivíduo.⁴⁶²

No século XIX é acrescentada à concepção normativa de razão prática de Kant – que é para Habermas quem melhor representa a filosofia do sujeito – a dimensão da história. Hegel vai além de Kant ao postular que a realização da felicidade e da autonomia é construída não mais no plano do sujeito isolado, mas na esfera de um macrosujeito. Nessa perspectiva, a sociedade encontrará sua unidade no âmbito da “vida política e na organização do estado”.⁴⁶³ Entretanto, a filosofia do sujeito persiste mesmo assim, pois se trata, nesse caso, ainda da figura do sujeito, apenas que com suas dimensões ampliadas. A razão prática, enquanto faculdade subjetiva, subjaz à totalidade da vida social. O ponto de partida da filosofia prática moderna estará centrado, então, na idéia da pertença dos indivíduos à sociedade na forma de “membros a uma coletividade” ou na de partes pertencentes a um todo o qual se constitui mediante a ligação de suas partes.⁴⁶⁴ O problema está em que a complexificação das sociedades modernas teria tornado essa idéia insustentável.

Nessa espécie de diagnóstico da razão prática moderna Habermas reconhece que Marx já havia se convencido da necessidade de renunciar a uma concepção normativa de estado. Porém, mesmo em Marx permaneceriam vestígios da razão prática e da normatividade, preservados mediante o conceito de “uma sociedade que se administra democraticamente a si mesma, na qual o poder burocrático do estado deve fundir-se com a economia capitalista”.⁴⁶⁵ Luhmann, com sua teoria sistêmica, contrapõe-se às teorias normativas de Kant e Hegel e, mesmo, aos resquícios de razão prática que ainda permaneceriam em Marx. Na perspectiva de Luhmann, os problemas colocados pela modernidade não são mais compreendidos de modo finalista, mas funcionalista.

⁴⁶² HABERMAS, J. DD1, p.17; FG, p.15.

⁴⁶³ HABERMAS, J. DD1, p.17; FG, p.15.

⁴⁶⁴ HABERMAS, J. DD1, p.17; FG, p.15.

⁴⁶⁵ HABERMAS, J. DD1, p.18; FG, p.15-6.

Porém, desse modo, a razão prática fica eliminada e acaba substituída pela autopoiesis de sistemas orientados auto-referencialmente.⁴⁶⁶

Habermas pretende mostrar que a visão normativa de sociedade e de Estado presente nas teorias de Kant, Hegel e Marx, e sustentada pelo conceito de razão prática, vai perdendo sua força explicativa. Essa perda se dá sobretudo diante das questões apresentadas pela ética, pela política, pelo direito e pela teoria social. Agora, a razão prática não teria mais condições de fundamentar seus conteúdos numa teleologia da história, na constituição humana ou em tradições que lograram êxito. A figura da razão prática teria sido implodida pela filosofia do sujeito, o que significa que, em sua forma moderna, não é mais possível fundamentar seus conteúdos. A juízo de Habermas, o problema em relação à razão prática está no fato de ela ter sido abordada, até Hegel, somente mediante questionamentos normativos filtrados por uma filosofia da história, ou seja, teleologicamente. Em Kant, a razão prática estabelecerá um dever transcendental forte que indicaria concretamente como o sujeito deveria agir.⁴⁶⁷ Ela assumiria a função de ser fonte imediata do agir enquanto se constituiria em modelo para a ação. Isso ocorre mediante a forma de um mandamento moral, o imperativo categórico, o qual possui caráter deontológico. Para Habermas, renunciar ao conceito de razão prática é romper com o normativismo nele presente. Na sua opinião, a filosofia prática havia tomado suas questões fundamentais, tais como *O que devo fazer?* do cotidiano, mas sem nenhuma mediação, ou seja, “sem passar pelo filtro da objetivação social”.⁴⁶⁸ Se o conceito de razão for situado no *medium* lingüístico e se for aliviado de seu vínculo exclusivo com a moral, será possível dar-lhe novos contornos teóricos, o que significa, em termos habermasianos, situá-lo para além das limitações colocadas pela filosofia do sujeito.

Por ser uma faculdade subjetiva, a razão prática prescreveria aos atores o que eles deveriam fazer, de maneira que se constituiria numa fonte imediata de prescrição de regras para a ação. Habermas quer substituir tal conceito encetando agora um outro caminho.⁴⁶⁹ A seu juízo, a

⁴⁶⁶ HABERMAS, J. DD1, p.18; FG, p.16.

⁴⁶⁷ A crítica de Habermas toma como referência principal o modelo de Kant, onde a razão prática é legisladora na medida em que fornece ao indivíduo normas para o agir. A juízo de Habermas, por ser imediatamente legisladora, a razão prática kantiana submete a vontade de modo imediato. Esse caráter deontológico da razão prática requer, no caso do direito natural racional, que este assuma a forma de um mandamento moral. Caberia ao direito positivo, para poder obter legitimidade, remeter-se a tal mandamento. A esse respeito MOREIRA, L. *Fundamentação do direito em Habermas*. Belo Horizonte: Mandamentos; Fortlivros, 1999, p.160.

⁴⁶⁸ HABERMAS, J. DD1, p.26; FG, p.24.

⁴⁶⁹ HABERMAS, J. DD1, p.19; FG, p.17. No contexto de *Faktizität und Geltung* essa substituição tanto visa uma normatividade mediada para a razão comunicativa – seu caráter prescritivo decorre de um consenso estabelecido de

razão comunicativa é capaz, por estar livre desta base moral, de se abrir não apenas para discursos morais, mas também éticos e pragmáticos. Ao pressupor interações e formas de vida estruturadas, que têm como mediação a linguagem, ela não se constituiria mais numa faculdade subjetiva. À razão comunicativa é atribuído um conteúdo normativo fraco na medida em que apenas prescreve que os sujeitos que buscam alcançar um entendimento mútuo devem levar adiante certas idealizações. Nesse sentido, a única “prescrição” residiria em obrigá-los a assumir um compromisso com pressupostos pragmáticos contrafactuais que visam ao entendimento mútuo. Ademais, sua ligação com a prática social é indireta uma vez que não indica aos atores como eles devem agir. Como seu papel não é mais o de fornecer a prescrição para uma regra de ação, são os próprios atores que têm de estabelecer que condutas podem ser válidas ou não. A transposição dos conceitos fundamentais da razão prática para a racionalidade comunicativa não precisa dispensar os questionamentos e as soluções desenvolvidas na trajetória desta última, no entanto, têm de passar por mediação. O *medium* para tal será o da linguagem, e é por isso que o seu conteúdo normativo se restringe a que quem atua comunicativamente vê-se obrigado a recorrer a pressupostos pragmáticos contrafactuais.⁴⁷⁰ Se a razão comunicativa pode continuar de alguma forma a ser denominada de razão prática, terá de sê-lo de forma mediata, não mais imediata, prescritiva; ela será destituída da força normativo-moral que possuía para orientar diretamente a ação.

Habermas preocupa-se, então, em mostrar com mais precisão como o conceito de razão comunicativa distingue-se do conceito de razão prática. Em primeiro lugar, ela não se vincula a nenhum ator individual nem, muito menos, a macrossujeito político algum. Ao contrário, o que a possibilita é o *medium* lingüístico, mecanismo mediante o qual as interações tornam-se possíveis e as formas de vida se estruturam.⁴⁷¹ Além disso, a razão comunicativa não é mais uma capacidade subjetiva em condições de prescrever aos atores o que eles devem fazer. Ela não se constitui mais numa fonte de normas para o agir. O ator é obrigado a empreender idealizações, como ao levantar pretensões de validade e, ao fazer isso, defronta-se não mais com o “‘ter que’ prescritivo”, próprio de uma regra de ação, mas com o “‘ter que’ de uma coerção transcendental

forma discursiva – quanto à formulação de um princípio do discurso neutro em relação à moral e ao direito e, pois, ao estabelecimento da moral e do direito como co-originários, diferentemente da posição de Kant.

⁴⁷⁰ HABERMAS, J. DD1, p.20; FG, p.18.

⁴⁷¹ HABERMAS, J. DD1, p.20; FG, p.17-8.

fraca”.⁴⁷² Este último não se refere exclusivamente a uma norma de ação, mas pode derivar da “validez deontológica de um mandamento moral, da validade axiológica de uma constelação de valores preferidos” ou da “eficácia empírica de uma regra técnica”.⁴⁷³ Portanto, o “ter que” de uma coerção transcendental fraca não vem carregado moralmente.

A razão comunicativa limita-se a possibilitar uma orientação baseada em pretensões de validade sem fornecer qualquer tipo de orientação concreta para tarefas práticas; ela vai além do âmbito exclusivamente prático, significando que a normatividade em sentido moral não coincide mais, necessariamente, com a racionalidade comunicativa como tal e que normatividade e racionalidade não são capazes de fazer a transposição direta das idéias morais para o agir. A razão comunicativa permanece aquém de uma razão prática prescritiva. Ela não é *informativa* nem *imediatamente prática* e refere-se unicamente às intelecções e asserções que devem ser criticáveis e estar sempre abertas a esclarecimentos argumentativos.⁴⁷⁴ A localização do conceito de razão comunicativa na esfera de uma teoria reconstrutiva da sociedade conduz a que o conceito tradicional de razão prática venha a adquirir um ‘novo valor heurístico’, de maneira que não funcione mais “como orientação direta para uma teoria normativa do direito e da moral”.⁴⁷⁵

Em razão dos limites identificados no conceito moderno de razão prática e amparado na nova perspectiva da teoria do discurso, Habermas coloca o direito como elemento central para a solução do problema da integração social em sociedades complexas. Nessas, a fundamentação torna-se fraca uma vez que depende do solo frágil das pretensões de validade. A seu juízo, a moral não consegue dar conta do problema da integração social em tais sociedades.⁴⁷⁶ A passagem da sociedade tradicional para a sociedade moderna provoca uma modificação significativa na relação entre moral e direito. Com tal passagem, essas duas esferas diferenciam-se do *ethos* da sociedade tradicional, onde estavam entrelaçadas entre si.⁴⁷⁷ Ali o direito e a moral, por se apresentarem como saberes culturais entrelaçados com a personalidade e as instituições, estavam

⁴⁷² HABERMAS, J. DD1, p.20; FG, p.18.

⁴⁷³ HABERMAS, J. DD1, p.20; FG, p.18.

⁴⁷⁴ HABERMAS, J. DD1, p.21; FG, p.19.

⁴⁷⁵ HABERMAS, J. DD1, p.21; FG, p.19.

⁴⁷⁶ O direito opera agora como uma espécie de *correia de transmissão* capaz de transportar, de “forma abstrata, porém impositiva, as estruturas de reconhecimento recíproco existentes entre conhecidos e em contextos concretos do agir comunicativo, para o nível das interações anônimas entre estranhos, mediadas pelo sistema”. HABERMAS, J. DD2, p.308; FG, p.62-3. Agora a solidariedade, a terceira fonte de integração social, surge do direito de maneira indireta, pois este possui condições de garantir, mediante a “estabilização de expectativas de comportamento, relações simétricas de reconhecimento recíproco entre titulares abstratos de direitos subjetivos”. DD2, p.308-9 – posfácio; FG, p.663.

⁴⁷⁷ HABERMAS, DD1, p.141; FG, p.137.

em condições de motivar a passagem dos sujeitos à ação. Agora, a moral se mantém como uma forma de saber cultural, mas sem a força suficiente para exigir dos sujeitos tal passagem. O direito, diferentemente, adquire obrigatoriedade também no nível institucional, de modo a se estruturar como capaz de coordenar a ação mediante seu poder de coerção.⁴⁷⁸

Nas sociedades arcaicas o problema da integração social era solucionado mediante a dimensão da autoridade do sagrado ou pela autoridade do costume. Por não haver mais esse recurso e por restar agora como única autoridade possível a força do melhor argumento, há que se considerar sempre o risco do dissenso.⁴⁷⁹ Em função das pretensões de validade, que podem ser resgatadas discursivamente, há agora uma normatividade mediada. Assim, na perspectiva de uma teoria da sociedade, o direito desempenha o papel de preencher funções de integração social, assumindo a garantia pelas perdas que ocorrem na integração social.⁴⁸⁰ A categoria do direito, baseada no princípio do discurso, é colocada no centro da problemática da integração social, uma vez que uma moral pós-tradicional orientada por princípios dependerá de uma complementação do direito positivo. Essa complementação será desenvolvida no marco da teoria do agir comunicativo, que terá de dar conta do problema fundamental que é “explicar a possibilidade de reprodução da sociedade num solo tão frágil como é o das pretensões de validade transcendentis”.⁴⁸¹ O *medium* do direito, por meio do direito positivo, apresenta-se como um candidato para tal explicação, a qual pode ser levada adiante na medida em que as normas do direito tornam possível comunidades artificiais enquanto “associações de membros livres e iguais, cuja coesão resulta simultaneamente da ameaça de sanções externas e da suposição de um acordo racionalmente motivado”.⁴⁸²

6.3 O princípio do discurso neutro em relação à moral e ao direito

Um dos aspectos centrais da nova orientação imprimida por Habermas ao conceito de razão prática, ao substituí-lo pelo de razão comunicativa, está na postulação de um princípio do discurso neutro em relação à moral e ao direito, o qual decorre de um conceito de razão destituído

⁴⁷⁸ HABERMAS, DD1, p.141; FG, p.137.

⁴⁷⁹ HABERMAS, DD1, p.42ss; FG, p.39ss.

⁴⁸⁰ HABERMAS, J. DD2, p.308 – posfácio; FG, p.662.

⁴⁸¹ HABERMAS, J. DD1, p.25; FG, p.23.

⁴⁸² HABERMAS, J. DD1, p.25; FG, p.23.

de sua base moral e, pois, aberto para diferentes tipos de discursos.⁴⁸³ O princípio geral do discurso é entendido, agora, como conceito supremo de toda a teoria da razão prática, ramificando-se num princípio moral e num princípio do direito. Direito e moral são compreendidos como igualmente originários, da mesma forma que os discursos de sua reconstrução e de sua fundamentação. O princípio moral agora é tomado como um princípio que se refere a um determinado tipo de problemas da razão prática. Ele constitui-se somente como princípio dos discursos prático-morais, não mais como princípio de uma mediação estabelecida *a priori* entre o direito e a moral; por conseguinte, tem de limitar-se apenas aos discursos desenvolvidos mediante argumentos morais.⁴⁸⁴ Habermas confere agora ao direito e à moral uma participação comum na razão prática: enquanto sistemas normativos que são, desenvolvem juízos e argumentos práticos sustentados pelo princípio do discurso, uma espécie de tronco comum a ambos.

O *parcimonioso* princípio do discurso habermasiano possui um conteúdo normativo-prático que possibilita a avaliação imparcial de normas de ação em geral, porém não pode coincidir de forma exata com o princípio moral, dado que a maneira como se explicita enquanto princípio moral é diferente da maneira como se apresenta no princípio da democracia.⁴⁸⁵ O princípio do discurso não esgota o conteúdo do princípio (U) e “se encontra num nível de abstração o qual, apesar desse conteúdo moral, *ainda é neutro* em relação ao direito e à moral”.⁴⁸⁶

⁴⁸³ O direito passa a assumir um enfoque diferente daquele apresentado na *Teoria da ação comunicativa* (1981). Habermas não fala mais em juridificação do mundo da vida, mas atribui-lhe agora a função de ‘dobradiça’ entre sistema e mundo da vida. HABERMAS, J. DD1, p.82; FG, p.77-8. Nobre observa que, “se, no quadro da *Teoria da ação comunicativa*, o modelo da sociedade em dois níveis era pensado segundo a metáfora do ‘sitramento’, a relação entre sistema e mundo da vida será pensada, no quadro de *Direito e democracia*, segundo a metáfora das ‘eclusas’”. NOBRE, M. Habermas e a teoria crítica da sociedade: sobre o sentido da introdução da categoria do direito no quadro da *Teoria da ação comunicativa*. In: OLIVEIRA, N. F. e SOUZA, D. G. (Org.) *Justiça e política: homenagem a Otfried Höffe*. Porto Alegre: Edipucrs, 2003, p.389. A razão para tal mudança estaria em que “o modelo anterior do ‘sitramento’ era ‘por demais derrotista’” Idem, p.389.

⁴⁸⁴ HABERMAS, J. DD2, p.322 – posfácio; FG, p.676-7. Isso indica uma mudança de posição de Habermas em *Fakzität und Geltung* (1992) em relação a *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln* (1983). Habermas observa que neste último a distinção entre princípio (U) e princípio (D) não estava suficientemente clara: “Nas minhas pesquisas sobre ética do discurso, publicadas até o momento, não há uma distinção satisfatória entre princípio moral e princípio do discurso”. DD1, p.143; FG, p.140. À luz das novas especificações operadas na teoria do discurso, no entanto, não se trata apenas de tornar a distinção entre tais princípios mais clara, mas de modificações significativas na relação entre eles. Um problema daí decorrente será, como vai apontar Apel, o de como se fará a passagem de (D) para (U). A esse respeito APEL, K.-O. DED, p.248-9; AUF, p.771.

⁴⁸⁵ HABERMAS, J. DD2, p.321 – posfácio; FG, p.676.

⁴⁸⁶ HABERMAS, J. DD1, p.142; FG, p.138. Também DD2, p.321 – posfácio; FG, p.676. Como observa Araújo, o modelo procedimental da teoria discursiva advém da justificação do Estado democrático de direito, onde direitos humanos e soberania popular exercem papéis distintos, mas complementares entre si. Desse modo, para poder defender a relação interna entre democracia e Estado constitucional Habermas tem de “introduzir um princípio de

Ele refere-se a normas de ação em geral, não apenas a normas morais. Esse princípio do discurso, neutro em relação ao direito e à moral, é formulado da seguinte maneira: “D: São válidas as normas de ação às quais todos os possíveis atingidos poderiam dar o seu assentimento, na qualidade de participantes de discursos racionais”.⁴⁸⁷

Habermas detalha, então, a definição de seu princípio. A *validade* remete às normas de ação e a proposições normativas gerais. Pretende-se, desse modo, assegurar que as diferentes pretensões de validez possam ser satisfeitas discursivamente. A validade refere-se à razão comunicativa, prescritiva apenas indiretamente, distinta, pois, da razão prática pensada nos moldes kantianos. Validade, aqui, não possui especificamente um sentido moral, nem jurídico. Agora, o princípio do discurso (D) vincula-se à possibilidade de vários tipos de fundamentação conforme o respectivo tipo de discurso desenvolvido. O princípio (D) refere-se a discursos racionais em geral, não apenas a discursos práticos, nem exclusivamente à moral. Dessa forma, os discursos visam à tomada de decisões racionalmente motivadas a partir da resolução discursiva das pretensões de validez e podem vincular justificações de cunho moral, ético e pragmático. Por *normas de ação* Habermas compreende “expectativas de comportamento generalizadas temporal, social e objetivamente”.⁴⁸⁸ *Atingidos*, ou possíveis atingidos, são todos os que “os interesses serão afetados pelas prováveis consequências provocadas pela regulamentação de uma prática geral através de normas”.⁴⁸⁹ Por *discurso racional* Habermas define “toda tentativa de entendimento sobre pretensões de validade problemáticas, na medida em que ele se realiza sob condições da comunicação que permitem o movimento livre de temas e contribuições, informações e argumentos no interior de um espaço público constituído através de obrigações ilocucionárias”.⁴⁹⁰ De maneira indireta, a expressão discurso racional pode referir-se também a negociações, sobretudo na medida em que estas são reguladas mediante procedimentos fundamentados discursivamente.⁴⁹¹ Cada um dos aspectos apresentados em (D) precisa ser entendido num sentido não específico. A juízo de Habermas, o sentido de tais aspectos deverá ser precisado e diferenciado nos respectivos contextos morais e jurídicos.

validação imparcial de normas, conceitualmente anterior à própria distinção entre moral e direito”. ARAÚJO, L. B. L. Moral, direito e política: sobre a teoria do discurso de Habermas. In: OLIVEIRA, M. A.; AGUIAR, O. A.; SILVA SAHD, L. F. N. A. *Filosofia política contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2003, p.230.

⁴⁸⁷ HABERMAS, J. DD1, p.142; FG, p.138.

⁴⁸⁸ HABERMAS, J. DD1, p.142; FG, p.138.

⁴⁸⁹ HABERMAS, J. DD2, p.142; FG, p.138.

⁴⁹⁰ HABERMAS, J. DD1, p.142; FG, p.138-9. Grifo de Habermas.

⁴⁹¹ HABERMAS, J. DD1, p.142; FG, p.139.

O princípio (D) é *neutro*, porque refere-se a normas de ação em geral, não apenas a normas morais. Habermas especifica que ele é neutro *em relação* à moral e ao direito. É *abstrato*, em razão de apenas explicitar o ponto a partir de onde é possível fundamentar normas de ação de maneira imparcial: “Ele se encontra num nível de abstração, o qual, apesar desse conteúdo moral, ainda é neutro e em relação ao direito e à moral, pois ele se refere às normas de ação em geral”.⁴⁹² É um princípio sem conteúdo em razão de que os argumentos a serem utilizados na fundamentação de normas de ação só podem ser determinados na discussão, não previamente a essa. É procedimental por exigir que as formas de vida estruturadas comunicativamente busquem, entre outros aspectos, o reconhecimento mútuo e a simetria entre os participantes dos discursos. Seu caráter normativo reside na exigência de que as questões práticas possam ser julgadas imparcialmente e decididas de modo racional. Porém, mesmo assim é neutro em relação à moral e ao direito; é normativo-prático, não normativo-moral. Ele se atém a indicar que é possível fundamentar imparcialmente normas de ação em geral. Habermas toma o cuidado de observar que tal princípio possui um conteúdo normativo apenas na medida em que ajuda a explicitar o *sentido da imparcialidade* em juízos práticos. Esse sentido da imparcialidade, explicitado mediante a especificação de (D) como princípio moral (U) ou como princípio da democracia (Pd), torna-se possível mediante a introdução dos diferentes usos da razão prática.

Habermas diferencia o princípio discursivo do direito – princípio da democracia – do princípio discursivo da moral – princípio de universalização (U). Tais princípios vão reger, respectivamente, normas do direito e da moral. O princípio moral “resulta de uma especificação do princípio geral do discurso para normas de ação que só podem ser justificadas sob o ponto de vista da consideração simétrica dos interesses”.⁴⁹³ O princípio (U) serve para justificar normas morais válidas enquanto deriva de (D) mediante um discurso especificamente moral. O princípio (U) é deduzido do princípio do discurso (D).⁴⁹⁴ Com a diferenciação do princípio do discurso em relação ao princípio moral (e ao princípio da democracia), não há mais um primado lógico da moral deontológica do discurso em relação aos outros âmbitos da razão prática. O tipo de

⁴⁹² HABERMAS, J. DD 1, p.142; FG, p.138

⁴⁹³ HABERMAS, J. DD1, p.143; FG, p.139. O princípio (U) foi formulado da seguinte maneira em 1983: “Só é imparcial o ponto de vista a partir do qual são passíveis de universalização exatamente aquelas normas que, por encarnarem manifestamente um interesse comum a todos os concernidos, merecem assentimento intersubjetivo”. HABERMAS, J. CMA, p.86; M&H, p.75. (U), enquanto princípio de universalização, requer que toda pretensão de validade levantada em relação à ação seja passível de ser aceita por todos os concernidos. Em *Die Einbeziehung des Anderen* (1996) Habermas observa que “(U) operacionaliza um princípio discursivo mais abrangente, primeiramente com vista a um questionamento em especial, qual seja, o de ordem moral”. HABERMAS, J. IO, p.60; EA, p.64.

⁴⁹⁴ HABERMAS, J. DD2, p.321 – posfácio; FG, p.676.

argumento a ser utilizado nos discursos resulta da lógica própria do *respectivo questionamento*, esclarece Habermas, o que indica uma vez mais para a ausência de primazia da moral dentro do âmbito da razão prática. Nesse sentido, há que se distinguir entre questionamentos morais, ético-políticos e negociações de compromissos. Os discursos morais ficam especializados num único tipo de argumentos e as normas morais possuem um modo específico de validade deontológica. As normas do direito, diferentemente, possuem sua legitimidade baseada em um amplo conjunto de argumentos, dentre os quais os de tipo moral.⁴⁹⁵ Ocorre que uma moral pós-convencional não pode mais depender de um substrato de estruturas da personalidade, sob o risco de ter sua eficácia limitada. Ela tem de atingir os motivos dos agentes pelo caminho da institucionalização de um sistema jurídico.⁴⁹⁶

Ao princípio do discurso é atribuído uma função modesta. Ele tem como ponto de partida a idéia de que o princípio se funda “nas condições simétricas de reconhecimento de formas de vida estruturadas comunicativamente” e por isso limita-se apenas a explicar o ponto de vista mediante o qual se pode “*fundamentar imparcialmente* normas de ação”.⁴⁹⁷ O princípio do discurso já pressupõe que as questões práticas de modo geral, não apenas as morais, possuem tanto a capacidade de serem julgadas imparcialmente como de serem decididas racionalmente. A fundamentação de tal pressuposição deve ser feita mediante uma teoria da argumentação, a qual distingue diferentes tipos de discursos. Essa distinção depende sempre da lógica do respectivo questionamento e do tipo correspondente de argumentos.⁴⁹⁸ Assim, para cada tipo de discurso é preciso ver que regras possibilitam respostas a problemas pragmáticos, éticos e morais. São tais regras que operacionalizam o princípio do discurso. No âmbito especificamente moral, (D) assume a forma de um princípio de universalização (U) – em discursos de fundamentação – ou a forma de um princípio de adequação – em discursos de aplicação.⁴⁹⁹

Ao ser especificado conforme as normas de ação a que se refere, (D) permite a dedução de dois princípios em relação aos discursos práticos: o princípio moral (U) e o princípio da democracia (Pd). Tais princípios aparecem como desdobramentos específicos do princípio do discurso. O princípio moral (U) refere-se a normas de ação que somente podem ser justificadas levando-se em conta o interesse de todos os concernidos de forma simétrica. É dessa maneira que

⁴⁹⁵ HABERMAS, J. DD2, p.322 – posfácio; FG, p.677.

⁴⁹⁶ HABERMAS, J. DD1, p.149-150; FG, p.146. Vide também DD 1, p.23; FG, p.21.

⁴⁹⁷ HABERMAS, J. DD1, p.143; FG, p.140.

⁴⁹⁸ HABERMAS, J. DD1, p.144; FG, p.140.

⁴⁹⁹ Esse problema será tratado no próximo capítulo deste trabalho.

ele se constitui em critério para o funcionamento do processo argumentativo. Ao assumir a forma de um princípio de universalização e por ser regulador dos argumentos para a decisão racional de questões morais, o princípio moral exerce a função de regra de argumentação.⁵⁰⁰ Por meio dessa regra é possível avaliar se um interesse determinado pode ser justificado universalmente ou não. O princípio (U) funciona no âmbito interno do jogo argumentativo na medida em que regula que razões podem ser levantadas para justificar os interesses nelas presentes.

Se a modernidade desloca as questões morais para o âmbito privado, Habermas busca não reduzi-las à responsabilidade pessoal. A seu juízo, na ótica da teoria do discurso, o princípio moral terá de ultrapassar os limites históricos que foram delineados entre os domínios vitais públicos e privados. A teoria do discurso, então, tem de levar a sério o sentido universalista que possui a validade das regras morais. Agora, é exigido que “a assunção ideal de papéis (...) seja transportada para uma prática pública, realizada em comum por todos”.⁵⁰¹ O princípio moral busca ultrapassar a distinção entre público e privado e, por essa razão, os discursos sobre questões morais e os discursos sobre questões de justiça não se diferenciam, o que significa que questões acerca da responsabilidade pessoal – provindas das relações sociais – e questões referentes à justiça – vinculadas aos âmbitos de ação institucionais, provindas da relação entre direito e política – não mais se distinguem. Na opinião de Habermas, a moral, nas sociedades complexas, só consegue obter efetividade mediante sua tradução para o código do direito.⁵⁰²

O princípio da democracia (Pd), por sua vez, será formulado da seguinte maneira por Habermas: “Somente podem pretender validade legítima as leis jurídicas capazes de encontrar o assentimento de todos os parceiros do direito, num processo jurídico de normatização

⁵⁰⁰ HABERMAS, J. DD1, p.144; FG, p.140.

⁵⁰¹ HABERMAS, J. DD1, p.145; FG, p.141. A esse respeito também posfácio, DD2, p.324; FG, p.679.

⁵⁰² HABERMAS, J. DD1, p.145; FG, p.141. A esse ponto se volta a crítica de Albrecht Wellmer. Para este, a ética do discurso habermasiana acaba equiparando a moral com a moral civil e acaba reduzindo-a à esfera da justiça (o bom e o útil são deslocados para a esfera da ética e da pragmática, respectivamente). O risco efetivo no qual Habermas incorre, na ótica de Wellmer, é o de identificar os problemas da moral com os do direito ou, mesmo, de absorver os primeiros nestes últimos. O entrelaçamento do direito e da moral mediante o conceito de retitude normativa em (U) somente seria obtido ao preço da assimilação conceitual dos problemas morais aos jurídicos: “No postulado (U) se ‘mesclam’ de maneira confusa um princípio moral universalista com um princípio democrático de legitimidade, obtendo-se ao final que tal postulado não resulta convincente *nem* como princípio moral, *nem* como princípio de legitimidade”. WELLMER, A. *Ética y dialogo*: Elementos de juicio moral en Kant y en la ética del discurso. Barcelona: Anthropos; México: Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa, 1994, p.81. Nesse sentido, a ética do discurso ficaria aquém de Kant, pois tais problemas já teriam sido suficientemente distinguidos por este. Para Wellmer, Kant conseguiu, mediante seu princípio moral, traçar um limite decisivo entre o campo da ação correta moralmente e o da justiça das normas. A ética do discurso habermasiana, por sua vez, não teria alcançado um refinamento semelhante no que diz respeito à diferenciação dos respectivos problemas. WELLMER, A. Op. Cit., p.40. A esse respeito também p.135ss.

discursiva”.⁵⁰³ Tal princípio não se encontra no mesmo nível que o princípio moral em razão de que ele explicita “o sentido performativo da prática de autodeterminação de membros do direito que se reconhecem mutuamente como membros iguais e livres de uma associação estabelecida livremente”.⁵⁰⁴ Diferentemente do princípio moral, que funciona como regra de argumentação para a decisão racional de questões morais, o princípio da democracia pressupõe a possibilidade da decisão racional de questões práticas ou de fundamentações a ocorrerem em “discursos (e negociações reguladas pelo procedimento), das quais depende a legitimidade das leis”.⁵⁰⁵ Ele se aplica às normas de ação que surgem na forma do direito.

O princípio da democracia abre espaço a vários tipos de discursos – os quais auxiliam a moldar as normas jurídicas – e, por isso, tais normas podem ser justificadas por razões pragmáticas, ético-políticas e morais, e também na esfera das negociações. O princípio da democracia resulta, portanto, a juízo de Habermas, de “uma especificação correspondente para tais normas de ação que surgem na forma do direito e que podem ser justificadas com o auxílio de argumentos pragmáticos, ético-políticos e morais – e não apenas com o auxílio de argumentos morais”.⁵⁰⁶ A forma das normas é jurídica, mas a justificação delas se dá por diferentes tipos de argumentos. O princípio da democracia limita-se a afirmar como a formação política racional da opinião e da vontade é possível. A diferença está em que, o princípio moral serve exclusivamente à formação do juízo, por funcionar como regra de argumentação, ao passo que o princípio da democracia passa a estruturar “não apenas o saber, mas também a prática dos cidadãos”.⁵⁰⁷ Desse modo, no princípio da democracia há uma mudança de perspectiva relativamente ao princípio moral, a qual se dá em relação ao ponto de vista dos participantes. Enquanto sujeitos de direito, os participantes possuem condições de se autodeterminar e de construir uma associação.

⁵⁰³ HABERMAS, J. DD1, p.145; FG, p.141.

⁵⁰⁴ HABERMAS, J. DD1, p.145; FG, p.141. O princípio da democracia “muda a perspectiva dos membros da ‘humanidade’ para membros livres e iguais, associados, que se reconhecem mutuamente como sujeitos de direito, ao mesmo tempo autores e destinatários da ordem jurídica por eles instituída” REPOLÊS, M. F. S. *Habermas e a desobediência civil*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2003, p.101. Isso possibilita a Habermas reinterpretar também o conceito de autonomia. Ele será vinculado ao princípio da democracia e à forma do direito.

⁵⁰⁵ HABERMAS, J. DD1, p.145; FG, p.142.

⁵⁰⁶ HABERMAS, J. DD1, p.143; FG, p.139.

⁵⁰⁷ HABERMAS, J. DD2, p.322 – posfácio; FG, p.677.

6.4 Co-originariedade e complementariedade entre moral e direito

O modo encontrado por Habermas para desfazer a dependência do direito em relação à moral, presente na filosofia moderna, é situá-los como co-originários e complementares. A co-originariedade entre moral e direito é colocada em termos de teoria do discurso e decorre da decomposição da eticidade substancial.⁵⁰⁸ Habermas parte da constatação de que, para Kant e os modernos, o princípio da democracia está subordinado ao princípio da moralidade. O direito constituir-se-ia numa espécie de discurso especial da moral e, por conseguinte, estaria hierarquicamente subordinado a ela.⁵⁰⁹ A moral, agora, não se constitui mais em esfera legisladora para o direito, o que significa que não dispõe de condições para fornecer o fundamento normativo para este.⁵¹⁰ Desse modo, moral e direito passam a ser entendidos como co-originários. Se o princípio do discurso está na base tanto de um quanto de outro, não é mais possível haver subordinação alguma do direito à moral. Trata-se, mesmo que direito e moral possuam o princípio do discurso como referência comum, de esferas normativas distintas. Com o processo de racionalização moderno, o direito se constitui como instituição neutra; portanto, não mais dependente da moral. Na ótica da teoria do discurso, o direito não terá o papel de mediar moral e democracia, mas será tensão permanente entre facticidade e validade.⁵¹¹ Isso se deve ao fato de o direito moderno ser, simultaneamente, um sistema de saber e um sistema de ação. Por se constituir, ao mesmo tempo, como um componente importante do sistema de instituições sociais, o direito positivo, diferentemente da moral, não representa apenas uma forma de saber cultural.⁵¹²

Direito e moral não podem mais manter uma relação de subordinação, pois, além de co-originários mediante um princípio do discurso, estabelecem uma relação de complementação,

⁵⁰⁸ HABERMAS, J. DD1, p.115; FG, p.111.

⁵⁰⁹ HABERMAS, J. NRI, p.176-7; DnR, p.123.

⁵¹⁰ A teoria do discurso não vai fundamentar o direito na moral, mas a partir do próprio direito. A legitimidade do direito positivo não vai mais derivar de um direito moral, que se apresenta como superior, mas pode obtê-la mediante um processo racional de formação da opinião e da vontade. DD2, p.319 – posfácio; FG, p.674. Afirma Habermas: “Enquanto a argumentação *moral* continuar servindo como padrão para o discurso constituinte, a ruptura com a tradição do direito racional não será, evidentemente, completa. Pois a autonomia dos cidadãos coincidirá com a vontade livre de pessoas morais, como em Kant, e a moral ou o direito natural continuarão formando o núcleo do direito positivo”. DD2, p.309 – posfácio; FG, p.663. Grifo de Habermas. Sobre a legitimação do direito ver também DD2, p.310; FG, p.664 – posfácio.

⁵¹¹ A tensão entre facticidade e validade é explicitada em razão do direito positivo moderno apresentar-se como candidato para solucionar o problema da reprodução da sociedade. DD1, p.25; FG, p.23. O direito torna possível comunidades artificiais – membros livres e iguais associados – que obtêm coesão mediante dois aspectos: o das sanções externas e o de um acordo motivado racionalmente. A tensão é gerada em razão desses dois aspectos, ou seja, entre seu caráter coativo e sua pretensão de legitimidade, que são simultâneos.

⁵¹² HABERMAS, J. DD1, p.110-111; FG, p.106.

uma vez que possuem uma participação comum na esfera da razão prática.⁵¹³ Como sistemas normativos que são, desenvolvem juízos e argumentos baseados no princípio do discurso. O direito formal e a moral pós-convencional precisam complementar-se, entre outras razões, para poderem dar conta do espaço deixado pela dissolução da eticidade tradicional. Ocorre que, num contexto pós-metafísico, tanto as regras morais como as jurídicas diferenciam-se da eticidade tradicional, apresentando-se como dois tipos de normas de ação diferenciados entre si e que surgem lado a lado, completando-se.⁵¹⁴ Moral e direito são co-originários por se originarem concomitantemente a partir de um mesmo princípio do discurso. Por terem origem num mesmo princípio, neutro em relação a eles, não é mais possível a subordinação de um ao outro. A relação genética entre moral e direito não é mais de dependência, mas de simultaneidade.

Além de co-originários, moral e direito são complementares, e essa complementariedade se dá em relação ao modo de proceder de ambos. Tal relação de complementação recíproca entre a moral autônoma e o direito positivo é explicitada mediante três argumentos: o sociológico, o da diferenciação e o da forma.

Do ponto de vista sociológico, moral e direito passam por um processo simultâneo de diferenciação relativamente ao *ethos* da sociedade global, onde o direito tradicional e a ética da lei ainda se encontravam entrelaçados.⁵¹⁵ No âmbito do saber cultural, as questões jurídicas se separam das questões morais e éticas e, no âmbito institucional, o direito positivo separa-se dos usos e costumes, os quais agora se limitam a simples convenções.⁵¹⁶ Embora as questões morais e jurídicas se refiram aos mesmos problemas, fazem-no sob ângulos distintos. Mesmo possuindo aspectos em comum, existe uma distinção *prima facie* entre a moral e o direito. Ocorre que, se a moral pós-tradicional se constitui apenas numa forma do saber cultural, o direito possui obrigatoriedade não apenas no nível cultural, mas também no nível institucional. Isso leva a que o

⁵¹³ A posição de Habermas aqui (1992) não é a mesma daquela apresentada nas Tanner Lectures (1986). A relação de complementação entre moral e direito não é mais entendida da mesma forma como fora desenvolvida lá alguns anos antes. Vide DD1, p.10; FG, p.10. Agora, ela é mais complexa e a ênfase maior é dada ao aspecto da co-originariedade. Nas Tanner Lectures a racionalidade jurídica estava vinculada diretamente à racionalidade em seu sentido prático-moral. HABERMAS, J. DD2, p.193ss; FG, p.542ss. Nelas, a moral estava encarregada de fornecer o critério de validade que perpassava a esfera do direito, designava o grau de sua legitimidade e colocava-se como hierarquicamente superior. MOREIRA, L. Op. cit., p.171. Nas Tanner Lectures Habermas posicionava-se ainda dentro dos moldes da tradição moderna da razão prática ao enfocar a relação entre moral e direito. Portanto, ao tratar da questão da origem, a moral assumia primazia em relação ao direito. Isso ficava explícito na tese de que “a legalidade tem que extrair sua legitimidade de uma racionalidade procedimental com teor moral”. HABERMAS, J. DD2, p.194; FG, p.542. O prefácio de *Faktizität und Geltung* faz uma autocrítica explícita a essa posição anterior.

⁵¹⁴ HABERMAS, J. DD1, p.139; FG, p.135. Também HABERMAS, J. NRI, p.175; DnR, p.122.

⁵¹⁵ HABERMAS, J. DD1, p.141; FG, p.137.

⁵¹⁶ HABERMAS, J. DD1, p.141; FG, p.137.

direito não seja “apenas um sistema de símbolos, mas também um sistema de ação”.⁵¹⁷ Como na modernidade a exigência de uma fundamentação pós-convencional vai substituir a eticidade substancial, a moral secularizada passa a ser entendida como um saber ao lado de outros saberes.

A juízo de Habermas, a moral assume, então, o caráter de um procedimento argumentativo. Ao se desligar da tradição, ela exerce a função de um procedimento universal que se ocupa com a constituição interna de um jogo de argumentação determinado. Por se restringir a uma forma de saber cultural, não realiza obrigatoriamente o trânsito do juízo para a ação. O procedimento próprio da moral, que é o de universalização, não tem como garantir a eficácia de tal trânsito. Ter de formular um juízo do prisma de um procedimento universal não representa ainda sua efetivação. A distância entre o procedimento de universalização e a efetivação da ação indica que a formulação de um juízo em relação à ação não significa ainda sua realização. Isso responde à pergunta acerca da capacidade da moral de realizar a integração social, ou seja, por ser apenas um sistema de saber não de ação, sozinha ela não pode dar conta de tal tarefa; precisa, pois, da complementação do direito.⁵¹⁸

O segundo argumento é o da diferenciação. Os direitos fundamentais que aparecem em forma de normas constitucionais não podem mais ser interpretados, como “simples cópias de direitos morais, nem a autonomia política como simples cópia da moral”.⁵¹⁹ Não há mais um primado da moral em relação ao direito nem da autonomia moral em relação à política, pois as normas de ação de caráter geral devem ramificar-se em regras morais e regras jurídicas. Por essa razão, Habermas fornece uma explicação funcional acerca da necessidade de complementar a moral mediante o direito e uma explicação normativa acerca da necessidade de complementar o direito por meio da moral.⁵²⁰ Direito e moral possuem incumbências sociais similares por partilharem funções de regular consensualmente conflitos de ação e visarem à integração social. Além disso, são acionados somente quando a força vinculante que possuem as instituições sociais

⁵¹⁷ HABERMAS, J. DD1, p.141; FG, p.137.

⁵¹⁸ HABERMAS, J. DD1, p.149-150; FG, p.146.

⁵¹⁹ HABERMAS, J. DD1, p.141-2; FG, p.138.

⁵²⁰ Para Arroyo, “o primeiro tipo de explicação – a funcional AVC – se dá no terreno da aplicação prática e o segundo – a normativa AVC – no momento da justificação de uma norma ou determinação de sua validade. A partir do lado funcional será necessário a introdução de procedimentos institucionais que compensem as limitações do discurso moral enquanto que, do lado normativo, em atenção aos imperativos de uma cultura universalista, se exige que a validade de *todas* as normas dependa da formação discursiva da vontade de todos os possíveis interessados (...). O déficit normativo afeta, pois, ao direito; e, por sua parte, o déficit funcional é um problema próprio da moral, se bem que a complementação da moral por um direito coercitivo pode justificar-se também moralmente” ARROYO, J. C. V. *La teoría discursiva del derecho: sistema jurídico y democracia en Habermas*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2000, p.106.

de primeira ordem – no caso a solidariedade do mundo da vida – se mostrar inoperante. A semelhança de incumbências, no entanto, é parcial, pois o direito não se constitui apenas num instrumento para regular conflitos de ação em nível interpessoal, mas também num meio para a organização do poder político.

A moral, por sua vez, possui determinadas características que tornam sua autonomia plena impossível enquanto sistema normativo. Enquanto moral pós-convencional, dispõe de processos falíveis e, por isso, revisáveis, para fundamentar a validade das normas.⁵²¹ Determinadas matérias tem de ser reguladas pelo direito, não pelas regras de uma moral pós-convencional em razão da fragilidade da racionalidade procedimental que a sustenta. Por conseqüência, suas normas padecem de uma indeterminação cognitiva, ou seja, de um elevado e permanente grau de incerteza. No plano da aplicação de regras a situações complexas, tal indeterminação implica uma incerteza estrutural.⁵²² Desse modo, a debilidade da racionalidade procedimental que embasa a ética do discurso reside, sobretudo, em não conseguir garantir a infalibilidade, a univocidade e o alcance de resultado no prazo almejado.⁵²³ Tais debilidades geram efeitos práticos perniciosos, uma vez que, nos momentos em que se faz necessária a aplicação de uma determinada norma, tal indeterminação pode causar efeitos paralisantes. Não bastasse, a inexistência de sanções externas em relação à esfera moral pode gerar nos agentes morais problemas de motivação em relação à ação, sobretudo se o seguimento de princípios morais não for generalizado.⁵²⁴ Para Habermas, as normas jurídicas podem preencher tal lacuna.⁵²⁵

Os discursos morais, quando não regulados juridicamente, valem-se da racionalidade procedimental de forma incompleta. Para se constatar se algo foi julgado de acordo com o ponto de vista moral, é preciso decidir conforme a perspectiva do participante, de modo que para tal não existe critério externo ou objetivo.⁵²⁶ Os processos jurídicos estão mais próximos das exigências de uma racionalidade procedimental do que os morais por dependerem de critérios institucionais independentes. Tais critérios possibilitam avaliar, da perspectiva de um sujeito não participante, até que ponto uma decisão resultou de acordo com as regras ou não.⁵²⁷ No entanto, nenhum dos dois tipos de processos, enfatiza Habermas, podem ocorrer sem levar em conta os pressupostos

⁵²¹ HABERMAS, J. DD2, p.216; FG, p.566.

⁵²² HABERMAS, J. DD2, p.217; FG, p.566.

⁵²³ HABERMAS, J. DD2, p.216; FG, p.566.

⁵²⁴ ARROYO, J. C. V. Op. cit., p.107.

⁵²⁵ HABERMAS, J. AED, p.67-8 e nota 14; EDE, p.62 e nota 14.

⁵²⁶ HABERMAS, J. DD2, p.216; FG, p.565.

⁵²⁷ HABERMAS, J. DD2, p.216; FG, p.565.

comunicativos da prática da argumentação, os quais são inevitáveis em termos de uma *coerção transcendental fraca*.⁵²⁸ A tese da complementação indica, pois, que o direito é, ao mesmo tempo, sistema de saber e sistema de ação. Em primeiro lugar, possui um caráter funcional, o qual não se faz presente na moral. Ocorre que o direito coloca, diferentemente da moral, a exigência da tomada de decisões e a efetivação delas em nível institucional. Nesse nível, o direito, enquanto sistema de ação, faz a ligação entre as decisões tiradas em processos de discussão e a efetivação – institucionalização – de tais decisões em relação à ação. Por isso, afirma Habermas, “dado que motivos e orientações axiológicas encontram-se interligados no direito interpretado como sistema de ação, as proposições do direito adquirem uma eficácia direta para a ação, o que não acontece nos juízos morais”.⁵²⁹

O terceiro argumento que sustenta a idéia de complementaridade entre direito e moral é o da forma. Habermas pretende fornecer uma explicação funcional e não normativa do direito. A forma jurídica, a seu juízo, não é algo que possa ser fundamentado epistêmica ou normativamente. O direito refere-se especificamente a condições externas do agir, o que é explicitado mediante três aspectos. O primeiro é o de que o direito não tem condições de levar em conta a capacidade dos destinatários em vincular a sua vontade, tendo de contar apenas com sua arbitrariedade.⁵³⁰ O segundo refere-se ao fato de o direito possuir a capacidade de abstrair da complexidade presente nos planos de ação no âmbito do mundo da vida. Desse modo, limita-se “à relação externa da atuação interativa e recíproca de determinados agentes sociais típicos”.⁵³¹ Por fim, o direito não leva em conta o tipo de motivação dos agentes, restringindo-se a “enfocar o agir sob o ponto de vista de sua conformidade à regra”.⁵³²

Além disso, ao modo de agir circunscrito à esfera jurídica corresponde um *status* limitado dos sujeitos do direito. Enquanto as normas morais regulam relações interpessoais e conflitos entre pessoas que se reconhecem de modo recíproco como membros de uma comunidade concreta, as normas jurídicas regulam relações interpessoais e conflitos entre atores que se reconhecem como membros de uma comunidade abstrata constituída mediante normas do direito. Como o direito só pode regular matérias que abrangem condições externas, a relação jurídica não envolve a “capacidade das pessoas

⁵²⁸ HABERMAS, J. DD2, p.216; FG, p.565.

⁵²⁹ HABERMAS, J. DD1, p.111; FG, p.106.

⁵³⁰ HABERMAS, J. DD1, p.147; FG, p.143.

⁵³¹ HABERMAS, J. DD1, p.147; FG, p.143.

⁵³² HABERMAS, J. DD1, p.147; FG, p.143.

em ligar sua vontade através de idéias normativas”.⁵³³ A relação jurídica atribui às pessoas apenas a capacidade de arbítrio, isto é, a capacidade de tomar decisões teleológicas. Para Habermas, mesmo que o conceito de legalidade de Kant pareça ser mais proveitoso para analisar as determinações formais do direito, estas não podem ser entendidas como limitações da moral e, sim, devem ser tomadas a partir da relação de complementaridade entre moral e direito. Ocorre que a constituição da forma jurídica torna-se necessária para compensar os *déficits* que decorrem da decomposição da eticidade tradicional. A moral, agora, apóia-se unicamente em argumentos racionais e responsabiliza-se somente por juízos corretos e equitativos.⁵³⁴

⁵³³ HABERMAS, J. DD1, p.148; FG, p.144.

⁵³⁴ HABERMAS, J. DD1, p.148; FG, p.145.

7 OS DÉFICITS DA MORAL EM RELAÇÃO AO DIREITO E O PROBLEMA DA APLICAÇÃO COMO ADEQUAÇÃO

7.1 Os déficits da moral em relação ao direito e o problema da exigibilidade do seguimento dos juízos morais

A partir do início da década de 90, Habermas passa a partilhar da avaliação de Apel de que uma orientação imediata e exclusiva de acordo com (U) poderia conduzir a consequências não exigíveis. Ele assume, então, o ponto de vista de que o princípio de universalização ético-discursivo seria exigível somente sob condições de um seguimento geral de normas: “A observância de uma norma válida, de uma norma que resista à prova da universalização, somente pode ser *exigida* de pessoas que possam esperar que *tal norma* venha a ser seguida *também por todas as demais pessoas*. No mundo, tal como conhecemos, freqüentemente este não é o caso”.⁵³⁵ Ao contrário de Apel, porém, ele julga impossível que a cooperação na produção dessas condições também se torne conteúdo de uma prescrição moral. O domínio da exigibilidade da orientação de ação em (U) é circunscrito pelo domínio da exigibilidade da moral.⁵³⁶ Por isso Habermas entende que a produção das condições sob as quais a moral primeiramente se torna exigível somente é possível a partir da institucionalização de um sistema de direito. O enfrentamento sistemático desse problema será levado adiante a partir das *Erläuterungen zur Diskursethik* (1991).

Uma das razões para incorporar a abordagem do problema da exigibilidade (*Zumutbarkeit*) do seguimento dos juízos morais é justamente a constatação dos *déficits* da moral da razão em

⁵³⁵ HABERMAS, J. NRI, p.161; DnR, p.112. Grifos de Habermas. Entrevista concedida a Barbara Freitag. A esse respeito também a seqüência do mesmo texto NRI, p.175; DnR, p.122, conforme entrevista a T. Hviid Nielsen. Aqui em *Die nachholende Revolution* (1990) essa concepção de exigibilidade é apenas apontada.

⁵³⁶ WERNER, M. Op. cit., 2003, p.25 e 181. Ele passa a atrelar a aplicabilidade de normas morais a três condições, ou seja, junto às condições de validade e adequação, as quais devem ser examinadas em discursos de fundamentação e de aplicação, acrescenta também a condição de exigibilidade. WERNER, M. Op. cit., 2003, p.179.

relação ao direito. Esse problema vincula-se, em Habermas, pelo menos em *Faktizität und Geltung*, ao problema mais amplo da integração social. A seu juízo, nas sociedades modernas a integração social ocorre não somente mediante valores, normas e processos de entendimento, mas também por meio de sistemas funcionais, como a economia, dirigida pelo dinheiro, e a administração, dirigida pelo poder. Dinheiro e poder são mecanismos de integração sistêmica que se valem da racionalidade estratégica. Tais mecanismos coordenam ações de forma objetiva, de modo que nem sempre isso ocorre através da consciência comunicativa dos envolvidos na interação social. Dinheiro e poder são meios que se ancoram nas ordens do mundo da vida e seguem o caminho da institucionalização do direito. Este, porém, não se vincula apenas a essas duas fontes de integração social, mas também à solidariedade. No direito a solidariedade se dá de modo abstrato e impositivo, porque é capaz de estabilizar expectativas de comportamento e de garantir “relações simétricas de reconhecimento recíproco entre titulares abstratos de direitos subjetivos”.⁵³⁷ A solidariedade é deslocada para o direito pelo fato de este poder agir como sistema. Nessa perspectiva, o direito tem condições de impor decisões ao mesmo tempo em que tem de procurar legitimidade para elas. Ele opera como um mediador, assumindo uma “função de dobradiça”⁵³⁸ (*Scharnierfunktion*) entre sistema e mundo da vida, propiciando a integração social via ação comunicativa. O direito auxilia a linguagem ordinária a operacionalizar de modo eficaz suas mensagens orientadas ao comportamento de todos os seus destinatários. Como o direito tem contato com os meios dinheiro e poder, está em condições de traduzir a linguagem ordinária em códigos especiais. Para Habermas, o direito funciona como uma espécie de “transformador” que atua garantindo que a rede geral de comunicação social, socialmente integradora, não venha a se romper. Somente o direito é capaz de fazer circular pelo conjunto da sociedade mensagens de conteúdo normativo. Sem ele, tais mensagens não seriam ouvidas pelos âmbitos de ação regidos pelos meios sistêmicos.⁵³⁹

Se as coisas se passam desse modo em relação ao papel do direito nos processos de integração social, o mesmo não ocorre com a moral. Daí ser inevitável a pergunta: até que ponto

⁵³⁷ HABERMAS, J. DD2, p.309; FG, p.663.

⁵³⁸ HABERMAS, J. DD1, p.82; FG, p.77-8.

⁵³⁹ HABERMAS, J. DD1, p.82; FG, p.78. Isso indica claramente que em *Faktizität und Geltung* o direito assume um papel muito distinto daquele atribuído a ele anteriormente na obra de Habermas. Como observa Nobre, a categoria do direito, agora, apresenta-se como *médium*, que permite que os espaços comunicativos sejam ampliados e a própria idéia de emancipação “não é mais pensada como sitiamento do sistema, mas como capacidade de abertura de canais para influxos comunicativos; e o direito é o instrumento, o transformador, que permite esse movimento”. NOBRE, M. 2003, Op. cit., p.390.

a moral possui a capacidade de gerar integração social? Ocorre que o desligamento da modernidade em relação à eticidade substancial implicou, a juízo de Habermas, o abandono das certezas oriundas da metafísica e dos costumes originados da tradição. A moral converte-se, desse modo, numa esfera cultural secular – na forma de um saber ao lado de outros saberes – e assume o caráter de um procedimento argumentativo e universal. Sua tarefa passa a ser a de universalização e funciona, mediante seu princípio, no âmbito da “constituição interna de um determinado jogo de argumentação”.⁵⁴⁰ Ao se restringir a uma forma de saber cultural e em razão do seu caráter procedimental, ela não realiza obrigatoriamente a passagem do juízo para a ação. A moral não possui para tal a força que o direito detém; sua relação com a ação é virtual e a passagem a ela vai depender da motivação dos agentes.⁵⁴¹ Mesmo que se refira a possíveis ações, a moral não mantém por si mesma vínculo com os motivos que levam à ação.

Em razão de tais limitações, a moral pós-convencional não consegue garantir a integração social em sociedades complexas. Por conseguinte, padece de determinadas deficiências que a impossibilitam de fazer de forma efetiva a transposição da argumentação para a ação. O direito, por ser tanto sistema de saber quanto de ação, isto é, por pertencer tanto à esfera cultural quanto à institucional, tem condições de compensar as deficiências da moral, complementando-a.⁵⁴² O sujeito moral, ao realizar a passagem do juízo para a ação, encontra-se sob exigências inauditas, as quais podem ser apresentadas também como déficits da moral que necessitam, então, ser complementadas. O direito está em condições de compensar tais exigências, pois, mediante o ordenamento jurídico, o sujeito, enquanto componente de uma comunidade jurídica, é desonerado do fardo das decisões individuais. O direito, portanto, estaria em condições de suprir as exigências de que uma moral da razão situada no contexto de uma fundamentação pós-convencional não consegue dar conta. Habermas indica três déficits contidos numa moral pós-convencional do discurso, os quais poderiam ser supridos pelo direito e são, respectivamente, de caráter cognitivo, motivacional e organizacional.

⁵⁴⁰ HABERMAS, J. DD1, p.146; FG, p.142.

⁵⁴¹ HABERMAS, J. DD1, p.149; FG, p.145.

⁵⁴² Agora em *Faktizität und Geltung* (1992) o direito possui a tarefa de complementar a moral em razão de reunir condições de aliviar os indivíduos do peso das decisões. Assim, as questões da esfera privada são transferidas para a esfera pública, ou seja, são institucionalizadas mediante o direito. A relação entre elas não é mais de atrelamento, mas de co-originariedade, o que gera uma transformação na estrutura da ética discursiva habermasiana e no modo de entender sua teoria como tal. Por conseguinte, o direito assume o lugar central na resolução dos problemas referentes à integração social, e sua legitimidade desvincula-se da moral para estabelecer-se em procedimentos discursivos.

a) A moral pós-convencional é deficitária *cognitivamente* em razão de não poder gerar obrigações institucionais; limita-se a fornecer um procedimento para avaliar de forma imparcial questões controversas. Por não ter como oferecer um catálogo de deveres nem uma hierarquização de normas para a ação, limita-se a exigir que os sujeitos formem seu próprio juízo. Por conseguinte, a pessoa que julga e age moralmente tem de se apropriar desse saber de forma autônoma, bem como de elaborá-lo e transpô-lo para a prática. Ela se encontra sob certas exigências das quais, enquanto pessoa jurídica, é desonerada. Por pertencer a uma comunidade jurídica, a pessoa é aliviada de suas decisões uma vez que o ordenamento jurídico viabiliza a integração social.

Ocorre que, observa Habermas agora, os problemas mais complexos que se apresentam ao campo da moral não são os de fundamentação, mas os de aplicação de normas. Isso se deve a que, “de um lado, as características relevantes da situação precisam ser descobertas e descritas à luz de normas possíveis, porém ainda indeterminadas; de outro lado, a norma apropriada deve ser escolhida, interpretada e aplicada à luz de uma descrição possivelmente completa da situação”.⁵⁴³ A capacidade analítica do indivíduo é freqüentemente sobrecarregada com complexas questões de fundamentação e de aplicação, e é o direito que possui condições, mediante a faticidade de sua normatização, de absorver essa *indeterminação cognitiva* (*kognitive Unbestimmtheit*).⁵⁴⁴ O procedimento da moral do discurso, próprio para a elaboração de juízos, não se confunde com um código de normas orientadoras do agir. O problema, na opinião de Habermas, é que a moral não possui condições de fornecer um catálogo de obrigações que permita solucionar os conflitos decorrentes da passagem do juízo para a ação. Por isso, a partir do prisma da complementação entre moral e direito, as instâncias do sistema jurídico representam um alívio para o indivíduo que, assim, “não precisa carregar o peso cognitivo da formação do juízo moral próprio”.⁵⁴⁵ O direito, diferentemente, mantém um tipo de saber racional e artificial e permite desonerar os indivíduos do peso de decidir a todo o instante sobre o que é justo ou injusto. Essa tarefa é transferida para as leis, que podem garantir a compatibilidade entre as liberdades de ação.⁵⁴⁶

⁵⁴³ HABERMAS, J. DD1, p.151; FG, p.147.

⁵⁴⁴ HABERMAS, J. DD1, p.151; FG, p.147. Também DD1, p.114 ; FG, p.110 e AED, p.46; EDE, p.42.

⁵⁴⁵ HABERMAS, J. DD1, p.151; FG, p.147. O critério de justiça para com a ação é institucionalizado por meio da normatividade jurídica. No entanto, a transferência da definição da retidão da ação do momento da formação imparcial do juízo moral para o nível institucional da validade das normas acaba gerando um enfraquecimento do caráter específico da obrigatoriedade moral. Se, por um lado, tal normatividade supera a indeterminação cognitiva da moral por gerar obrigações, por outro, a moral fica enfraquecida enquanto fonte geradora de obrigações.

⁵⁴⁶ HABERMAS, J. DD1, p.114; FG, p.110.

O ordenamento jurídico possibilita à pessoa agir de acordo com normas que originam justiça e liberdade, aliviando-a de suas decisões. Desse modo, os indivíduos podem firmar-se no conjunto de obrigações jurídicas instituídas para orientar suas ações. O direito alivia a moral em relação a determinadas exigências, e esta coloca-se como especializada em questões de justiça de um prisma de universalidade e com força fracamente motivadora para a ação. Por esse motivo, uma moral da razão terá de depender de processos de socialização, os quais possuem a função de produzir as instâncias correspondentes da consciência. Assim, a eficácia para a ação de uma moral do discurso vai depender “mais do acoplamento internalizador de princípios morais no sistema da personalidade, do que da fraca força motivacional contida em bons argumentos”.⁵⁴⁷

b) A moral pós-convencional é deficitária também em termos *motivacionais*, sobrecarregando o indivíduo não somente com o problema da decisão em torno de conflitos de ação, mas também com expectativas que se referem à sua força de vontade.⁵⁴⁸ No que tange à sobrecarga decorrente da necessidade de tomar decisões em conflitos de ação, o indivíduo precisa estar preparado para procurar uma solução consensual em tais situações. Em relação às expectativas, ele precisa reunir forças suficientes para agir de acordo com intuições morais – mesmo que isso se dê contrariando seus interesses pessoais – em razão de conciliar “o dever e a obrigação”.⁵⁴⁹ Dessa maneira, à indeterminação cognitiva do juízo, que deve ser imparcial e orientado por princípios, deve-se somar a *incerteza motivacional* (*motivationale Ungewissheit*) sobre o agir orientado por princípios, incerteza essa absorvida pela faticidade impositiva do direito. A moral da razão precisa do direito porque este impõe ao indivíduo um agir de acordo com normas, de maneira que deixa livres os motivos e os enfoques da ação. Habermas observa que o direito, em virtude do seu caráter coercitivo, reúne condições de cobrir as expectativas normativas com ameaças de sanção de maneira tal que “os destinatários podem limitar-se a considerações orientadas pelas consequências”.⁵⁵⁰

A moral baseia-se na idéia de que normas morais podem ser validadas por meio da argumentação. Ocorre, porém, que no processo argumentativo há a possibilidade de os sujeitos não chegarem a um consenso, de forma que o risco do dissenso se faz sempre presente. A

⁵⁴⁷ HABERMAS, J. DD 1, p.149; FG, p.146.

⁵⁴⁸ HABERMAS, J. DD1, p.151; FG, p.148.

⁵⁴⁹ HABERMAS, J. DD1, p.151; FG, p.148.

⁵⁵⁰ HABERMAS, J. DD1, p.152; FG, p.148. Por essa razão, o filósofo deveria ficar satisfeito com a idéia de que, no âmbito das sociedades complexas, somente seria possível o estabelecimento de condições morais de respeito mútuo através do direito. DD2, p.323; FG, p.677 – posfácio.

obrigatoriedade para o agir deve decorrer da força do melhor argumento, porém isso pode não ser suficiente para a geração do consenso. Como as razões que sustentam os argumentos têm de estar sempre abertas a problematizações, e delas pode decorrer tanto o consenso como o dissenso, pode ocorrer que um comportamento não correto obtenha adesão por parte do sujeito. O problema é que a moral não consegue estabilizar expectativas de comportamento como o direito o faz, sendo sua eficácia é limitada nesse aspecto.⁵⁵¹ Na esfera moral só é possível requerer o cumprimento de preceitos na medida em que eles podem ser válidos universalmente. A incerteza motivacional da moral decorre do fato de não haver garantias de que todos cumprirão tais preceitos. Essa incerteza em relação à ação, ou seja, o aspecto da fraqueza da vontade, chama a atenção para o problema da exigibilidade. Os indivíduos, ao examinarem a validade das normas, têm de pressupor que elas sejam seguidas por todos. Porém, “se a validade das normas implica o assentimento racionalmente motivado de todos os atingidos, sob a condição de uma prática de obediência *geral* a normas, então não pode ser *exigido* de ninguém que se atenha a normas válidas, enquanto a condição citada não estiver preenchida”.⁵⁵²

Para que todos os atingidos pelas normas venham a segui-las efetivamente, não basta apenas se oferecerem boas razões: “Normas válidas, esclarece Habermas, só são exigíveis quando puderem ser impostas faticamente contra um comportamento desviante”.⁵⁵³ O cumprimento de uma norma válida, isto é, passível de universalização, somente pode ser exigido de pessoas que possam esperar que todas as demais também a seguirão. Como não há garantias de que isso ocorra, as normas jurídicas e o uso do poder político auxiliam no cumprimento de normas aceitas como legítimas. De maneira diferente da moral, o direito possui o recurso sistêmico do monopólio estatal da força, o que lhe permite estabelecer sanções com condições de coibir comportamentos desviantes. As normas jurídicas, em razão de seu caráter objetivo e do modo coercitivo mediante o qual impõem seu seguimento, possibilitam a estabilização de expectativas de comportamento entre os atores sociais. Desse modo, o direito contribui para reduzir a complexidade social, constitui-se como meio que melhor garante a integração social e se

⁵⁵¹ HABERMAS, J. DD2, p.217; FG, p.566.

⁵⁵² HABERMAS, J. DD1, p.152; FG, p.148. Grifos de Habermas. Em razão de que nos discursos morais a validade das normas é avaliada mediante o prisma de que todos os concernidos deveriam seguir normas válidas e uma vez que a moral, por si própria, não reúne condições para dar conta dessa exigência, nenhum ator sabe com segurança, no momento da ação, se os demais envolvidos nela observarão de modo fático as normas válidas e os princípios a ser por eles compartilhados. Por conseguinte, os agentes estão sujeitos a eventualidades que debilitam a motivação para o agir moral. ARROYO, J. C. V. Op. cit., p.108.

⁵⁵³ HABERMAS, J. DD1, p.152; FG, p.148.

candidata a equivalente funcional em relação ao poder unificador exercido anteriormente pela religião. Para o direito não interessa o motivo que obriga o sujeito a agir; basta considerar as conseqüências para observar se ele agiu em conformidade à norma ou não. A moral, diferentemente, tem a consciência como base de suas normas. Se ela não possui meios para obrigar que as pessoas ajam corretamente, o direito consegue fazê-lo ao garantir um maior seguimento de suas normas por se utilizar de sanções. O critério de validação das normas jurídicas não é o da universalidade, mas o da legitimidade. O direito abstrai o tipo de motivação e se satisfaz com que a ação se conforme à regra.⁵⁵⁴

c) O déficit *organizacional* da moral pós-convencional universalista vincula-se ao problema da imputabilidade das obrigações (*Zurechenbarkeit von Verpflichtungen*). Tal déficit deve-se a que a possibilidade de imputação em relação às ações de ordem moral exige um sistema organizacional complexo e especializado, o que indica para um abismo entre a consciência da obrigação moral e os meios para efetivar tal obrigação. A moral possui uma limitada capacidade de coordenação da ação entre os agentes sociais; por isso, sua função reguladora relativamente a situações práticas só poderá ser levada adiante pelo direito. O direito, por ser constituído como ordenamento sistemático de normas jurídicas, é candidato a dar conta desse problema nas sociedades complexas e reúne condições de organizar as instituições num nível de complexidade que seja compatível com os riscos decorrentes de seu funcionamento. Num contexto pós-metafísico, os problemas de legitimação das instituições ganham destaque. Em razão de a moral não possuir condições de preencher as lacunas deixadas pelas instituições sustentadas pela tradição ou por uma visão de mundo metafísica, o direito constitui-se agora no instrumento capaz de consolidar tal preenchimento.⁵⁵⁵ O direito vai reformular o substrato institucional de áreas de interação tradicionais como a família e a escola. Ele possibilita o surgimento de sistemas de ação organizados formalmente, como é o caso de mercados, empresas e administrações.⁵⁵⁶

⁵⁵⁴ ARROYO, J. C. V. Op. cit., p.108.

⁵⁵⁵ MOREIRA, L. Op. cit., p.180. Em razão da debilidade motivacional e da escassa exigibilidade dos princípios e normas morais, estas terão de contar com o respaldo oriundo da vigência social das instituições reconhecidas como legítimas. Sem tal respaldo dificilmente elas poderão chegar a se constituir como um motivo real para a ação. ARROYO, J. C. V. Op. Cit., p.108. Nesse sentido, Habermas enfatiza que “as convicções morais teriam que ficar efetivamente sem conseqüência alguma para a práxis se não pudessem apoiar-se na força impulsionadora dos motivos e na validade social reconhecida das instituições. (...) Uma moral universalista necessita também uma certa concordância com aquelas instituições políticas e sociais nas quais já estão encarnadas idéias jurídicas e morais pós-convencionais”. HABERMAS, J. AED, p.28-9; EDE, p.25.

⁵⁵⁶ HABERMAS, J. DD1, p.153; FG, p.150.

A moral, para garantir o cumprimento de suas normas de modo efetivo, de maneira que seja previsível o comportamento dos sujeitos em interação, necessita do complemento de um sistema normativo mais preciso. Os juízos morais possuem um déficit prático que requer compensação; por isso, o déficit funcional do qual padece a moral pode ser solucionado na medida em que seu conteúdo normativo for institucionalizado em forma jurídica. Para Habermas, uma moral que conseguisse eficácia somente por intermédio de processos de socialização e da consciência dos indivíduos reduzir-se-ia a um campo de ação muito estreito.⁵⁵⁷ Por conseguinte, a moral tem condições de irradiar-se a todos os campos de ação mediante um sistema de direitos. Ela mantém com esse sistema “um vínculo interno, atingindo inclusive as esferas sistemicamente autonomizadas das interações dirigidas por meios que aliviam os atores de todas as exigências morais, com uma única exceção: a da obediência geral ao direito”.⁵⁵⁸

Em razão do déficits explicitados, o problema da exigibilidade do seguimento de uma ação ordenada moralmente é colocado somente com a passagem da teoria moral à teoria do direito.⁵⁵⁹ Nessa perspectiva, o cumprimento universal das normas moralmente válidas somente pode ser assegurado mediante uma *institucionalização jurídica (rechtliche Institutionalisierung)*.⁵⁶⁰ O seguimento universal de normas morais necessita de um aparato coercitivo. A juízo de Habermas, a aprendizagem da aplicação imparcial de princípios universais será tanto mais ampla quanto maior for o grau em que as representações jurídicas e morais de caráter universalista estiverem materializadas nas instituições sociais.⁵⁶¹ O desenvolvimento das estruturas normativas do indivíduo e o desenvolvimento das instituições sociais têm de ocorrer paralelamente. Níveis de integração mais desenvolvidos dependem de instituições jurídicas que

⁵⁵⁷ HABERMAS, J. DD1, p.154; FG, p.150.

⁵⁵⁸ HABERMAS, J. DD1, p.154; FG, p.150.

⁵⁵⁹ HABERMAS, J. AED, p.204.; EDE, p.198. Cf. também AED, p. 202; EDE, p.196 e AED, p.125; EDE, p.117 e nota 13 da mesma página. Com essa saída para o problema da exigibilidade Habermas reconhece que está se distanciando do princípio de complementação de Apel e pergunta-se se é adequado ainda falar em razão prática no singular, já que ela teria de ser diferenciada em distintos usos. A conclusão de Habermas é que a teoria moral tem de deixar essa, entre outras questões, em aberto e entregá-las à filosofia do direito. Seu argumento é o de que a “unidade da razão prática só pode fazer valer a si mesma de modo que não esteja exposta a mal entendidos na rede daquelas formas de comunicação ou práticas civis nas quais as condições da formação coletiva racional da vontade tenham ganhado firmeza e consistência institucional”. AED, p.126; EDE, p.118.

⁵⁶⁰ HABERMAS, J. AED, p.204; EDE, p.199. Habermas observa que, se tomadas a partir do aspecto da fundamentação, tanto as idéias jurídicas como as idéias morais pós-tradicionais apresentam as mesmas características. Por conseguinte, o núcleo dos ordenamentos jurídicos modernos é estruturado mediante normas morais que adquiriram força jurídica. HABERMAS, J. AED, p.31; EDE, p.28 – nota 21. Por outro lado, porém, o direito vai se distinguir da moral, entre outros aspectos, em razão de eximir seus destinatários da exigência de “cumprir as normas dos problemas de fundamentação, aplicação e imposição das mesmas, passando tais problemas a recair sobre os órgãos estatais”. Idem.

⁵⁶¹ HABERMAS, J. AED, p.47; EDE, p.44.

assimilem uma consciência moral pós-convencional. A forma do direito moderno pode ser entendida, então, como uma incorporação de estruturas de consciência pós-convencional,⁵⁶² do que deriva as relações estreitas entre o direito pós-metafísico e a moral de princípios.

Para aprofundar essa problemática há que se explicitar o modo como Habermas entende a questão da exigibilidade do seguimento ou da observância de normas morais. Os discursos morais, tanto de fundamentação quanto de aplicação, são cognitivos. Isso significa que, por si só, tais discursos não oferecem nenhuma compensação para uma possível ou eventual desconexão entre os juízos morais e os motivos do agir. Habermas é enfático ao afirmar que o problema da debilidade da vontade não é solucionado mediante a cognição moral: “Que eu tenha ou não a força para agir com respeito a convicções morais também quando a isso se oponham fortes interesses de outro tipo, não depende em primeira linha da capacidade moral de julgar e do nível de fundamentação dos juízos morais, mas da estrutura da personalidade e da forma de vida”.⁵⁶³ Pode-se julgar uma determinada norma como correta sem, no entanto, estar-se disposto a aplicá-la.

Os mandamentos morais possuem validade independentemente de seus destinatários estarem em condições ou não para cumpri-los. Desse modo, a autonomia da vontade é medida em conformidade com o critério da capacidade do sujeito de agir por convencimento moral. Porém, ressalva Habermas, “as convicções morais não geram automaticamente um agir autônomo”.⁵⁶⁴ Os discursos práticos não asseguram de *per se* a execução das normas. O desacoplamento da moral relativamente às questões da vida boa possui um lado motivacional mas, em razão de não haver nenhum substituto profano para o que equivalia à expectativa de salvação, também não há um motivo com força equivalente a esta para o seguimento de normas morais. Do ponto de vista moral, não agir orientado por boas razões quando se as têm – ou quando se deve – pode, no

⁵⁶² HABERMAS, J. TAC I, p.348; Tkh I, p.364.

⁵⁶³ HABERMAS, J. AED, p.196; EDE, p.190.

⁵⁶⁴ HABERMAS, J. AED, p.123; EDE, p.114. Aqui, Habermas retoma a diferença entre a formação do juízo e a formação da vontade, colocando-se na esteira de Kant. Kant havia distinguido entre *principium diiudicationis* de *principium executionis* e usado a metáfora da pedra filosofal para expressar esse problema: “Quando julgo em função do entendimento que a ação é moralmente boa, falta todavia ainda muito para que eu realize essa ação de acordo com o que eu julguei. (...) Certamente o entendimento pode julgar, mas dotar esse juízo do entendimento de uma força que sirva de móbil para induzir a vontade a realizar uma ação, tal coisa é a pedra filosofal”. KANT, I. *Lecciones de ética*. Barcelona: Crítica, 1988, p.83. A distinção oriunda de Kant aparece reforçada de modo intelectualista na ética do discurso habermasiana: “Ao ver nos discursos racionais a encarnação do ponto de vista moral, a ética discursiva reforça ainda mais a separação intelectualista entre o juízo moral e a ação”. HABERMAS, J. IO, p.48; EA, p.51. Uma discussão dessa problemática formulada em Kant com a pragmática-transcendental apeliana é levada adiante por PATZIG, G. *Principium diiudicationis und principium executionis: Über transzendentalpragmatische Begründungsansätze für Verhaltensnormen*. In: *Gesammelte Schriften I*. Göttingen: Wallstein, 1994, p.255-274.

máximo, implicar sentimento de culpa moral. O discernimento alcançado num processo discursivo ainda não é garantia de sua transferência para a ação:

Com certeza os juízos morais nos dizem o que devemos fazer; e boas razões afetam nossa vontade. Isso se revela na má consciência que nos “aflige” quando agimos contra nosso discernimento. Mas o problema da fraqueza da vontade também revela que o discernimento moral se deve à pouca força das razões epistêmicas, sem constituir ele mesmo um motivo racional. Quando sabemos o que é moralmente correto fazer, até sabemos que não há qualquer boa razão – epistêmica – para agir de outra maneira. Isso não impede, porém, que outros motivos acabem sendo mais fortes.⁵⁶⁵

A moral do discurso, no viés habermasiano, precisa deixar em aberto a questão acerca de porquê eu devo ser moral.⁵⁶⁶ Da perspectiva de um pensamento pós-metafísico e da reformulação do conceito de razão prática, não haveria mais razões para que uma teoria moral tivesse força suficiente para motivar os sujeitos a seguirem suas convicções ou a tomarem decisões. Uma moral pós-metafísica tem de deixar as decisões a agir de modo responsável pelos sujeitos a encargo de processos de socialização. Quando o sujeito possui razões suficientes para agir de determinado modo, é porque possui *boas razões* para fazê-lo. Porém, pensa Habermas, razões não possuem força de causas:

Quem pensa que conhece a solução correta sabe que não tem boas razões para agir *de outra maneira*. Os juízos morais motivam a agir exatamente na medida em que as razões nas quais se apóiam tenham uma força racionalmente motivadora. Até que ponto conseguem avançar efetivamente os motivos racionais é algo que dependerá das pessoas, das circunstâncias, dos interesses que estão em jogo e das instituições.⁵⁶⁷

Essa questão vai estar presente no núcleo da já referida tese da complementaridade entre direito e moral, como se pode observar:

A transferência do saber para o agir é incerta devido à fragilidade e ao nível extremo de abstração de uma auto-regulação arriscada do sujeito que age moralmente, especialmente devido à improbabilidade de processos de socialização capazes de promover competências tão pretensiosas. Uma moral dependente de um substrato de estruturas de personalidade ficaria limitada em sua eficácia, caso não pudesse atingir os motivos dos agentes por um outro

⁵⁶⁵ HABERMAS, J. IO, p.48-9; EA, p.51. Grifos de Habermas.

⁵⁶⁶ Sobre a discordância de Habermas com Apel a esse respeito vide AED, p.192ss.; EDE, p.186ss.

⁵⁶⁷ HABERMAS, J. AED, p.100; EDE, p.94 – Grifos de Habermas.

caminho, que não o da internalização, ou seja, o da institucionalização de um sistema jurídico que complementa a moral da razão do ponto de vista da eficácia para a ação. O direito é sistema de saber e, ao mesmo tempo, sistema de ação.⁵⁶⁸

Trata-se de uma tomada de posição muito distinta daquela adotada por Apel acerca do mesmo problema. Apel, levando em conta o problema da possibilidade do não-seguimento no mundo da vida pelos agentes, em relação a normas que passaram por discursos de fundamentação e de aplicação, introduziu um princípio complementar estratégico-moral e uma *parte B* para a ética.⁵⁶⁹ Habermas, baseado em sua ampliação do âmbito da razão prática, rejeita tal saída entendendo que esse problema requer a transição da moral para o direito. A vantagem do direito reside no fato de as proposições jurídicas possuírem eficácia imediata para a ação, uma vez que os motivos e orientações de valores estão interligados entre si por meio de um sistema de ação; o mesmo, porém, não acontece com os juízos morais.⁵⁷⁰ O direito, por estar situado, ao mesmo tempo, nos níveis da cultura e da sociedade, pode compensar as fraquezas da moral que se coloca como um saber. Para Habermas, uma moral da razão tem de posicionar-se criticamente diante de todas as orientações da ação. Ela agora, sublimada em saber, passa a se situar no plano cultural junto com as demais formas de saber. Mesmo que a moral se refira também a *possíveis* ações, não mantém, a partir de si, nenhum vínculo “com os motivos que impulsionam os juízos morais para a prática e com as instituições que fazem com que as expectativas morais justificadas sejam realmente preenchidas”.⁵⁷¹ Sua relação com a ação é apenas virtual, e a atualização desta fica na dependência da motivação dos próprios atores, os quais têm de estar dispostos a agir conscientemente.

7.2 A aplicação como adequação

Vimos que em seu programa original da ética do discurso Habermas havia partido da posição de que uma aplicação imediata do princípio de universalização (U), proposto por ele como princípio moral, não incorreria no perigo de um rigorismo ético, pois a consideração das

⁵⁶⁸ HABERMAS, J. DD 1, p.149-150; FG, p.146. A esse respeito também DD1, p.110-111; FG, p.106.

⁵⁶⁹ APEL, K.-O. DR1, p.123; DV, p.127-8. Também TED, p. 168 e 175. Aqui se localiza outro ponto-chave da controvérsia. Apel tenta contornar esse problema ainda dentro do campo da ética, mediante uma parte B; Habermas fora dela, mediante o direito.

⁵⁷⁰ HABERMAS, J. DD1, p.150; FG, p.146.

⁵⁷¹ HABERMAS, J. DD1, p.149; FG, p.145.

consequências e efeitos secundários já seria uma parte do conteúdo prescritivo de (U). Ele havia considerado suficiente a orientação à validade de normas práticas a serem examinadas de acordo com (U). Posteriormente, no entanto, mudou sua posição e julgou necessário complementar (U) por meio de um princípio de *adequação*, passando a defender então, com Klaus Günther, que a solução a esse problema poderia ser encontrada numa diferenciação entre discursos de fundamentação e discursos de aplicação. Em tais discursos seriam incorporadas diferentes perspectivas da razão prática de acordo com sua diferenciação dos discursos. Desse modo, embora referido também ao longo de seus escritos sobre a moral, o problema da aplicação – assim como o da exigibilidade – ganha força nos textos da década de 90.⁵⁷²

Essa importante modificação representa uma reação às objeções feitas por Karl-Otto Apel em *Diskurs und Verantwortung* (1988) e por Albrecht Wellmer em *Ethik und Dialog* (1986).⁵⁷³ Conforme já observado,⁵⁷⁴ Apel havia objetado contra a posição original de Habermas de que a consideração das consequências e efeitos secundários do seguimento geral de normas poderia valer de fato como princípio ideal de uma ética da responsabilidade, mas não no nível da aplicação referida à história de tal princípio. O exame da retitude das normas poderia ser levado adiante de acordo com (U) somente sob a suposição do *seguimento geral* das normas. Isso implicaria não ser possível contar com que todas as normas faticamente seguidas de acordo com (U) pudessem ser fundamentadas nem que todos os homens já estivessem dispostos a seguir as normas fundamentadas em geral no sentido de (U).⁵⁷⁵ A noção de uma aplicação incondicional do

⁵⁷² O que passa a ser decisivo para Habermas na década de 90 são as contribuições de Klaus Günther e seu conceito de adequação. A esse respeito GÜNTHER, K. *Der Sinn für Angemessenheit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988. Cabe observar que o espectro mais geral do problema da aplicação na ética do discurso é variado e complexo. Seu alcance vai de propostas como as de Karl-Otto Apel, Dietrich Böhler, Wolfgang Kuhlmann, Horst Gronke, Matthias Kettner, Adela Cortina e Marcel Niquet a Jürgen Habermas, Klaus Günther, Robert Alexy, Konrad Ott, Niels Gottschalk-Mazouz e Lutz Wingert, entre outros. Entre estas propostas encontram-se tanto intersecções quanto dissensos. Como nosso objetivo nesse trabalho é tratar da controvérsia entre Habermas e Apel e como, de certa forma, é em torno ou por referência a eles que as demais propostas se estruturam não entraremos nos demais autores. A respeito da atual discussão das diferentes propostas da aplicação na ética do discurso ver WERNER, M. Zur (diskurs-)ethischen Anwendungskontroverse: Vorbereitende Überlegungen, den Sinn der Rede von Anwendungsproblemen in der normativen Ethik betreffend. In: <http://micha.h.werner.bei.t-online.de/2000-anwend.htm>. Acesso em 08/09/2004. Também GOTTSCHALK-MAZOUZ, N. *Diskursethik: Begründungs- und Anwendungsfragen* (Wissenschaftliche Arbeit zur Erlangung des Dr. Phil – eingereicht an der Universität Stuttgart). Stuttgart, 1999, p.168-333 e *Diskursethische Varianten* (2002). In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, n.1, S. 87-104. Disponível em: <<http://www.uni-stuttgart.de/wt/ng/DE-DZPhil.PDF>>. Acesso em: 23/01/2004.

⁵⁷³ Habermas responde a elas especialmente em *Erläuterungen zur Diskursethik*; a Apel em AED, p.192-ss; EDE, p.185ss. e a Wellmer em AED, p.139ss; EDE, p.131ss.

⁵⁷⁴ Conforme acima, capítulo 5, parte III.

⁵⁷⁵ APEL, K.-O. DR1, p.111; DV, p.128. Ver a posição posterior de Habermas a esse respeito em VJ, p.55; WR, p.59.

princípio (U) transformar-se-ia, sob condições reais, na exigência típica de uma *ética da convicção pura*, no sentido atribuído por Max Weber.⁵⁷⁶

Wellmer, por seu lado, procurou avaliar as implicações da consideração moral e jurídica do princípio moral de Habermas em relação aos planos ideal e fático, julgando que (U) possui insuficiências para a articulação de cada um desses planos de modo coerente. A seu ver, o princípio (U) indica que, nas condições ideais do discurso, todas as pessoas poderiam estar de acordo acerca de que a observância geral de normas como “Não mentir” ou “Não faças mal a ninguém” redundaria no igual interesse de todos.⁵⁷⁷ Porém, ele nada indicaria a respeito de como agir nas condições de entendimento reais, o que coloca dificuldades quando se tem de levar adiante um discurso em situações concretas. É o caso, por exemplo, de quando é preciso desenvolver um discurso sob a condição de que a mentira pode vir a salvar vítimas de assassinos ou de pessoas cruéis. Aqui não se poderia falar de um consenso sem coerção, nem da aplicação sem exceções da norma “Não mentir”. Uma dificuldade adicional ocorre ainda nesse sentido, de acordo com Wellmer,

quando consideramos normas como *Neminem laede*, em relação às quais cabe considerar alcançável um consenso não forçado acerca de que sua observância generalizada redundaria uniformemente no interesse de todos (inclusive *partindo das* condições não ideais nas quais vivemos). Que seja razoável supor a possibilidade de um consenso semelhante em casos como este deve-se ao fato de que a observância *generalizada* de uma norma como *Neminem laede* invalidaria precisamente aquelas condições que tornam faticamente necessário introduzir exceções e restrições (tomemos o caso, por exemplo, da defesa própria, dos castigos, etc.). É por essa razão que o postulado (U) nos conduz aqui a resultados equivocados, isto é, incompatíveis com nossas intuições morais, pois a pressuposição (contrafática) da observância generalizada de uma norma significa, neste caso, que as questões acerca da correção moral são resolvidas acudindo a condições *ideais*, e não *reais*, da ação. Portanto, (U) nos obrigaria a agir como se de fato agiríamos (...) se nos encontrássemos sob condições ideais de ação e de compreensão mútua.⁵⁷⁸

Levando em conta essas objeções, Habermas parece ter chegado à posição de que modos de ação, os quais tanto são válidos moralmente de acordo com (U) como também apropriados no que diz respeito à situação presente, poderiam ser igualmente inexigíveis sob determinadas condições. Afirma ele: “À luz do princípio moral as normas são caracterizadas como válidas

⁵⁷⁶ APEL, K.-O. DR1, p.111; DV, p.127.

⁵⁷⁷ WELLMER, A. Op. cit., 1994, p.89

⁵⁷⁸ WELLMER, A. Op. cit., 1994, [p.91](#). Grifos do autor.

somente sob o pressuposto (referido explicitamente em U) de uma práxis do seguimento geral de normas. Se essa condição não for cumprida as normas, independentemente de sua validade, não são exigíveis”.⁵⁷⁹ Com base nas objeções mencionadas e amparado em sua diferenciação dos discursos da razão prática e em Klaus Günther, Habermas desenvolve uma concepção de aplicação pós-convencional, a qual distingue entre discursos de fundamentação e discursos de aplicação e incorpora um princípio de adequação.

7.2.1 A aplicação entendida em perspectiva pós-convencional

As morais deontológicas separam as questões de fundamentação das questões de aplicação.⁵⁸⁰ Estas últimas situam-se em uma perspectiva pós-convencional e a feição habermasiana do problema da aplicação será moldada por tal perspectiva. A seu juízo, a aplicação, para ser efetivada, demandará por parte do sujeito que age processos de aprendizagem. Assim, uma moral universalista que não pretenda ficar suspensa no *ar rarefeito* das *opiniões bem intencionadas* terá de contar com um meio onde tais processos sejam eficazes. A moral do discurso necessitará de padrões de socialização e de processos de formação que possibilitem o desenvolvimento moral e que impulsionem os *processos de individuação* de modo que estes possam superar os limites próprios de uma *identidade tradicional* ainda presa a certos papéis sociais.⁵⁸¹

Por essa razão, Habermas, a exemplo de Apel, procura distinguir o posicionamento do problema da aplicação no nível pós-convencional da moralidade relativamente à maneira como ele aparece no âmbito das morais convencionais. No nível convencional, os problemas de fundamentação e de aplicação não aparecem separadamente, o que se deve a que a eticidade substancial dos contextos tradicionais não é questionada no âmbito de seus princípios. A eticidade convencional, observa Habermas, “forma um horizonte no qual uma pluralidade de deveres e normas concretas todavia não remete aos correspondentes papéis e situações típicas”.⁵⁸² Na perspectiva do juízo moral em nível pós-convencional, diferentemente, os problemas de fundamentação tem de ser distinguidos dos problemas de aplicação. Ocorre que, mesmo no âmbito da aplicação de normas, tem de prevalecer princípios universais da razão prática. Desse modo, a questão da aplicação na perspectiva de uma moral pós-convencional não pode mais ser colocada como o

⁵⁷⁹ HABERMAS, J. AED, p.204; EDE, [p.199](#).

⁵⁸⁰ A esse respeito também HABERMAS, J. EP, p.204.

⁵⁸¹ HABERMAS, J. AED, p.48; EDE, p.45.

⁵⁸² HABERMAS, J. AED, p.80; EDE, p.75.

foi pela tradição, em Aristóteles e Kant, por exemplo. O ponto de vista moral limita-se à justificação, não à aplicação de normas. Em razão de sua prioridade à questão da fundamentação ou de justificação de normas, a ética do discurso não se ocupa diretamente da aplicação.⁵⁸³

Na perspectiva habermasiana, norma alguma contém em si as *regras de sua própria aplicação*.⁵⁸⁴ É típico das éticas procedimentais estabelecer como tarefa própria a indicação de um procedimento específico para fundamentar ou criticar normas e formas de ação. Há a necessidade de um esforço adicional para revogar a inevitável abstração feita em relação ao princípio de universalização quando se trata de situações específicas e de casos particulares. No âmbito da fundamentação de normas, a aplicação imparcial de princípios e de regras com validade apresenta-se como um *problema derivado*.⁵⁸⁵ Dado que à moral corresponde a tarefa de explicar e fundamentar o ponto de vista moral e pelo fato de esta apresentar um procedimento de formação da vontade, cabe aos concernidos, numa perspectiva pós-convencional, encontrar por si próprios respostas às questões morais colocadas em cada contexto.

7.2.2 A distinção entre fundamentação e aplicação e a crítica a Kant

Habermas insiste que o nível pós-tradicional do juízo moral se caracteriza pela primazia dada às questões referentes à fundamentação, as quais devem ser tratadas de forma independente das questões de aplicação. A ética do discurso, por conseguinte, opera limitando a moral ao âmbito das questões que se referem à justiça, o que resulta na necessidade de se distinguir o aspecto da validade das normas em relação à questão das decisões a serem tomadas pelos agentes relativamente ao seu agir. A ética do discurso, por inscrever-se dentro da perspectiva de uma

⁵⁸³ Nesse aspecto a ética do discurso se distingue claramente, por exemplo, da hermenêutica gadameriana, embora tenha um importante parentesco filosófico com esta. Para Gadamer, atualizando hermeneuticamente Aristóteles, a aplicação não pode ser separada da compreensão. O compreender é entendido como “um caso especial de aplicação de algo geral a uma situação concreta e determinada”. GADAMER, H.-G. *Verdad y Método*. Salamanca: Sígueme, 1984, p.383. Por essa razão, no momento da aplicação Gadamer substitui a razão prática pela prudência.

⁵⁸⁴ HABERMAS, J. AED, p.27; EDE, p.24. O princípio moral não pode regular os problemas de sua própria aplicação. Conforme HABERMAS, J. AED, p.46; EDE, p.43, 81; 75, 91; 85 e 93; 87 e CMA, p.127; Mkh, p.114. Ocorre que o problema da aplicação das normas às situações com auxílio do juízo permaneceria mesmo quando todos os homens estivessem dispostos, ao escolherem suas máximas, a agir unicamente mediante o imperativo categórico. Mesmo nesse caso o juízo teria de preencher o hiato entre a regra e sua aplicação, pois para isso não poderia haver regra alguma APEL, K.-O. LED, p.247; GRE, p.15. Apel observa que o próprio Wittgenstein teria mostrado que não pode haver regras válidas para a aplicação de regras, pois isso remeteria ao infinito o problema da sua aplicação. Por isso, “as regras, normas, máximas ou, mesmo, os princípios, não podem jamais serem aplicados de modo imediato à situação concreta”. APEL, K.-O. DR 2, p.196; DV, p.455. Na tradição, teria havido sempre a introdução de uma capacidade de aplicação inteligente para preencher a lacuna existente e para mediar o particular e o universal. Esse papel teria sido desempenhado pela *phrónesis* (Aristóteles), pela faculdade de julgar (Kant) ou pela medida dos olhos (*Augenmass*) (Max Weber).

⁵⁸⁵ HABERMAS, J. AED, p.80; EDE, p.75. Aqui Habermas faz referência a Apel. APEL, K.-O. DR1, p.107ss.; DV, p.120ss. Ver também a esse respeito CMA, p.127; Mkh, p.114.

moral deontológica pós-convencional, recusa-se à tarefa de gerar motivos para o sujeito optar por uma determinada possibilidade de ação. A abstração em relação aos contextos do mundo da vida torna-se inevitável no que se refere ao âmbito da fundamentação. A universalidade abstrata das normas aceitas como válidas mediante a fundamentação decorre de uma necessária descontextualização das mesmas. Porém, no que tange à aplicação de princípios e normas a situações particulares, tal abstração tem de ser revogada, pois a validade adquirida por uma norma mediante seu processo de universalização, embora seja condição necessária, ainda não constitui condição suficiente para determinar sua aplicabilidade a uma situação particular. O processo de fundamentação de normas tem de considerar sempre as limitações próprias de um *espírito finito*.⁵⁸⁶ O princípio de universalização não pode abarcar as peculiaridades de cada situação concreta. Por conseguinte, ter-se-á de se considerar como tal princípio assume validade para cada caso específico. Ocorre que,

no momento de aplicar imparcialmente os princípios e regras justificados ao caso particular, esta abstração tem de ser revogada. À luz das circunstâncias concretas e da particular constelação de interesses, os princípios válidos devem ser ponderados uns com os outros e é possível fundamentar exceções a regras geralmente aceitas. De outra maneira, não se estaria agindo em consonância com o princípio de que coisas iguais devem ser tratadas de modo igual e as desiguais de modo desigual.⁵⁸⁷

A não-revogação da abstração presente no âmbito da fundamentação colocaria em questão o próprio êxito de uma aplicação imparcial de princípios às circunstâncias concretas, pois esta requer, para a efetivação do justo, a idéia de equidade. Habermas tenta aqui escapar de um problema por ele identificado em Kant, o de que o imperativo categórico não conseguiria revogar a abstração a ele inerente na medida em que é aplicado sem nenhuma mediação a máximas e ações.⁵⁸⁸ Para Habermas, Kant entendia que a razão prática só coincidia com a moralidade na qualidade de instância examinadora de normas. A filosofia moral kantiana seria uma *teoria unilateral* que ficaria concentrada exclusivamente em questões de fundamentação. A ética do discurso, diferentemente, tem de fugir dessa limitação. É verdade que as normas válidas

⁵⁸⁶ HABERMAS, J. AED, p.122; EDE, p.114.

⁵⁸⁷ HABERMAS, J. AED, p.71; EDE, p.65.

⁵⁸⁸ Habermas segue a diferenciação feita por Günther entre “aplicar um princípio moral a uma norma e aplicar normas a uma situação”. GÜNTHER, K. *Teoria da argumentação no direito e na moral: justificação e aplicação*. São Paulo: Landy Editora, 2004, p.36. A esse respeito também p.104.

moralmente devem sua universalidade à condição de passarem no teste de universalização mediante uma espécie de processo de descontextualização. No entanto, toda fundamentação de normas tem de se dar dentro das condições históricas encontradas pelos agentes. Como não é possível submeter à consideração todas as situações ou casos imprevistos, a aplicação de normas requer um esclarecimento argumentativo específico.⁵⁸⁹ Nesse esclarecimento a imparcialidade do juízo moral não pode ser garantida pelo princípio de universalização, pois as questões de aplicação sempre são sensíveis aos contextos. Destarte, a razão prática tem de recorrer a um princípio de adequação.

Para Habermas, quando a razão prática se vincula especificamente a questões de fundamentação de normas, os problemas de aplicação são colocados num segundo plano, o que faz com que a razão prática, nesse aspecto, se converta numa faculdade de princípios da razão pura, ou seja, ela opera independentemente de todo e qualquer contexto. A razão prática, no viés habermasiano, distinguir-se-á tanto da razão prática aristotélica quanto da kantiana.⁵⁹⁰ Em contraste com Aristóteles, ela deixa de ser uma faculdade de discernimento, ou seja, da ponderação prudente relativa ao contexto e situada dentro da perspectiva de uma determinada forma de vida existente. Habermas interpreta a *phronesis* aristotélica como um conceito relacionado a alternativas de ação particulares.⁵⁹¹ Não bastasse isso, Aristóteles uniria de maneira *opaca* “considerações normativas com constatações empíricas e questões de escolha racional”.⁵⁹²

A razão prática kantiana, por seu turno, é entendida como especializada em questões de fundamentação de normas. Porém, para Habermas, a forma como Kant rompeu com o

⁵⁸⁹ HABERMAS, J. AED, p.122; EDE, p.114.

⁵⁹⁰ A razão prática assume um sentido ampliado e ‘flutuante’. Em cada um de seus usos se modifica não apenas a constelação entre razão e vontade, mas a própria noção de razão prática, a qual se apresentará mediante os diferentes discursos por meio dos quais ela se move. Habermas pretende, com essa formulação, apresentar um conceito mais amplo ou mais completo em relação ao fornecido pelas três grandes tradições filosóficas que se ocuparam com ele. Elas teriam operado firmando-se cada uma em apenas uma de suas dimensões. Assim, Kant teria feito coincidir razão prática com moralidade, pois somente mediante o conceito de autonomia razão e vontade estariam unidas. Para o empirismo, ela se fundiria com seu uso pragmático ou teleológico. Para a tradição aristotélica, ela residiria na capacidade de julgar, a qual se inseriria num *ethos* fundado no costume. Por isso Aristóteles limitaria a razão prática à esfera da autocompreensão ética. HABERMAS, J. AED, p.129; EDE, 120-1. Caberia questionar se essa forma de situar o problema em Aristóteles e Kant é correta, dado Aristóteles já ter, de alguma forma, reconhecido diferentes usos da razão, inclusive da razão prática, como é o caso da distinção operada entre *práxis* e *poiesis*. Quanto a Kant, cabe observar que a moldura da arquitetônica da razão prática habermasiana é buscada exatamente na *Fundamentação da metafísica dos costumes* (cf. BA 39-44). A própria terminologia empregada é tomada emprestada de Kant. Habermas parece desconsiderar o espectro mais amplo do sistema da razão prática kantiana.

⁵⁹¹ Habermas entende que o recurso a uma capacidade de julgar é insatisfatório para quem, com Kant, tenha boas razões para deixar de lado esse conceito *pouco claro*. Porém, nem o conceito kantiano de faculdade de julgar reflexionante poderia substituí-lo. AED, p.126; EDE, p.118.

⁵⁹² HABERMAS, J. AED, p.90; EDE, p.84.

pensamento convencional o expôs à crítica de ter permanecido insensível aos contextos.⁵⁹³ O limite de Kant estaria em que, ao abordar o ponto de vista moral por meio da lei moral e, ao entender a pergunta “Que devo fazer?” apenas como uma pergunta vinculada ao âmbito da fundamentação de máximas, limitou o uso da razão prática à avaliação de alternativas de ação à luz do imperativo categórico. Por conseguinte, em Kant a tarefa de fundamentação da moral “parece fundir-se, até desaparecer nela com a aplicação dedutiva de um princípio abstrato a casos particulares, de maneira que, ao contexto da respectiva situação concreta não se confira relevância própria alguma”.⁵⁹⁴ A abstração em relação às situações particulares acabaria por desconsiderar também as conseqüências da ação, de modo que Kant pagaria por isso o preço de enredar-se na rigidez de uma ética da convicção.⁵⁹⁵ A conseqüência, portanto, da redução kantiana da razão prática indicaria não apenas que o contexto das ações ficaria desprovido de qualquer relevância como também que as conseqüências das ações ficariam excluídas de qualquer consideração. O modelo kantiano, ajustado de forma a limitar-se a questões de fundamentação, desconsideraria o fato de que a escolha entre normas de ação rivais e a aplicação daí decorrente coloca problemas específicos, ou seja, problemas acerca da aplicação de normas pressupostas tacitamente que transcenderiam a esfera da fundamentação. Tais problemas, por regra geral, assumiriam uma urgência maior que os problemas de fundamentação.⁵⁹⁶ Kant, em

⁵⁹³ Cabe questionar se Habermas faz realmente justiça a Kant a esse respeito. As referências que toma por base nessa crítica parecem estar centradas unicamente nas obras de fundamentação da ética sem contemplar as considerações feitas por Kant à questão da aplicação. Habermas nem sequer cita, a esse respeito, a *Metafísica dos costumes*. Nesta, Kant apresenta a necessidade de esquematizar os princípios puros do dever para esses poderem ser aplicados aos casos da experiência, tal como o fazia uma metafísica da natureza relativamente à física. Sua preocupação nessa obra não é mais a de fundamentar a moral, mas está centrada na tarefa de avaliar as condições subjetivas para vincular à vida quotidiana o princípio moral apresentado no processo de fundamentação. Essa tarefa se colocará como um ponto intermediário entre o princípio moral e a experiência. Nela os deveres de virtude terão um papel central. Estes, afirma Kant no § 45 da Doutrina da Virtude, “são regras, modificadas segundo a diversidade de sujeitos, para aplicar o princípio da virtude (segundo o formal) aos casos que se apresentam na experiência (o material). (...) Contudo, assim como se exige um trânsito da metafísica da natureza à física, trânsito esse que possui suas regras especiais, se exige com todo o direito algo parecido à metafísica dos costumes: isto é, esquematizar (...) os princípios puros do dever aplicando-o aos casos da experiência e expô-los como preparados para o uso prático-moral”. KANT, I. *La metafísica de las costumbres*. 2. ed. Madrid: Tecnos, 1994, p.343-4. Trad. esp. de *Die Metaphysik der Sitten*. Werke bd. 7. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983, p.607-8. Parece difícil a sustentação da crítica habermasiana a Kant a esse respeito uma vez que não leva em conta o sistema da razão prática kantiano como um todo, ou pelo menos, parece negligenciar aspectos importantes no que diz respeito à aplicação. Acerca do problema da aplicação da ética em Kant vide RENAUT, A. *Kant aujourd’hui*. Paris: Aubier, 1997, cap. VI. Cabe observar que a razão prático-moral kantiana é pública, traduzida, por exemplo, através da metáfora do tribunal da razão. De um lado, Habermas rotula a consciência moral subjetiva kantiana de ser monológica; de outro, parece diluí-la dentro da razão comunicativa.

⁵⁹⁴ HABERMAS, J. AED, p.91; EDE, p.85.

⁵⁹⁵ HABERMAS, J. AED, p.91; EDE, p.85.

⁵⁹⁶ HABERMAS, J. AED, p.91; EDE, p.85.

suma, não teria conseguido efetuar o passo para a moral autônoma de um modo satisfatório. Ele teria introduzido o imperativo categórico como resposta à pergunta “Que devo fazer?”, mas não teria chegado a obter clareza suficiente a respeito de que o trato com os problemas de fundamentação requer, simultaneamente, que se separem de forma clara questões relativas à fundamentação de normas de questões concernentes à aplicação dessas.⁵⁹⁷ O imperativo categórico teria sido entendido, apenas, no sentido moral da lei que se aplica *sem mediação alguma* a máximas e ações.

7.2.3 O princípio de adequação

A ética do discurso tem, então, de distinguir entre a validade ou justiça das normas, por um lado, e a correção dos juízos singulares, por outro. Para Habermas, não é possível a tomada de decisão acerca de como agir corretamente em dada circunstância mediante um único ato de fundamentação, senão por meio de dois passos argumentativos: o da fundamentação e o da aplicação de normas. Baseado em Klaus Günther, observa que o sentido da pretensão de validade normativa pode ser identificado com base em dois pontos de vista: o primeiro deve atender à aceitação do acordo racionalmente motivado por parte de todos os possíveis concernidos por uma norma válida; o segundo precisa atender a todas as situações possíveis que se apresentam e nas quais a norma passível de aceitação pode ser aplicada.⁵⁹⁸ A impossibilidade de se fundamentar normas e justificar ações concretas numa única operação fica mais clara se se considerar dois aspectos; por um lado, os discursos de fundamentação agregam limitações próprias no que tange às situações particulares e à decisão correta a ser tomada diante de determinada circunstância. Por outro, os discursos de aplicação requerem outro tipo de princípios ou procedimentos, os quais se distinguem dos primeiros. Essa distinção entre discursos de fundamentação e discursos de aplicação é assim apresentada:

Nos discursos de fundamentação somente fazemos referência à constelação de situações particulares para obtermos exemplos que nos permitam ilustrar as condições de aplicação de uma norma. Esse assunto não gira em torno à decisão correta em um caso concreto, a qual admite em uma determinada situação diferentes alternativas de ação, mas ao redor da validade das normas nas quais pode basear-se dita decisão. Por outro lado, o conhecimento de normas válidas

⁵⁹⁷ HABERMAS, J. AED, p.100; EDE, p.94-5. Também NRI, p.173; DnR, p.121.

⁵⁹⁸ HABERMAS, J. AED, p.146; EDE, p.138.

não basta para saber como devemos decidir-nos em uma *determinada* situação. Os discursos de aplicação exigem outra informação e outros princípios que os discursos de fundamentação.⁵⁹⁹

A razão prática, no caso da aplicação de normas, requer um passo além relativamente à fundamentação. Ocorre que uma norma, para ser aplicada, tem de atender à condição de ser válida, isto é, fundamentada de maneira imparcial, e também ao requisito de ser a mais adequada a determinada situação. No caso singular, requer-se também, para garantir a validade e a imparcialidade da decisão, sua condição de aplicabilidade. Uma norma válida só fundamenta um juízo singular como correto quando for possível concluir que é a única adequada ao caso em questão.⁶⁰⁰ A validade de uma norma *prima facie* indica apenas que ela foi fundamentada ou justificada imparcialmente; a sua validade não garante ainda que a ação singular praticada seja justa. A aplicação imparcial de uma norma atua preenchendo a lacuna deixada em seu processo de fundamentação imparcial em razão da imprevisibilidade típica das situações futuras possíveis. Por isso,

em discursos de aplicação, não se trata da validade e sim da *relação adequada* da norma à situação. Uma vez que toda a norma abrange apenas determinados aspectos de um caso singular, situado no mundo da vida, é preciso examinar quais descrições de estados de coisas são significativas para a interpretação da situação de um caso controverso e qual das normas válidas *prima facie* é adequada à situação, apreendida em todas as possíveis características significantes.⁶⁰¹

A aplicação deve, pois, levar em conta cuidadosamente as circunstâncias, geralmente complexas, nela presentes. O discurso prático de fundamentação de normas, orientado pelo princípio de universalização, necessita ser complementado com um discurso voltado à aplicação de tais normas. Isso significa que, no momento em que fica esclarecido qual dentre as normas válidas *prima facie* se adapta melhor à circunstância e ao conflito nela presente, requer-se uma descrição da maneira mais completa possível de todas as características relevantes de tal circunstância.⁶⁰² A razão prática não pode se limitar apenas à tarefa de esclarecimento acerca da validade universal das normas, ou seja, ao princípio de universalização. No âmbito da aplicação

⁵⁹⁹ HABERMAS, J. AED, p.100-1; EDE, p.95.

⁶⁰⁰ HABERMAS, J. DD1, p.270; FG, p.266.

⁶⁰¹ HABERMAS, J. DD1, p.270-1; p.267. Sobre o desempenho desse aspecto no direito ver NRI, p.84-5; DnR, p.56.

⁶⁰² HABERMAS, J. NRI, p.173; DnR, p.121.

de normas a razão prática somente poderá se efetivar por meio de um princípio de adequação.⁶⁰³ Há, por conseguinte, a necessidade de se diferenciar os discursos de fundamentação dos de aplicação. Os discursos de fundamentação dizem respeito a um tipo de validade abstrata e descontextualizada; neles, os participantes ocupam-se com situações típicas avaliando de modo hipotético se podem ser aceitas por todos os concernidos. As normas que decorrem desse procedimento podem ser aplicadas somente em situações-padrão, ou seja, abstraídas das circunstâncias concretas; em tais discursos, não há como prever todos os casos ou situações que poderão vir a ocorrer no futuro. A aplicação, por sua vez, requer um *esclarecimento argumentativo* específico. Trata-se de averiguar, por meio das particularidades próprias de cada circunstância, se as normas em questão podem encontrar o assentimento, de forma refletida, por parte de todos os atingidos por elas. A imparcialidade do juízo precisa ser garantida agora mediante um princípio de adequação. Ocorre que

O princípio de universalização obriga os participantes do discurso a examinar normas controversas, servindo-se de casos particulares *previsivelmente típicos*, para descobrir se elas poderiam encontrar o assentimento refletido de todos os atingidos. Para superar esse teste, as regras morais têm que assumir uma versão geral, completamente descontextualizada; por isso, elas só podem encontrar uma aplicação *descontextualizada* naquelas situações *standard*, cujo componente “se” já foi levado em conta preliminarmente. Como, porém, nos *discursos de fundamentação*, não se pode levar em conta *ex ante* todas as possíveis constelações de casos singulares futuros, a aplicação da normas exige um esclarecimento argumentativo *sui generis*. Em tais *discursos de aplicação* a imparcialidade do juízo não é garantida através de um novo princípio de universalização, e sim através de um princípio de adequação.⁶⁰⁴

O princípio de universalização não esgota, pois, o sentido normativo da imparcialidade de um juízo justo; ele requer ainda, para dar conta desta, um princípio de adequação. Este, assim como o princípio de universalização, também reivindica a imparcialidade no julgamento de questões práticas visando a um acordo fundamentado racionalmente. Isso deve-se ao fato de que os discursos de aplicação também são guiados por razões que podem valer de maneira universal.

⁶⁰³ HABERMAS, J. NRI, p.173-4; DnR, p.121.

⁶⁰⁴ HABERMAS, J. DD1, p.203; FG, p.200-1. Grifos de Habermas. A esse respeito também HABERMAS, J. AED, p.103; EDE, p.96 e NRI, p.161; DnR, p.112

A juízo de Habermas, essa exigência de sensibilidade frente ao contexto, própria dos discursos de aplicação, não precisa ser dependente do contexto ou conduzir a resultados dependentes deste.⁶⁰⁵

A idéia de imparcialidade, presente no ponto de vista moral e que confere a pretensão de validade dos juízos morais, exige que seja levada em conta a aceitação de todos os possivelmente afetados relativamente a todas aquelas situações em que seja o caso e que sejam *adequadas* à norma.⁶⁰⁶ Como o princípio (U) tem de possuir um sentido operacional para sujeitos que julgam a partir de contextos determinados, é lícito exigir destes unicamente que, no ato de fundamentar uma determinada norma, “levem em conta as conseqüências e os efeitos secundários que, com base na informação e nas razões disponíveis em um dado momento, seja *previsível* que se derivem do seguimento universal de dita norma para os interesses de todos e de cada um”.⁶⁰⁷ Desse modo, o processo de fundamentação e de aplicação está sujeito à falibilidade. O princípio de universalização, destaca Habermas, precisa ser formulado de maneira tal que não exija impossíveis, devendo eximir os que participam na argumentação do “peso de prestar atenção, já ao fundamentar as normas, ao conjunto de todas as situações futuras e de nenhuma maneira previsíveis”.⁶⁰⁸

No processo de aplicação, o ponto de vista moral continua sendo idêntico, mas tanto a compreensão que temos dele como as interpretações que fazemos em relação às regras morais válidas ao aplicá-las estão sujeitas a variações.⁶⁰⁹ Isso significa que os sujeitos que se orientam mediante o nível do juízo moral guiado por princípios têm de avaliar dilemas morais com base em dois pontos de vista diferentes: de um lado, deve-se avaliar a partir da perspectiva do legislador, o qual examina de modo imparcial qual maneira de agir, na perspectiva de uma práxis universal, merece efetivamente assentimento; de outro, tem-se de assumir o papel do juiz, o qual

⁶⁰⁵ HABERMAS, J. NRI, p.203; DnR, p.141.

⁶⁰⁶ HABERMAS, J. AED, p.146; EDE, p.138.

⁶⁰⁷ HABERMAS, J. AED, p.146-7; EDE, p.139. Grifo de Habermas.

⁶⁰⁸ HABERMAS, J. AED, p.147. EDE, p.138. Por conseguinte, os discursos de fundamentação terão de deixar em aberto a questão acerca de “se – no que se refere a situações empregadas como paradigmas e previstas como típicas – as normas válidas são *adequadas* também para situações similares que ocorram no *futurum exactum* no que respeita às características relevantes dessas situações”. HABERMAS, J. AED, p.147 EDE, p.139-140. Grifos de Habermas. Essa questão só pode ser tratada avançando-se na perspectiva de um discurso de aplicação.

⁶⁰⁹ HABERMAS, J. AED, p.150; EDE, p.142. Aqui Habermas apóia-se novamente em Günther: “Se toda norma válida depende de uma complementação coerente através de todas as outras, numa situação de normas aplicáveis, então o seu significado se modifica em cada situação. E passamos a depender da história, uma vez que é ela que produz as situações imprevisíveis que nos obrigam a uma interpretação respectivamente diferente da quantidade de todas as normas válidas”. GÜNTHER apud HABERMAS, DD1, p.272; FG, p.268-9.

terá de aplicar de modo imparcial princípios e regras válidos num caso concreto, por conseguinte, na “exigência de imparcialidade do juízo a razão prática faz ouvir sua voz as duas vezes”.⁶¹⁰

A idéia de um princípio de adequação parece decorrer da necessidade que a moral do discurso possui de ir além da estreiteza de sua tarefa específica. Esse ir além não parece ser algo muito simples de ser resolvido numa moral que tem a firme pretensão de limitar-se a esclarecer e justificar o ponto de vista moral. A saída aristotélica é considerada insuficiente por se colocar dentro de uma perspectiva ainda convencional, o modelo kantiano teria descuidado das questões de aplicação e o princípio de complementação apeliano – parte B da ética – seria inadequado, pois a moral discursiva teria de se manter dentro dos limites estreitos da tarefa de fundamentar e explicar o ponto de vista moral. A questão a ser colocada, então, é: com a adoção do princípio güntheriano de adequação, é possível sustentar ainda que a moral do discurso se limita apenas à tarefa de explicar e de fundamentar o ponto de vista moral? Se toda ética deontológica, a exemplo da discursiva, deve sua *noção estreita* de moral a *enérgicas abstrações*, como será possível conciliar um princípio de adequação com tal exigência, considerando-a, ainda, como exigência moral? Habermas parece, para salvar seu estreito conceito de moral, transferir tarefas até então próprias da ética para o modelo da política deliberativa (o conceito de diferentes tipos de discursos)⁶¹¹ e do direito (o princípio de adequação de Günther). Por importar o modelo de aplicação do direito para a moral, parece pagar o preço de não poder ancorá-lo dentro dos limites estreitos de sua moral.

⁶¹⁰ HABERMAS, J. AED, p.81; EDE, p.75.

⁶¹¹ A política deliberativa consiste numa rede de discursos e de negociações, a qual tem por finalidade a solução racional de questões pragmáticas, morais e éticas. A juízo de Habermas, trata-se dos “problemas acumulados de uma fracassada integração funcional, moral e ética da sociedade”. DD2, p.47; FG, p.388-9. Como observa Repolês, “na política deliberativa procedimental, tanto formas de deliberação dialógicas quanto instrumentais são institucionalizadas e válidas (legítimas) na formação da opinião e da vontade política. Transferem-se as condições de virtude do cidadão para a institucionalização de formas de comunicação e de deliberação em que possam ser feitos discursos éticos, morais, pragmáticos e de negociação. A política deliberativa tem como base, portanto, as condições de comunicação, que permitem pressupor que decisões racionais podem ser tomadas no processo político. Dessa forma, retira-se o peso da autonomia real das pessoas para as condições de discurso, em que a realização da autonomia se amplia para todos os modelos deliberativos”. REPOLÊS, M. F. S., Op. cit. 2003, p.130.

PARTE V

A RADICALIZAÇÃO PRAGMÁTICO- TRANSCENDENTAL DA ARQUITETÔNICA APELIANA DA ÉTICA DO DISCURSO

Apel recebe as modificações apresentadas por Habermas em *Erläuterungen zur Diskursethik* e, principalmente, em *Faktizität und Geltung* de modo crítico, elaborando com base nelas uma nova tentativa de pensar com Habermas contra Habermas. A seu ver, porém, essa tentativa é mais complexa e possui um alcance muito mais amplo que as anteriores uma vez que o que está em questão agora é a temática central da diferenciação dos discursos da razão prática.⁶¹² Sua pretensão, então, é delinear os pontos de partida para uma crítica e revisão da posição habermasiana à luz da pragmática-transcendental. Embora sejam vários os pontos de discordância para com Habermas, os principais problemas identificados são reunidos em torno de dois aspectos. O primeiro está em que nas *Tanner Lectures*⁶¹³ Habermas sustentava ainda o primado da filosofia moral sobre a filosofia do direito. Em *Faktizität und Geltung*, no entanto, opera uma modificação importante na estrutura de sua filosofia prática ao colocar no topo desta um princípio do discurso neutro em relação à moral e ao direito, e não mais, como antes, o princípio do discurso enquanto base do conjunto da filosofia prática. De ora em diante, o princípio moral e o princípio da democracia devem proceder de maneira co-originária ao princípio do discurso. O segundo ponto está em que o princípio do direito é apresentado como idêntico ao princípio da democracia. O princípio da democracia é constituído na linguagem do direito, assumindo a forma positiva do igual direito de participação política para todos os cidadãos.⁶¹⁴ Essa equivalência decorre da pressuposição habermasiana – advinda da teoria do discurso – de que os discursos entre cidadãos livres e iguais em direitos reúnem condições de assegurar que os legisladores estejam ao mesmo tempo submetidos às leis.⁶¹⁵ Isso significa que os direitos dos cidadãos devem ser garantidos por esses próprios legisladores enquanto autônomos.

O princípio do discurso concebido agora de forma bifurcada e a diferenciação dos discursos gerarão modificações em relação a aspectos importantes da configuração da variante da ética do discurso tal como elaborada por Habermas anteriormente, de modo que o que está em jogo desta vez é algo mais complexo que nas controvérsias anteriores. Trata-se, a juízo de Apel, da “reabilitação” do programa da ética do discurso dada a suspeita de sua “dissolução” por

⁶¹² APEL, K.-O. DED, p.203; AUF, p.732-3.

⁶¹³ HABERMAS, J. DD2, p.193-247; FG, p.541-599.

⁶¹⁴ HABERMAS, J. AD, p.46. A esse respeito em Habermas DD1, p.140ss.; FG, p.136ss. Este segundo ponto não será objeto específico de análise neste trabalho uma vez que o objetivo aqui não é examinar toda a extensão desta controvérsia, mas os aspectos que estão implicados na problemática acerca da relação entre moral e razão prática.

⁶¹⁵ APEL, K.-O. 2001, p.68. A esse respeito em Habermas DD1, p.116ss.; FG, p.112ss.

Habermas.⁶¹⁶ Essa controvérsia é levada adiante por Apel a partir de um exame detalhado e crítico da nova arquitetura habermasiana e pela simultânea retomada e aprofundamento, em chave pragmático-transcendental, de aspectos fundamentais de sua própria variante ético-discursiva. Agora, Apel não apenas vai confrontar o princípio do discurso de Habermas e sua arquitetura da ramificação dos discursos, como pretende também aprofundar aspectos centrais de sua arquitetura das partes A e B, sobretudo ao firmar o conceito de um princípio primordial do discurso. Essa posição possibilita-lhe demarcar e aprofundar uma compreensão mais ampla que a habermasiana no que diz respeito ao vínculo entre moral e razão prática, uma vez que esta última é abrangida pela própria ética do discurso.

⁶¹⁶ APEL, K.-O. DED, p.204; AUF, p.733.

8 DISSOLUÇÃO DA ÉTICA DO DISCURSO? DIFERENCIAÇÃO DISCURSIVA *VERSUS* AMPLIAÇÃO PRAGMÁTICO-TRANSCENDENTAL DA ÉTICA DO DISCURSO

8.1 Princípio do discurso moralmente neutro *versus* princípio primordial do discurso

A juízo de Apel, em *Faktizität und Geltung* o projeto comum entre ele e Habermas de elaboração de uma ética do discurso parece dissolver-se definitivamente, o que se deveria sobretudo a duas razões. A primeira é que na nova arquitetura de Habermas o termo ética é reservado para designar um projeto específico, o da auto-realização individual ou coletiva. Não bastasse – e essa é a segunda razão –, o tema da filosofia moral é distinguido do princípio do discurso de modo problemático, pois este é apresentado pela primeira vez como neutro em relação à moral. Por referir-se a normas de ação em geral e explicitar apenas o ponto de vista a partir do qual as normas de ação podem ser fundamentadas imparcialmente, o princípio do discurso levanta a suspeita, para Apel, de uma dissolução da tarefa de fundamentação da ética do discurso. No entanto, Habermas pretende que ele, ao mesmo tempo – enquanto princípio dotado de conteúdo normativo –, exerça ainda a função de fundamento para a diferenciação dos discursos práticos, como os da moral, da ética e do direito.⁶¹⁷ À juízo de Apel, com essa posição Habermas não estaria contestando apenas a fundamentação pragmático-transcendental última da ética mas, de modo geral, a implicação imediata do princípio moral no princípio do discurso.⁶¹⁸ Como consequência, a ética do discurso deixa de ser a disciplina de base da filosofia prática. A exigência de retitude moral, agora, não pertence mais às pressuposições necessárias da

⁶¹⁷ APEL, K.-O. DED, p.204; AUF, p.733. Sobre a posição de Habermas a esse respeito, conforme Apel, ver FG, p.135-6 e 138ss. Um resumo da posição de Habermas pode ser encontrado em DD1, p.143-4; FG, p.140.

⁶¹⁸ APEL, K.-O. Op. cit., 2001, p.71.

argumentação enquanto tal. Desse modo, Habermas abandonaria o próprio conceito original de uma pragmática universal e perder-se-ia sobretudo a possibilidade de se levar adiante uma fundamentação pragmático-transcendental da ética mediante uma reflexão acerca das pressuposições irretrocedíveis da argumentação.⁶¹⁹

Se em formulações anteriores, como a de 1983, a ética do discurso aparecia como base da filosofia prática, agora é substituída por uma filosofia ou teoria do discurso moralmente neutra. Em que pese isso, Habermas sustenta ainda duas pretensões. Em primeiro lugar, que a filosofia moral, a ética e o direito – os “resíduos da ex-ética do discurso”, na expressão de Apel – obtenham o seu fundamento normativo mediante sua especificação na filosofia do discurso moralmente neutra. Acrescido a isso, pretende que o direito seja fundamentado através de uma teoria do discurso. Para Apel é essa circunstância relativa ao modo de justificação do direito o motivo fundamental para que o princípio do discurso deva se apresentar, por um lado, como base normativa da filosofia prática como um todo mas, por outro, como moralmente neutro.⁶²⁰ Habermas necessita situar o direito dentro de sua arquitetônica e, como não aceita mais que ele seja fundamentado a partir da moral, terá de derivá-lo de um princípio do discurso neutro.

Nesse sentido, está visivelmente estampado em sua filosofia do direito o esforço de assumir uma posição para além do positivismo jurídico e da teoria metafísica do direito natural. O primeiro buscava a total independência do direito em relação à moral; o segundo reduzia a validade jurídica ao âmbito da validade moral. Com essa postura, Habermas pretende obter um duplo ganho, ou seja, por um lado procura assegurar a independência do direito positivo em relação à moral; por outro, quer levar em conta a exigência de uma legitimação normativa do direito. Nas Tanner Lectures (1986) tal exigência estava ainda ancorada na filosofia moral. Em *Faktizität und Geltung* (1992) ele se distancia dessa posição na medida em que o direito passa a encontrar seu fundamento normativo no princípio do discurso sem teor moral. A moral, agora, deverá ser co-originária ao direito. A

⁶¹⁹ APEL, K.-O. La relation entre moral, droit et démocratie: la philosophie de Jürgen Habermas jugée du point de vue d’une pragmatique transcendantale. Paris. *Les Études Philosophiques*, jan.-mar, n.1/2001, p.71.

⁶²⁰ As normas morais precisam ser fundamentadas como um caso especial no âmbito da fundamentação discursiva de normas e o mesmo princípio também tem de fundamentar – mas de modo distinto das primeiras – as normas jurídicas. Em suma, o que leva Habermas em *Faktizität und Geltung* a formular um princípio do discurso neutro é o fato de que, diferentemente do princípio moral – para o qual só vale a consideração igualitária de interesses –, o princípio da democracia decorre de uma especificação própria para as normas de ação que possuem a forma jurídica e que podem ser justificadas mediante razões não apenas morais, mas também ético-políticas e pragmáticas. APEL, K.-O. DED, p.238; AUF, p.762. A esse respeito, Habermas DD1, p.143; FG, p.139 e AD, p.47.

moral, a ética e o direito passam a ter a mesma origem em tal princípio. Desse modo, o tema fundamental da filosofia moral é separado do princípio do discurso o qual, mesmo possuindo conteúdo normativo, é considerado neutro e anterior à moral e ao direito. A juízo de Apel, a estratégia de Habermas não seria tão problemática se o direito e a moral tivessem condições de encontrar uma base comum no princípio primordial do discurso, base esta de teor moral-normativo.⁶²¹ Nesse caso, porém, o princípio do discurso não poderia ser entendido de modo genérico como moralmente neutro. Ele poderia, sim, no que tange ao seu conteúdo normativo, ser distinto do princípio moral. Para Apel, o simples fato de se apresentar um princípio do discurso já indica que questões práticas podem ser julgadas de modo imparcial e decididas de forma racional.

Apel concorda com Habermas quanto ao aspecto de que as normas do direito precisam ser distinguidas das normas morais; do ponto de vista normativo-sistemático, precisam ser fundamentadas em sua diversidade a partir de um princípio do discurso. Porém, não deve decorrer daí que o princípio do discurso venha a ser moralmente neutro. A seu juízo, o princípio procedimental de fundamentação de normas materiais para a discussão prática de interesses tem de ser ele próprio fundamentado filosoficamente mediante o princípio primordial do discurso e, por essa razão, Habermas não poderia pensá-lo como desprovido de teor moral. Apel fala, então, num princípio moral fundamental que, a seu ver, resulta do princípio do discurso, o qual inclui as normas fundamentais da ética do discurso, a saber: a do reconhecimento recíproco da *igualdade de direito* acerca dos interesses e dos argumentos de todos os parceiros do discurso e a da *co-responsabilidade* destes em resolver problemas de modo consensual.⁶²² Por conseguinte, o esforço de fundamentar filosoficamente as normas procedimentais fundamentais da moral do discurso mediante um princípio do discurso moralmente neutro – ou seja, neutro em relação ao teor moral da igualdade de direito e da co-responsabilidade – é inteiramente impossível e inútil. Ocorre que o discurso primordial já exige o reconhecimento de tais normas como condição de possibilidade para a resolução consensual de problemas. Desse modo, o princípio do

⁶²¹ APEL, K.-O. DED, p.206; AUF, p.735.

⁶²² Apel passa a falar em princípio do discurso primordial sobretudo para enfatizar que tal princípio possui em si conteúdo moral agregando no seu interior o princípio (U) – denominado de princípio da moral ideal do discurso – e o princípio (C), princípio de complementação da moral ideal mediante uma ética da responsabilidade referida à história. Eles agregam, respectivamente, as normas morais fundamentais da *igualdade de direitos* e da *co-responsabilidade*.

discurso pode possuir condições de fundamentar normas fundamentais da moral do discurso somente se ele próprio não for moralmente neutro. Em outros termos, o princípio só poderá dar conta de tal tarefa se já contiver, implicitamente, as normas fundamentais da moral do discurso, tendo de possuir, portanto, teor moral.⁶²³ É nesse postulado que, para Apel, deve se sustentar a fundamentação pragmático-transcendental da ética do discurso.

Por outro lado, Apel admite uma diferenciação entre o princípio (U) e o princípio do direito (Pd), mas de uma forma distinta daquela apresentada por Habermas. Na arquitetura apeliiana o princípio do direito, o qual assegura a liberdade externa igual de todos os cidadãos mediante o monopólio da força por parte do Estado de direito, possui a função de auxiliar para tornar a observância do princípio (U) exigível. Porém, (U) não é válido de forma imediata para a observância das normas apenas em razão de conter a “pressuposição da *observância geral das normas*” (Habermas), mas tão-somente na medida em que, em recíproca responsabilidade, for possível supor que seja observado por todos.⁶²⁴ O problema, insiste Apel uma vez mais, é que é raro poder se contar realmente com a possibilidade de todos observarem (U) e mais difícil ainda o é nas situações em que não há o monopólio do poder por parte do Estado de direito. Isso evidencia a necessidade de se diferenciarem normativamente o princípio moral (U) e o princípio do direito (Pd). A alternativa proposta por Apel para tal diferenciação é fundamentá-la normativamente mediante a ampliação do conteúdo moral-normativo do princípio do discurso.⁶²⁵ Este princípio abrange em seu conteúdo não apenas o princípio ideal (U), de caráter contrafático, mas também a responsabilidade pela realização das condições de aplicação da ética do discurso no sentido de (U) e a compensação – a ser levada adiante de modo responsável – pela não-aplicabilidade plena de (U) à realidade. Apel julga ser possível tal ampliação em razão da introdução já feita na ética do discurso de uma parte B com caráter teleológico. A parte B visa compensar o déficit abstrativo próprio ao princípio (U); por ser entendida como ética da responsabilidade referida à história, complementa a parte A e evidencia a diferença entre normas jurídicas e normas morais. As primeiras são compreendidas como normas

⁶²³ APEL, K.-O. Op. cit., 2001, p.73.

⁶²⁴ APEL, K.-O. DED, p.207; AUF, p.735-6.

⁶²⁵ APEL, K.-O. DED, p.207-8; AUF, p.736.

coercitivas de regulação externa da liberdade; as segundas, como resultados dos discursos práticos isentos de coação de acordo com (U).⁶²⁶

Habermas, entretanto, refutou a distinção entre as partes A e B da ética em razão de que a dimensão teleológica da responsabilidade referida à história ultrapassaria a esfera exclusivamente deontológica da ética do discurso, tal como formulada mediante (U).⁶²⁷ Ele recusa também a tentativa de Apel de fundamentar normativamente o direito na parte B da ética.⁶²⁸ A rejeição, por Habermas, da distinção apeliana entre as partes A e B da ética leva-o a seguir outro caminho. Ao introduzir um princípio do discurso com a tarefa de explicar a possibilidade da fundamentação imparcial de normas em geral, ele se distancia de algo central para a estratégia apeliana, ou seja, da norma moral fundamental referida à *“igualdade de direitos de todos os possíveis participantes do discurso como representantes virtuais de interesses”*.⁶²⁹ Tal norma está no centro da parte A da ética e do deontologismo moral apeliano. Nesse sentido, na ótica apeliana, ao invés de procurar ampliar a ética do discurso mediante a diferenciação entre moral e direito (parte A e parte B), Habermas estaria reduzindo ou a diluindo numa filosofia do discurso para alguém do ponto de vista moral. Para Apel, se os participantes de um discurso possuem o compromisso com a avaliação de todas as questões de fundamentação de normas – dado que o princípio (D), como defende Habermas, baseia-se em “relações simétricas de reconhecimento de formas de vida comunicativamente estruturadas” –, eles teriam o compromisso inevitável de reconhecer a norma da igualdade de direitos de todos os possíveis participantes do discurso. O princípio do discurso apeliano possui teor moral mediante as normas morais fundamentais, o que permite uma ética do discurso ampliada, de modo que a complementaridade entre moral e direito é possibilitada pelo próprio conteúdo moral de tal princípio. Por conseguinte, o princípio do discurso não poderia ser, no que tange ao seu conteúdo, neutro:

⁶²⁶ APEL, K.-O., DED, p.208; AUF, p.736.

⁶²⁷ Habermas insiste muito neste aspecto de que a complementação da dimensão deontológica por uma dimensão teleológica extrapola os limites da ética discursiva. A esse respeito AED, p.202; EDE, p.196 e VJ, p.57; WR, p.61 e AED, p.202; EDE, p.196.

⁶²⁸ Habermas considera a estratégia de Apel demasiadamente normativista. A esse respeito DD1, p.10, nota 4; FG, p.19.

⁶²⁹ APEL, K.-O., DED, p.209; AUF, p.737. Grifos de Apel.

Não vejo como se poderia negar a qualidade moral ao ‘conteúdo normativo’ do princípio da ‘imparcialidade de juízos práticos’, que se exprime no princípio do discurso D, formulado por Habermas, como *princípio da capacidade de consenso para todos os afetados*, quando a intenção, como Habermas (...) postula (FG, p.139) é que, por ‘especificação do princípio geral do discurso’, derive-se desse princípio geral um princípio moral, para o qual se pretende que continue a ser decisivo – ainda e sempre, apesar de agora ser ‘somente’ – ‘o ponto de vista de consideração igualitária de interesses’ de todos os afetados.⁶³⁰

Daí se perguntar se, na esteira da pragmática universal, as pessoas ao argumentar não deveriam mais vincular simultaneamente às pretensões de verdade e de veracidade de seus atos de fala também uma pretensão de correção. Em outros termos, tratar-se-ia de questionar se essa pretensão de validade moralmente relevante, referida entre outras coisas ao reconhecimento recíproco da igualdade de direitos dos participantes da argumentação, não deveria mais ser vinculada às demais pretensões de validade.⁶³¹ Apel adota, então, um outro caminho em relação à diferenciação dos discursos. Ele opta pelo aprofundamento da ética do discurso na direção a uma ética da responsabilidade referida à história e sugere que, ao invés de serem excluídas as implicações ético-discursivas do princípio do discurso, como Habermas o teria feito, elas fossem reforçadas e ampliadas ainda mais na perspectiva da explicação do ponto de vista moral.⁶³² Isso o leva a colocar Habermas contra Habermas, ou seja, a submeter a nova arquitetônica habermasiana às implicações ético-discursivas já presentes na explicação do ponto de vista moral tal como este era entendido pelo próprio Habermas anteriormente.⁶³³

A ampliação de tais implicações do princípio do discurso deveria dar conta da intenção habermasiana de fundamentar legitimamente a independência e a diferenciação do direito em relação à moral com base na ética do discurso. Em outros termos, Apel concorda que o direito pode ser fundamentado de forma diferenciada da moral, mas não segundo um princípio do discurso neutro. Ocorre que, a seu juízo, direito e moral possuem um

⁶³⁰ APEL, K.-O. DED, p.237; AUF, p.761-2.

⁶³¹ APEL, K.-O. DED, p.212; AUF, p.740.

⁶³² APEL, K.-O. DED, p.213; AUF, p.741.

⁶³³ Apel observa que até *Erläuterungen zur Diskursethik* (1991) o ponto de vista moral em Habermas ainda não estava separado analiticamente do princípio do discurso, mas sua posição nessa obra já indicaria para um enfraquecimento moral do princípio do discurso levado adiante logo depois em *Faktizität und Geltung*. Habermas compreenderia o ponto de vista moral nos *Erläuterungen* como sendo apenas epistemologicamente relevante, pois este visaria somente responder à pergunta epistêmica acerca de como os juízos morais são possíveis, mas sem poder dar conta da pergunta sobre o que significa ser moral. APEL, K.-O. DED, p.242; AUF, p.765.

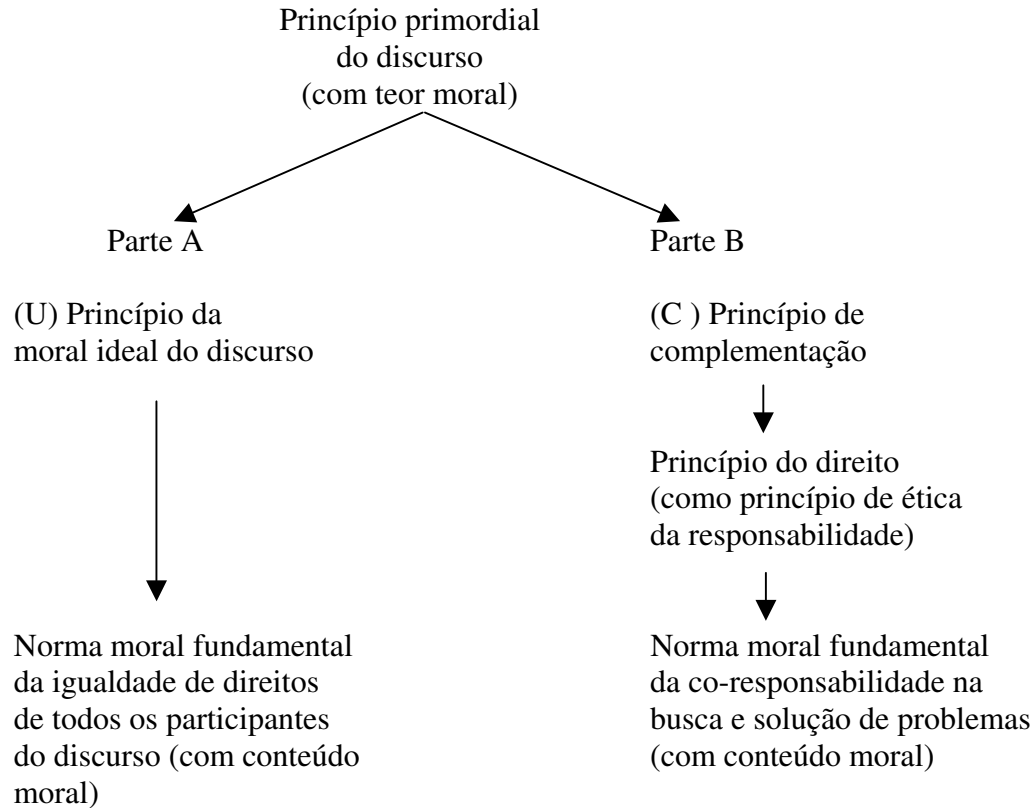
fundamento comum e com teor moral, qual seja, o princípio do discurso que contém em si o princípio moral primordial. Para explorar tal fundamento, fazem-se necessários um aprofundamento (*Vertiefung*) e uma ampliação (*Erweiterung*) do princípio da ética do discurso. Essa posição explicita, por parte de Apel, o fato de que o ponto de vista moral deve possuir por conteúdo não apenas um critério de justiça abstrato, por isso puramente deontológico, mas também um critério de responsabilidade referida à história, de caráter teleológico. Este último deve ter em vista justamente o estabelecimento das condições institucionais de aplicação de tal critério de justiça.⁶³⁴ Da perspectiva apeliana, as distinções de Habermas em relação às normas morais e jurídicas devem ser consideradas ou reformuladas especificando-se tais normas e, ao mesmo tempo, assegurando-se que o princípio moral primordial já esteja incluído no princípio do discurso.

Para Apel o princípio moral primordial tem de ser mais abrangente que o princípio (U), o que requer a distinção das partes A e B da ética do discurso. O princípio moral primordial terá de abranger não apenas a norma da igualdade de direito, mas também a da co-responsabilidade. O princípio (U) de Habermas só alcança a primeira, mas não a segunda dessas duas normas. O fato de o princípio primordial do discurso ser mais amplo que (U) permite, ao invés de formular uma estratégia de diferenciação dos discursos – a partir de um princípio do discurso moralmente neutro – para distinguir normas morais de normas jurídicas, postular uma estratégia de ampliação da ética do discurso. Isso é feito admitindo-se uma parte A e uma parte B para a ética, duas normas morais fundamentais – uma para cada parte – e, desse modo, uma distinção entre as normas morais e jurídicas.⁶³⁵ Apel reserva a tematização do âmbito do direito e da maior complexidade das normas jurídicas relativamente às normas morais a uma parte B da ética como ética da responsabilidade referida à história.

A arquitetônica da ampliação da ética do discurso proposta agora por Apel pode ser assim representada:

⁶³⁴ APEL, K.-O. DED, p.214; AUF, p.741.

⁶³⁵ Há momentos em que Apel fala em três normas morais fundamentais: justiça, igualdade de direitos e co-responsabilidade. APEL, K.-O. EDC, p.30. No seu programa original (APEL, K.-O., TF II, p.380; TPh II, p.400), como foi anteriormente frisado, ele se refere apenas à norma moral fundamental, algo próximo à norma da igualdade de direitos. Essa referência a três normas morais fundamentais coincide com a ampliação de sua arquitetônica da ética do discurso a partir da metade da década de 80.



De certa forma, Apel procura reabilitar algo que anteriormente era aceito pelo próprio Habermas e que a partir sobretudo de *Faktizität und Geltung* foi deixado de lado. Para Apel, o princípio do discurso na variante habermasiana da ética do discurso referia-se, em 1983, e mesmo em 1991, ao ponto de vista moral. A seu juízo, essa posição estava correta, porém a questão, agora, é o que Habermas pretende que signifique a explicação de um princípio do discurso neutro, uma vez que ela deveria possibilitar a passagem do princípio do discurso para a forma de um princípio fundamental de universalização enquanto princípio moral.⁶³⁶ Essa passagem do princípio do discurso para o princípio moral não poderia ser considerada trivial, pois

se o princípio do discurso, como princípio de um procedimento ‘imparcial’ de fundamentação de normas de ação, ainda não contém realmente um paradigma de comportamento *moral* para todos os discursos, não há como se entender por que, caso se necessite (por exemplo, quando surgirem conflitos de interesses), devam ocorrer *discursos morais* segundo o critério de U.⁶³⁷

⁶³⁶ APEL, K.-O. DED, p.240-1; AUF, p.764.

⁶³⁷ APEL, K.-O. DED, p.241; AUF, p.764. Grifos de Apel.

Apel julga que, se o princípio do discurso não pode conter em si próprio um paradigma de comportamento moral para os discursos, não seria possível justificar, nesse caso, a adoção de discursos morais ao invés de medidas violentas, ou de se levarem adiante apenas negociações estratégicas. Como o que está em questão aqui é a pergunta “Por que agir moralmente?”, para o ponto de vista moral o importante não seria propriamente a especificação de normas mas, sim, o “reconhecimento mútuo dos parceiros do discurso que a própria especificação pressupõe como sua fundamentação normativa”.⁶³⁸ Para Apel, a moral e o direito possuem um fundamento comum e com teor moral-normativo: o princípio do discurso, que deve conter em si próprio o princípio moral primordial. É no argumento da passagem de (D) para (U) que se localiza a objeção mais forte contra a tese habermasiana da neutralidade do princípio do discurso. Em suma, como (D) pode ser moralmente neutro e, ao mesmo tempo, permitir a passagem para o princípio moral (U)? Essa questão remete para o problema da obrigação moral, o qual se constitui num dos aspectos mais importantes dessa controvérsia entre os dois filósofos.

8.2 Acerca da complementaridade entre moral e direito: o problema da obrigação moral

8.2.1 O problema da complementação da fraqueza da motivação moral mediante o direito

O motivo mais importante para o desenvolvimento da estratégia habermasiana de complementação entre o princípio moral e o princípio da democracia é a necessidade da desoneração da prática social em relação à complexidade da tarefa de mediação das distintas formas de racionalidade do agir, tais como as da pragmática, da ética e da moral. A capacidade de desempenho da moral do discurso – pós-convencional, cognitivista e com fraca força motivadora – contrasta com as tarefas complexas que têm de ser efetivadas pelo sistema jurídico como instituição.⁶³⁹ Apel concorda, em geral, com a tese habermasiana de que a moral da razão

⁶³⁸ OLIVEIRA, M. A. Moral, direito e democracia: o debate Apel *versus* Habermas no contexto de uma concepção procedimental da filosofia prática. In: OLIVEIRA, M. A.; MOREIRA, L. *Com Habermas, contra Habermas: Direito, discurso e democracia*. São Paulo: Landy, 2004, p.159.

⁶³⁹ Conforme HABERMAS, J. DD1, p.149-150; FG, p.145-6. Como foi destacado o direito, a partir de um prisma sociológico, é apresentado por Habermas como mecanismo de compensação para a moral visando compensar as deficiências desta oriundas do esfacelamento da eticidade tradicional. A moral pós-convencional baseia-se especificamente em motivos racionais e reflete a separação entre a consciência moral e os modos de ação próprios da eticidade tradicional. A moral pós-convencional depara-se com limites diante da capacidade do direito de levar adiante tarefas de alta complexidade.

necessita de complementação pelas instituições. Ele admite, também, que os *déficits* da moral necessitam de uma compensação pelo direito na medida em que este possui condições de ser politicamente imposto. Aceita, ainda, que as pessoas precisam da *desoneração*, ou seja, da desobrigação das expectativas imputáveis pela moral racional. Porém, não concorda plenamente com os motivos utilizados por Habermas pelos quais a moral deva ser complementada pelo direito. Para Apel, a característica da fraqueza motivacional da competência moral pós-convencional, reduzida por Habermas a mero saber, é exagerada. O problema está em que a posição habermasiana acerca da fundamentação da moral “não concede *força coativa* ao *reconhecimento* de haver aceitado sempre as normas fundamentais do ser moral em geral”.⁶⁴⁰ Em outros termos, o caráter de obrigação da moral acaba sendo transferido para o direito. Essa posição foi explicitada pelo argumento de que o problema de exigibilidade da ação moralmente obrigatória somente é colocado mediante a passagem da teoria moral à teoria do direito.⁶⁴¹

Nessa linha de argumentação, Habermas observa que, à luz do princípio moral, as normas somente se caracterizariam como válidas mediante uma práxis de seguimento universal. Assim, sem o cumprimento dessa condição, as normas não seriam exigíveis, independentemente de sua validade. Por conseguinte, a observância universal das normas válidas moralmente somente poderia ser assegurada por meio de uma institucionalização jurídica.⁶⁴² Habermas considera, então, (U) apenas como regra de argumentação para o discurso de fundamentação de normas morais, ao invés de concebê-lo também como princípio de regulamentação de conflitos de

⁶⁴⁰ APEL, K.-O. DED, p.266; AUF, p.787. Grifos de Apel.

⁶⁴¹ HABERMAS, J. AED, p.204; EDE, p.198.

⁶⁴² HABERMAS, J. AED, p.204; EDE, p.199. Ao transferir o problema da exigibilidade inteiramente ao âmbito do direito, a ética não teria mais nada a falar nas situações de um seguimento não geral de normas, uma vez que, então, somente o Estado de direito poderia, ao utilizar-se do potencial de sanção penal, garantir suficientemente o seguimento geral de normas e, por essa razão, tornar exigível a orientação ao princípio de universalização. Como argumenta Werner, “parece inconseqüente Habermas pretender reconhecer nesse fato um ‘fundamento *moral* a favor do direito como tal’ pois com isso ele amplia o domínio da validade dos juízos morais justamente além dos limites dentro dos quais eles primeiramente devem encontrar seu lugar”. WERNER, M. Op. cit., 2003, p.182-3. Nesse sentido, o fato de que um engajamento moral para o estabelecimento de estruturas do Estado de direito não poderia mais ser fundamentado moralmente – quando se supõe que a moral tornar-se-ia exigível apenas sob as condições do Estado de direito – se constituiria apenas num aspecto parcial do problema mais geral que o conceito de exigibilidade de Habermas traria consigo. De acordo com o conceito de exigibilidade, argumenta ainda Werner, “sob as condições de um seguimento não geral de normas são suspensos não apenas os deveres positivos, mas simplesmente *todas* as obrigações morais. Todavia, intuitivamente não parece claro que a moral só se torna exigível sob condições do Estado de direito. A experiência histórica apóia a suposição de que até mesmo sob circunstâncias extremas – por exemplo, em uma guerra civil – existem espaços para decisões que podem ser avaliadas, desde uma perspectiva moral, como melhores ou piores e nossas avaliações intuitivas falam a favor de que sob essas circunstâncias muitas vezes também pode ser exigido dos atores morais a escolha da opção moralmente menos problemática”. Idem, p.183. Grifo de Werner.

normas surgidos no mundo da vida.⁶⁴³ Haveria na posição de Habermas, desse modo, uma espécie de déficit de obrigação em relação à moral. Para Apel, os limites da exigibilidade não se restringem, como em Habermas, aos limites da moral uma vez que a esfera de competência da ética do discurso é ampliada para além do âmbito da exigibilidade.⁶⁴⁴

Para Apel aqui se apresenta um problema adicional o qual não pode ser resolvido via fundamentação filosófica, qual seja, o da motivação da vontade.⁶⁴⁵ No entanto, ele não concorda com Habermas em sua fundamentação da necessidade e da possibilidade da complementação da moral pela institucionalização do direito. Na sua opinião, mesmo que fosse correto, não seria adequado que a moral da razão, em sua fundamentação de normas, dependesse, quanto à motivação para a ação, apenas de “processos favoráveis de socialização”, como o quer Habermas, e que a institucionalização do direito conseguisse “contemplar todos os motivos sócio-psicologicamente relevantes que – no sentido de ‘formações do superego’ – ‘propiciam força impulsiva para a prática dos juízos morais’”.⁶⁴⁶ Na sua opinião, a principal diferença entre moral e direito não reside no fato de que no direito os motivos e as orientações de valor estão entrelaçados como sistema de ação, de modo que os preceitos jurídicos possuem eficiência imediata para a ação, diferentemente dos morais. A maior eficiência da ação jurídica em desobrigar as pessoas no que diz respeito à fundamentação racional das normas de ação decorre de que a observância das normas jurídicas pode ser forçada, por meio do monopólio de poder por parte do Estado de direito.⁶⁴⁷ É nesse aspecto que reside a função de desobrigação da institucionalização do direito em relação à fundamentação das normas de ação pelos atores. No entanto, o caráter de coerção do seguimento vinculado à forma das normas jurídicas tem de ser moralmente justificado.

A ética do discurso só poderá dar conta dessa tarefa se estiver atenta – na forma de uma ética da responsabilidade – à insuficiência que o princípio (U) da moral ideal do discurso apresenta em relação ao mundo da vida e procurar complementar tal princípio, enquanto parte A da ética, com uma parte B. A parte B deverá assumir, nesse sentido, a “responsabilidade pelas

⁶⁴³ APEL, K.-O. DED, p.266-7; AUF, p.787.

⁶⁴⁴ Isso aparece já no programa original de Apel na medida em que ele busca complementar o princípio fundamental da ética do discurso mediante uma dupla estratégia de sobrevivência e de emancipação da humanidade. APEL, K.-O. [TF II, p.410](#); TPh II, [p.432](#).

⁶⁴⁵ APEL, K.-O. DED, p.267; AUF, p.788.

⁶⁴⁶ APEL, K.-O. DED, p.267-8; AUF, p.788. A esse respeito, HABERMAS, J. DD1, p.149; FG, p.145-6.

⁶⁴⁷ APEL, K.-O. DED, p.268; AUF, p.788-9.

funções estratégicas de contra-estratégias da institucionalização do Direito”.⁶⁴⁸ Como observa Oliveira, o vínculo entre o direito positivo e a ética do discurso requer, assim, uma dupla relação de aplicação da responsabilidade moral, a saber: “Por um lado, a aceitabilidade, em princípio, das injunções sistêmicas de um sistema social funcional que deve ser afirmado como imprescindível; por outro, igualmente, a legitimação ou a crítica dessas injunções sistêmicas na base da co-responsabilidade de todos os membros do discurso primordial para a formação ou, em caso de necessidade, transformação do sistema”.⁶⁴⁹

8.2.2 O problema da imputabilidade das obrigações situado a partir da ética do discurso enquanto ética da responsabilidade

A juízo de Apel, Habermas, em sua fundamentação da complementaridade da moral pelo direito, equipara o conceito de moral racional com o de moral ideal do discurso, no sentido de (U). Na ótica de Apel isso implicaria claramente uma redução do âmbito da ética do discurso. Esta redução pode ser superada ao se conferir ao princípio moral primordial uma amplitude maior que o princípio (U), especializado em questões abstratas de justiça. Tal abrangência deve ser configurada no sentido de uma ética da responsabilidade e torna compreensível a obrigação do princípio moral primordial de também aplicar (U). Desse modo, ao princípio moral primordial, bem como às normas básicas ideais, vincula-se não apenas um saber a respeito de motivos bons ou fracos, como em Habermas, mas também obrigações. Aplicar (U) significa buscar solucionar discursivamente conflitos morais, o que implica que “todos os que pensam pleiteando uma verdade intersubjetivamente válida – terão também, simultaneamente, em relação a todos os possíveis participantes do discurso, as obrigações vinculadas às normas básicas da moral discursiva”.⁶⁵⁰ As normas básicas da igualdade de direitos e da co-responsabilidade vinculam um caráter de obrigação moral. Não há nenhum correspondente disso no princípio do discurso de Habermas nem no seu princípio de universalização.

⁶⁴⁸ APEL, K.-O. DED, p.268; AUF, p.789. A esse respeito também PJP, p.116ss. e 139ss.; PRP, p.38ss. e p.57ss. Também adiante item 8.4 deste capítulo.

⁶⁴⁹ OLIVEIRA, M. A. Op. cit., 2004, p.167-8.

⁶⁵⁰ APEL, K.-O. DED, p.269; AUF, p.790. Grifos de Apel.

Para Apel, as solicitações de complementação da moral só podem ser compreendidas e fundamentadas de modo normativo enquanto exigências no sentido de complementar o princípio da moral ideal do discurso (U) em função do princípio de uma ética da responsabilidade, o qual está contido no princípio moral primordial.⁶⁵¹ Esse aspecto da complementação de (U) é central para a estratégia argumentativa apeliana e está diretamente vinculado à idéia de uma ética da responsabilidade que será uma vez mais aprofundada por Apel.⁶⁵² A complementação possui sua base no próprio princípio moral primordial e seu espaço é parte B da ética, onde se localiza também o direito. A parte A, no entanto, já vincula um caráter de obrigação moral mediante as normas morais fundamentais, porém, por serem procedimentais, não há uma derivação imediata de deveres (positivos ou negativos) como ocorreria com o imperativo categórico de Kant.

Nessa perspectiva, Apel redimensiona o problema da imputabilidade das obrigações (*Zurechenbarkeit von Verpflichtungen*) colocado por Habermas.⁶⁵³ Este problema é compreendido apelianamente como o problema da responsabilidade em relação às ações coletivas a ser organizada pelos homens. Essa responsabilidade não pode mais ser imputada individualmente. Do mesmo modo ocorre com a responsabilidade vinculada às conseqüências e efeitos colaterais negativos de grande alcance, oriundos das ações coletivas e das atividades nas esferas da ciência, da técnica e da economia. Essa responsabilidade deve ser assumida e organizada pelos homens.⁶⁵⁴ Problemas como o da imputabilidade das obrigações e o da exigibilidade não podem ser tratados com base numa posição moralmente neutra, pois são ligados a uma ética da responsabilidade que se situa “por trás das normas básicas da justiça, formuladas no princípio (U), e que, conseqüentemente, também as transcende”.⁶⁵⁵

⁶⁵¹ APEL, K.-O. DED, p.269-270; AUF, p.790.

⁶⁵² Podem-se identificar pelo menos três momentos no desenvolvimento do conceito de ética da responsabilidade ao longo da variante apelianiana da ética do discurso: no primeiro (conforme item 2.2, parte I deste trabalho), ele é apresentado em função da necessidade de mediar no agir racionalidade estratégica com racionalidade ético-comunicativa; no segundo, associado à formulação da nova arquitetura da ética do discurso, é vinculado ao problema da aplicação (item 5.4, parte III); agora aparece radicalizado a partir da crítica à arquitetura de Habermas.

⁶⁵³ APEL, K.-O. DED, p.270; AUF, p.790. Conforme HABERMAS, J. DD1, p.151ss.; FG, p.148ss.

⁶⁵⁴ APEL, K.-O. DED, p.270; AUF, p.791. A esse respeito também APEL, K.-O. La ética del discurso como ética de la coresponsabilidad por las actividades colectivas. *Cuadernos de Ética*, n.19/20, 1995, p.14-16.

⁶⁵⁵ APEL, K.-O. DED, p.271; AUF, p.791. Gifos de Apel.

Para Apel, a dificuldade em situar dentro da arquitetura da razão prática tais problemas relaciona-se a um equívoco, fácil de se incorrer hoje num mundo caracterizado pela dissolução das formas arcaicas de eticidade tradicional e pela afirmação de estruturas normativas altamente complexas, tais como as do direito e de outras formas institucionais ou sistemas sociais que o próprio direito tornou possível. Ocorre que o cenário onde se situa a moral pós-convencional identifica-se, marcadamente, com o âmbito de uma moral privada pessoal e interpessoal do entendimento entre parceiros que interagem e se comunicam, moral essa situada *abaixo do nível das instituições*.⁶⁵⁶ Desse modo, as regras de ação no âmbito das instituições, as quais são condicionadas funcionalmente, limitam o espaço da moral em relação às decisões publicamente relevantes, como aquelas que se referem às esferas da política e da economia. Essa restrição da moral deixa de vislumbrar uma importante conquista da época moderna, qual seja,

os intersujeitos da comunidade primordial de comunicação dos seres humanos, que devem ser considerados portadores da *moral racional*, ocupam o seu lugar atualmente não apenas como sujeitos da moral privada, *abaixo do nível das instituições*, e tampouco só como portadores profissionais de responsabilidade individualmente imputável, *no nível das obrigações, institucionalmente restritas*, mas também como co-sujeitos da 'racionalidade pública' e da sua permanente crítica e programação das instituições, até previstas e legalmente reconhecidas em uma democracia, *acima do nível das instituições*.⁶⁵⁷

Para Apel é somente no nível *acima das instituições*, enquanto nível da “meta-instituição transcendental de todas as instituições e sistemas funcionais”, que se explicita o campo de referência próprio do princípio moral da responsabilidade da ética do discurso o qual, assim como o princípio da moral ideal do discurso, também vem implícito no princípio primordial do discurso.⁶⁵⁸ Trata-se dos co-sujeitos de uma racionalidade pública, partícipes de uma esfera pública deliberante responsável, e de sua participação crítica e ativa em relação às instituições. Esse nível metainstitucional deve considerar as instituições e suas injunções sistêmicas de modo permanentemente crítico e propositivo.⁶⁵⁹ Desse modo, o problema da imputabilidade das obrigações, por se situar além do nível da responsabilidade imputável

⁶⁵⁶ APEL, K.-O. DED, p.271; AUF, p.791.

⁶⁵⁷ APEL, K.-O. DED, p.271-2; AUF, p.792. Grifos de Apel.

⁶⁵⁸ APEL, K.-O. DED, p.272; AUF, p.792.

⁶⁵⁹ O termo “injunções sistêmicas” devemos a OLIVEIRA, M. A. Op. cit., 2004, p.163.

individualmente e da responsabilidade no nível das instituições, remete para a necessidade da tematização de um conceito ampliado de responsabilidade.

8.3 A ampliação apeliana do conceito de responsabilidade

8.3.1 O *a priori* situacional da ética do discurso e a necessidade das partes A e B da fundamentação

Como já foi destacado, para Apel o princípio primordial do discurso já contém tanto o princípio (U), enquanto princípio moral ideal do discurso e que deveria, tanto quanto possível, ser aplicado, como também um princípio de responsabilidade, ambos com teor moral. No que se refere a este último, toda vez que não for possível a aplicação ao mundo da vida das normas válidas em (U), deve-se providenciar a complementação da moral ideal do discurso, no sentido de (U), pelos princípios de ação imputáveis e as instituições que podem ser legítimas.⁶⁶⁰ O princípio primordial do discurso está vinculado, em Apel, ao âmbito de um *a priori* dialético situacional. Ele está relacionado, pois, tanto a um *a priori* da facticidade e da historicidade da compreensão do mundo quanto a um *a priori* da comunidade real de comunicação, entendida como socioculturalmente condicionada e limitada.⁶⁶¹ Isso significa que tal princípio tem de levar em conta o caráter histórico e contingente próprio de uma comunidade real de comunicação onde se localizam os argumentantes. No entanto, o *a priori do discurso* não pode ser compreendido como contingente, ou seja, relativizável historicamente, mas, justamente, como condição de possibilidade do reconhecimento do *a priori* da contingência. Por esse meio, a pragmática transcendental julga estar em condições de complementar o *a priori* de uma comunidade real de comunicação – à qual pertence cada argumentante – mediante o *a priori* da antecipação contrafática de uma comunidade ideal de comunicação.⁶⁶²

A fundamentação da ética do discurso como ética da responsabilidade referida à história tem, como algo de importância *estruturalmente constitutiva*, a “disposição do princípio do

⁶⁶⁰ APEL, K.-O. DED, p.273; AUF, p.793. Habermas, conscientemente, segue neste ponto um caminho diferente do escolhido por Apel. Ele rejeita o princípio de complementação (C) e opta pelo âmbito de uma teoria do discurso na qual, a juízo de Apel, a diferenciação dos discursos substitui a fundamentação da complementação do princípio (U) numa ética da responsabilidade por uma estratégia quase descritiva. APEL, K.-O. DED, p.272; AUF, p.793.

⁶⁶¹ APEL, K.-O. DED, p.274; AUF, p.794.

⁶⁶² APEL, K.-O. DED, p.274; AUF, p.794.

discurso dentro do *a priori situacional*”.⁶⁶³ Aqui reside, na opinião de Apel, a razão pela qual a ética do discurso, diferentemente da ética deontológica de princípios tradicional, não pode partir da pressuposição de um ponto zero da história. Ao contrário, precisa tomar como ponto de partida simultaneamente, no que se refere à sua possível aplicação à esfera do mundo da vida, os dois pólos do seu princípio situacional, a saber: o da *antecipação contrafática* das condições normativas da moral ideal do discurso e o do *a priori de facticidade* das condições historicamente dadas de uma moral aplicável.⁶⁶⁴ Nesse ponto as divergências entre os dois principais expoentes da ética do discurso voltam a se explicitar e a se acentuar. Habermas, ao criticar a possibilidade de uma fundamentação última pragmático-transcendental, toma como ponto de partida o fato de que as próprias pressuposições da argumentação estão sujeitas ao *a priori da facticidade*, e é dessa forma que ele volta a caracterizar o *status* dos argumentos transcendentais em *Erläuterungen zur Diskursethik*.⁶⁶⁵ Como não se tem mais nenhum equivalente à dedução transcendental das categorias do entendimento, tal como formulada por Kant, a saída estaria em recorrer a argumentos transcendentais fracos, como em Strawson. Afirma Habermas:

no que respeita às pressuposições universais e necessárias de uma ordem auto-constitutiva, como é o jogo de linguagem da argumentação, somente proporcionam a demonstração da não rechaçabilidade fática. Dado que realmente carecemos de equivalentes funcionais dos discursos racionais, não temos escolha: vemo-nos obrigados a aceitar os pressupostos pragmáticos desta exigente forma de comunicação inevitavelmente, isto é, sem alternativa possível.⁶⁶⁶

Para Apel, mesmo que Habermas tenha procurado sustentar essa sua intenção num sentido crítico e, pois, pós-metafísico, sem querer acabou recaindo no modo de pensar pré-transcendental-pragmático. Ao atribuir, ainda, o discurso filosófico acerca do *a priori da facticidade* a uma prática entrelaçada com a nossa forma de vida sociocultural – a qual poderá mudar –, ele se considera capaz de compreender como contingentes tanto as formas de vida histórico-contingentes quanto a sua relativização em sentido transcendental-filosófico. A postura de Habermas, nesse particular, careceria de uma reflexão crítica por pretender compreender o mundo a partir de fora, como contingente, ou seja, faltou-lhe reconhecer a “irrecorribilidade da

⁶⁶³ APEL, K.-O. DED, p.275; AUF, p.795. Grifos de Apel. A esse respeito também APEL, K.-O. TED, p.164ss.

⁶⁶⁴ APEL, K.-O. DED, p.275; AUF, p.795.

⁶⁶⁵ HABERMAS, J. AED, p.200; EDE, p.194.

⁶⁶⁶ HABERMAS, J. AED, p.200; EDE, p.194.

argumentação primordial”.⁶⁶⁷ Na opinião de Apel, o fato de Habermas absolutizar de modo metafísico a aplicação do conceito de contingência acaba justamente excluindo a “compreensão do *a priori existencial da facticidade e da contingência do ser no mundo*, como restrição do ponto de vista histórico-abstrativo da ética tradicional de princípios que, para sua aplicação, supõe uma situação de ponto zero da história”.⁶⁶⁸ De modo diferente, da pressuposição do *a priori da facticidade e da historicidade* pelo princípio primordial do discurso, bem como pelo princípio moral nele contido, deve-se alcançar um outro resultado. Trata-se aqui da

necessidade de vincular a fundamentação do princípio (U) da ética ideal do discurso, a qual pode ser derivada do postulado da comunidade ideal de comunicação, à *reserva*, em termos de ética da responsabilidade, da *eventual impossibilidade de aplicação* ao mundo real e, depois, à comunidade real de comunicação, bem como a um *princípio de complementaridade* para esse caso.⁶⁶⁹

Em outros termos, a aplicação do princípio da moral ideal do discurso ao mundo da vida tem de levar em conta tanto a antecipação contrafática das condições da moral ideal do discurso quanto as condições apresentadas historicamente para sua aplicação, o que implica a necessidade de mediar a fundamentação de (U) com a reserva, no interior de uma ética da responsabilidade, de uma possível dificuldade de sua aplicação e com o princípio (C). O princípio moral primordial prescreve que, tanto quanto for possível, devem-se estabelecer e desenvolver discursos práticos visando à resolução dos problemas morais presentes no mundo da vida.⁶⁷⁰ Desse modo, além da pressuposição da reciprocidade generalizada, ele explicita ainda o compromisso da responsabilidade recíproca em relação à observância fática das normas válidas em (U). É essa situação da responsabilidade recíproca, a qual se vincula *a priori* com a aplicação de (U), que dá origem à necessidade de uma complementação do princípio moral no sentido de (U). Para Apel, no entanto, a necessidade de complementar (U) distingue-se da necessidade referida por Habermas de complementá-lo com a sua fundamentação normativa do direito. Ocorre que a necessidade de tal fundamentação e a exigência de complementação de (U) são colocadas pelo próprio princípio moral primordial. Essa é a razão da necessidade de se distinguir na ética a parte A – restrita ao aspecto da aplicabilidade da moral ideal do discurso no sentido de (U) – e a parte

⁶⁶⁷ APEL, K.-O. DED, p.276; AUF, p.796.

⁶⁶⁸ APEL, K.-O. DED, p.276; AUF, p.796.

⁶⁶⁹ APEL, K.-O., DED, p.276-7; AUF, p.796. Grifos de Apel.

⁶⁷⁰ APEL, K.-O. DED, p.278; AUF, p.798.

B – como ética da responsabilidade.⁶⁷¹ Esse aspecto mostra a diferença da proposta arquitetônica de Apel para com a de Habermas e, também, de modo mais específico, indica a diferença existente entre os dois filósofos em relação ao modo de entender a ética do discurso como ética da responsabilidade.

8.3.2 Um conceito ampliado de responsabilidade: a co-responsabilidade referida à história

Apel observa que o problema da complementaridade do princípio moral ideal do discurso tem de ser tratado, agora, como o problema de uma complementação dos princípios da ação moralmente responsável de pessoas. Ele reconhece que, inicialmente, não o tratou considerando a esfera das instituições, mas como uma questão da ação moral levada adiante entre pessoas. O problema ficava, então, circunscrito à mediação entre a racionalidade comunicativa e a racionalidade estratégica.⁶⁷² Esse é o prisma com base no qual formulou seu princípio de complementação (C) enquanto mediação entre racionalidade consensual-comunicativa e racionalidade estratégica e como princípio de uma estratégia teleológico-moral pensada a longo prazo e orientado pelo princípio da moral ideal do discurso.⁶⁷³

Apel julga que essa abordagem do princípio de complementação relativa à ação moral entre pessoas acerca das conseqüências de suas ações é ainda justificada e necessária, mas acrescenta-lhe agora a referência às instituições. É nessa perspectiva que ele contesta a crítica de Habermas desenvolvida em *Erläuterungen zur Diskursethik* de que o princípio de complementação suporia uma espécie de rei dos filósofos, o qual deveria colocar o mundo em ordem.⁶⁷⁴ O princípio (C) refere-se à ação política em sentido amplo, ou seja, no sentido mediante o qual o sujeito tem de posicionar-se a favor de outras pessoas e onde “não pode responsabilizar – responsabilidade no sentido de pessoalmente imputável – a observância de uma norma válida em (U), em virtude de uma observância geral que, de fato, não pode ser suposta”.⁶⁷⁵ Apel entende que a ação responsável do indivíduo sempre mantém perante as instituições, como é

⁶⁷¹ APEL, K.-O. DED, p.280; AUF, p.799.

⁶⁷² A esse respeito vide item 2.2 da parte I deste trabalho.

⁶⁷³ APEL, K.-O. DED, p.282; AUF, p.802.

⁶⁷⁴ HABERMAS, J. AED, p.203; EDE, p.197. A esse respeito também a resposta de Apel em La ética del discurso como ética de la coresponsabilidad por las actividades colectivas. *Cuadernos de Ética*, n.19/20, 1995, p.28.

⁶⁷⁵ APEL, K.-O. DED, p.283; AUF, p.802. Apel exemplifica essa situação com o caso da transgressão da proibição de matar ou mentir em legítima defesa ou mesmo a situação de um pai de família que se encontra em necessidades e não consegue ou é muito difícil solitariamente, em uma situação de corrupção generalizada, desistir de práticas como o suborno e a propina. APEL, K.-O., DED, p.283; AUF, p.802.

o caso do Estado de direito, um espaço em aberto para a ponderação de decisões da consciência moral. Ocorre que o não-funcionamento das instituições do Estado de direito pode indicar ser necessário o “desvio da ação responsável da norma válida em (U)”.⁶⁷⁶ A seu juízo, esse é o caso também da política externa, dado que até hoje ainda não se estabeleceu uma ordem jurídica efetiva em âmbito internacional. Isso indica para a necessidade de dar-se atenção à relação existente entre a ação imputável que pode ser esperada dos sujeitos e a institucionalização do Estado de direito. Dependendo do funcionamento ou não do Estado de direito, essa relação pode levar tanto a uma *desobrigação* do indivíduo em relação a situações de ação quanto ao desafio de assumir efetivamente a *responsabilidade pessoal recíproca*.⁶⁷⁷

Apel busca contemplar, inspirado em Max Weber, duas inovações em relação à ética tradicional. A primeira delas é a necessidade de, agora, postular uma ética da responsabilidade que vá além da responsabilidade pessoal acerca das conseqüências da ação, uma vez que todas as ações realizadas no mundo da vida já são sempre mediadas por instituições. Isso ocorre em razão de que os sujeitos envolvidos em interações pertencem já a determinadas comunidades sociais e, também, em razão de que existem normas e responsabilidades que são especificamente profissionais. No entanto, isso não significa que a ética do discurso se limitaria às instituições ou que somente poderia se desenvolver concomitante às instituições. Acima do nível das instituições existe um outro nível, o qual se constitui no âmbito próprio da ética da comunidade ideal de comunicação. Essa esfera deve ser levada adiante de modo a não ser reduzida a consensos factuais em determinadas instituições democráticas.⁶⁷⁸ Aqui, a ética do discurso pretende ampliar e aprofundar o conceito de um princípio de complementação, o qual deve contemplar, agora, de modo primordial, a relação entre a ação pessoal e as instituições.⁶⁷⁹ Apel observa que esse aprofundamento e ampliação da explicação do princípio primordial do discurso e do princípio da ética da responsabilidade estão numa relação de reconstrução com a abordagem levada adiante no programa original da ética do discurso. Nesta, havia sido proposto um *a priori dialético de entrecruzamento*, o qual se referia à pertença de todo argumentante a uma comunidade real e a

⁶⁷⁶ APEL, K.-O. DED, p.283; AUF, p.802.

⁶⁷⁷ APEL, K.-O. DED, p.284; AUF, p.803.

⁶⁷⁸ APEL, K.-O. DED, p.285; AUF, p.804. A esse respeito também APEL, K.-O., Op. cit., 1995, p.15-17.

⁶⁷⁹ APEL, K.-O. DED, p.286-7; AUF, p.805.

uma comunidade ideal de comunicação.⁶⁸⁰ Essa relação de reconstrução da abordagem de 1973 indica agora que a

ética da responsabilidade, referida à história e à instituição, tem como ponto de partida a convicção de que toda ação moral de pessoas (...) *sempre é mediada institucionalmente* (...), mas que, simultaneamente a esta consideração do *a priori* da 'facticidade', a exigência orientada na antecipação contrafactual de condições ideais da realização incumbida da moral ideal do discurso, no sentido de (U), implica um compromisso permanente, orientado futuramente para a mudança das condições institucionais de ação, incompatíveis com isso.⁶⁸¹

O *a priori* dialético implica tanto a realização da moral ideal do discurso no sentido de (U) quanto a permanente obrigação orientada ao futuro em transformar as condições institucionais da ação que atualmente são incompatíveis com tal realização. A dimensão teleológica agora vinculada à ética da responsabilidade referida à história e à instituição é uma consequência derivada do *entrecruzamento* dialético dos *a priori* da facticidade e da idealidade.⁶⁸² Seguindo Habermas, Apel julga ser possível afirmar também que a dimensão teleológica é consequência do *telos do entendimento*, conforme indica o próprio princípio do discurso, uma vez que, sempre que o princípio da moral ideal do discurso (U) não puder ser aplicado responsavelmente, o *telos do entendimento* próprio à linguagem humana não poderá ser alcançado no mundo real. Disso resulta, como consequência, a *teleologia* de uma ética da responsabilidade referida à transformação das condições institucionais de ação incompatíveis com a realização da moral do discurso no sentido de (U).⁶⁸³ Apel entende que, conforme (U) puder ser aplicado factualmente, tornar-se-á claro que a moral do discurso, como moral do entendimento, contém sempre uma dimensão teleológica, a qual, no máximo, pode ser bloqueada, mas não evitada.

Apel introduz ainda uma segunda inovação em relação à ética tradicional. Para ele, tal ética se limita a desenvolver apenas um conceito de responsabilidade imputável de modo individual em relação às consequências das ações. Para ir além dessa posição é necessário tratar da seguinte questão: "Como será possível (...) *imputar pessoalmente* a 'responsabilidade global do ser humano' pelas consequências dos efeitos colaterais, cada vez mais graves, das ações

⁶⁸⁰ APEL, K.-O. TF II, p.407-8; TPh II, p.429.

⁶⁸¹ APEL, K.-O. DED, p.287; AUF, p.806. Grifos de Apel.

⁶⁸² APEL, K.-O. DED, p.288; AUF, p.806.

⁶⁸³ APEL, K.-O. DED, p.288; AUF, p.806-7.

coletivas decorrentes de atividades permanentes, como as da ciência, da técnica e da economia?”.⁶⁸⁴ A ética do discurso quer chamar a atenção para a necessidade de um conceito mais abrangente de responsabilidade, o qual não fique adstrito às instituições, mas alcance uma esfera pós-convencional nos termos de uma macroética da humanidade. Ele não acredita na possibilidade de que tal conceito possa ser fundamentado de modo empírico nem que o modelo de Kant seja suficiente para dar conta de tal proposta. A razão dessa deficiência estaria em que a filosofia moral de Kant não fornece uma “base para uma *responsabilidade recíproca* primordial dos seres humanos, como *intersujeitos*, e, além disso, para uma compreensão e avaliação crítico-hermenêuticas das instituições, como complexos históricos de interação e comunicação humanas”.⁶⁸⁵ Kant não teria conseguido fundamentar um modelo de responsabilidade recíproca referida à história. Por conseguinte, mediante o modelo de Kant seria possível, no máximo,

fundamentar a *mesma responsabilidade de todos os sujeitos morais para a observância do imperativo categórico*, mas não a *co-responsabilidade primordial de todos para a organização e para as conseqüências de ações e atividades coletivas*, e, nessa medida, até para a relação otimizada entre as instituições e a ação de pessoas de quem se possa esperar e imputar algo.⁶⁸⁶

A pragmática transcendental procura contemplar, mediante suas normas morais fundamentais, tanto o igual direito de todos os possíveis parceiros de argumentação como a co-responsabilidade não imputável individualmente dos sujeitos que se encontram numa relação de reciprocidade solidária, bem como a busca de uma solução argumentativa a todos os problemas do mundo da vida. Quem tentasse negar isso não poderia afirmar nada nem levantar questão alguma aos parceiros do discurso sem se envolver numa auto-contradição performativa. Desse modo, lida à luz do conceito de co-responsabilidade primordial, a norma da co-responsabilidade simétrica de todos os possíveis parceiros do discurso complementa a da igualdade de direitos. Nesse caso, a co-responsabilidade é o que garante a relação do princípio moral primordial à função de aplicação do princípio do discurso no mundo da vida.⁶⁸⁷ Diferentemente do que ocorre na ética tradicional, a *co-responsabilidade* primordial de todos os sujeitos humanos não está

⁶⁸⁴ APEL, K.-O. DED, p.289; AUF, p.807-8. Grifos de Apel.

⁶⁸⁵ APEL, K.-O. DED, p.291; AUF, p.809-810. Grifos de Apel.

⁶⁸⁶ APEL, K.-O. DED, p.291; AUF, p.809. Grifos de Apel. Sobre a crítica a Kant a este particular ver APEL, K.-O. Op. cit., 1995, p.20ss. O que Apel julga significativo, no entanto, é que nos escritos políticos e sobre a filosofia da história Kant postula uma espécie de dever de se pensar a possibilidade do progresso moral. APEL, K.-O. DED, p.292; AUF, p.810.

⁶⁸⁷ APEL, K.-O. DED, p.293; AUF, p.811.

vinculada à imputabilidade individual. Porém, isso não significa que a primeira se exima da segunda. A *co-responsabilidade primordial* relaciona-se com as consequências das ações coletivas e as atividades humanas; desse modo, relaciona-se também ao estabelecimento, à manutenção e à transformação das instituições sociais:

É justamente na *imputabilidade que ainda não é imputável, no sentido empírico*, que repousa a possibilidade de se relacionar a co-responsabilidade primordial com as consequências e efeitos colaterais de todas as ações *coletivas* e das atividades dos seres humanos e, nessa medida, relaciona-a também ao estabelecimento e à constante renovação, bem como à modificação das *instituições sociais*, porque uma função importante da co-responsabilidade de todos pela criação e manutenção de instituições se cumpre na colaboração de todos na *atribuição de responsabilidade pessoalmente imputável no sentido das instituições*”.⁶⁸⁸

8.4 A relação da ética do discurso com o direito e o problema da justificação ética da coerção do Estado de direito

Apel procura, mediante sua estratégia pragmático-transcendental de ampliação da ética do discurso e de vinculação do problema da responsabilidade às instituições, fundamentar em sentido pós-convencional a complementaridade do princípio moral ideal do discurso por princípios institucionais. A seu juízo, as instituições e sistemas sociais funcionais, como é o caso tanto do direito quanto das instituições do poder político e da economia de mercado, precisam ser considerados à luz da *parte B* da ética e em termos de ética da responsabilidade.⁶⁸⁹ Ele avalia que as diferentes instituições e os sistemas sociais possuem diversas funções de complementaridade em relação à moral ideal do discurso. Apel concorda com Habermas em que o direito reúne condições de compensar determinados déficits da moral em razão de sua maior eficácia para a ação e que os sujeitos precisam ser aliviados em relação à justificação racional dos imperativos da moral. Sua discordância para com este reside nas razões utilizadas para justificar esse papel exercido pelo direito. Teria faltado para Habermas uma justificação normativa do caráter coercivo das normas jurídicas e da obrigatoriedade destas a partir da ética do discurso.⁶⁹⁰

⁶⁸⁸ APEL, K.-O. DED, p.293; AUF, p.811. Grifos de Apel.

⁶⁸⁹ APEL, K.-O. DED, p.295; AUF, p.813.

⁶⁹⁰ APEL, K.-O. PJP, p.123; PRP, p.44.

É situado na parte B, como instituição que exerce função de complementaridade à moral do discurso – em razão de que as normas válidas em (U) nem sempre podem ser válidas para a observância de modo responsável – que o direito exerce seu papel. Ocorre que, se fosse possível,

no sentido da *parte A* da ética do discurso – partir de uma situação em que normas válidas em U, da moral do discurso, fossem simultaneamente válidas para a observância no sentido da *responsabilidade recíproca*, da qual todos fomos incumbidos na interação no mundo da vida, já não haveria necessidade de um direito, cujas normas, para fazer vigorar e impor a sua validade, devem a sua autoridade e eficiência na ação a um *poder de Estado sustentado no monopólio da força*.⁶⁹¹

A fundamentação da exigência de uma complementação do princípio moral ideal do discurso pelo direito corresponde, para Apel, a uma exigência colocada pelo princípio moral de uma ética da responsabilidade referida à história. Nesse sentido, o direito é considerado como instrumento da parte B da ética, uma vez que reúne condições tanto de compensar a insuficiência do princípio da moral ideal, quanto de reduzi-la. Essa possibilidade de redução da insuficiência de (U) ocorre em razão da capacidade do direito de desonerar as pessoas do “comportamento estratégico de contra-estratégia no sentido da responsabilidade empírica de reciprocidade”.⁶⁹²

Não se pode, entretanto, partir da idéia de que um Estado de direito, para funcionar, possa se basear somente na coerção jurídica. É preciso supor que os cidadãos possuam também um senso de justiça. Além do seu caráter coativo, as normas jurídicas precisam poder ser reconhecidas pelos cidadãos como moralmente fundamentadas.⁶⁹³ Do mesmo modo que Habermas, Apel concorda com o fato de que em qualquer democracia a fundamentação de normas jurídicas não pode estar calcada apenas sobre o *poder do Estado* em geral. Tal fundamentação deve, antes, alicerçar-se sobre o poder comunicativo, ou seja, sobre procedimentos discursivos.⁶⁹⁴ Todavia, de modo diferente de Habermas, ele não partilha da opinião de que esse problema possa ser solucionado de modo paralelo à fundamentação da moral,

⁶⁹¹ APEL, K.-O. DED, p.296; AUF, p.814. Grifos de Apel.

⁶⁹² APEL, K.-O. DED, p.297-8; AUF, p.815.

⁶⁹³ APEL, K.-O. PJP, p.119; PRP, p.40. O estado de direito permite que subsista uma área de interação estratégica que é semidomesticada por normas jurídicas, as quais funcionam como regras de jogo providas de coerção. Trata-se de uma área onde os esforços humanos poderão ser mobilizados por motivações estratégicas de interesse próprio, mas onde os indivíduos devem, também, manter tanto o dever moral quanto o risco de uma mediação responsável entre a ação estratégica e a ação capaz de consenso de modo ideal. APEL, K.-O. PJP, p.141-2; PRP, p.59. A esse respeito DR 2, p.57ss; DV, p.270ss.

⁶⁹⁴ APEL, K.-O. Op. cit., 2001, p.75.

ou seja, a partir de um princípio do discurso moralmente neutro. Ao contrário, ele deve ser resolvido baseado num princípio do discurso que tenha teor moral, o qual, enquanto princípio de uma ética da co-responsabilidade primordial, deve possuir condições de justificar de modo normativo a “adjunção do direito à moral ideal do discurso e isso quer dizer: pode justificar a requisição para o direito do poder do estado”.⁶⁹⁵

A validade moral e a imputabilidade do direito baseiam-se, pois, tanto no reconhecimento moralmente fundamentável das normas jurídicas pelos cidadãos quanto na coerção que vem vinculada a elas pelo poder de sanção próprio do Estado de direito.⁶⁹⁶ Isso significa que não se pode fundamentar um Estado de direito unicamente em torno da pressuposição do ideal de uma comunicação livre da dominação. O Estado de direito, argumenta Apel,

deve colocar seu monopólio da violência à serviço de normas relativas a uma ação exteriormente previsível. Por isso, há a necessidade de fundamentar normas que certamente deveriam *também* ser suscetíveis de obter um consenso entre os cidadãos livres, mas que, entretanto, devem ao mesmo tempo necessariamente, por sua *forma* de normas jurídicas, remeter à autoridade, apoiada sobre a força, de um estado definido.⁶⁹⁷

A questão, então, é como é possível justificar ética e discursivamente a coerção das normas jurídicas, uma vez que se poderia suspeitar que tal expectativa de justificação poderia resultar numa “autonegação” da ética do discurso. Em outros termos, tal justificação poderia resultar na suspeita de negação do próprio princípio procedimental da formação do consenso da ética discursiva. Trata-se, por essa razão, de averiguar de que modo o princípio do discurso pode restringir-se em prol do reconhecimento da coação advinda do direito. Como não se pode pensar que fora do discurso ideal toda a convivência humana poderia ser regrada pressupondo a ausência de coação, a questão acerca de em que medida a permissão para aplicar a coação poderia ser fundamentada eticamente é tratada do seguinte modo: “em situações *estrategicamente distorcidas de interação* (...) poderia ser moralmente imperioso aplicar coação franca ou velada (...) como *coação antiviolação* e, respectivamente, como *contra-estratégia de estratégia*”.⁶⁹⁸ O estabelecimento do poder de sanção do Estado de direito representa, segundo Apel, a conquista

⁶⁹⁵ APEL, K.-O. Op. Cit., 2001, p.75.

⁶⁹⁶ APEL, K.-O. PJP, p.119; PRP, p.40.

⁶⁹⁷ APEL, K.-O. Op. Cit., 2001, p.75. Grifos de Apel. A esse respeito também PJP, p.117; PRP, p.39.

⁶⁹⁸ APEL, K.-O. PJP, p.126; PRP, p.46. Grifos de Apel.

mais eficiente já obtida no âmbito da história mundial no sentido da coação política e para a antiviolença vir a tornar-se potencialmente desnecessária ou restrita.⁶⁹⁹

A permissão para a aplicação da coação é justificável eticamente em situações em que não houver condições de consenso imediato – ou seja, entre os parceiros reais de interação –, mas que poderia haver para os membros contrafactualmente pressupostos numa comunidade ideal de comunicação. Tais situações são aquelas em que é cumprida a condição para o exercício de “coação antiviolença” e também as condições para ocorrer, a longo prazo, a aplicação de procedimentos exclusivamente discursivos para a solução de conflitos.⁷⁰⁰ A questão central, portanto, é a seguinte: “Como se pretende que a ética do discurso, com seu postulado central da capacidade universal de consenso de normas válidas, também justifique em um discurso livre de coação a prerrogativa de coerção do Estado, a qual está vinculada especificamente à *validade de normas jurídicas*, à diferença da validade das normas morais?”.⁷⁰¹ Para dar conta dessa questão Apel recorre novamente à distinção entre as partes A e B da ética. Tal ampliação da arquitetura da fundamentação última da ética do discurso decorre do reconhecimento da denominada estrutura pragmático-transcendental de entrecruzamento do *a priori* da comunidade real e da comunidade ideal de comunicação. A ética do discurso não procede, pois, somente da comunidade ideal de comunicação antecipada contrafaticamente, mas também do *a priori* da faticidade da comunidade real de comunicação, ou seja, de uma forma sociocultural de vida. Essa diferença é obtida, comparativamente a Kant, do fato de a pragmática transcendental procurar evitar a distinção kantiana vinculada à doutrina dos dois mundos e à concepção dela decorrente do homem como cidadão de dois mundos, porém sem negar o “conteúdo fenomenal de verdade” presente em tal concepção, como é o caso da tensão entre obrigação e inclinação.⁷⁰² Ela indica que,

como argumentantes, podemos e devemos refletir a respeito do dever de sempre ponderar simultaneamente as pressuposições de um *discurso ideal* – nessa medida, as normas básicas de uma *comunidade ideal de comunicação* contrafactualmente antecipada – e a *diferença* entre estas condições e as respectivas *condições reais de discurso e de interação* na *comunidade real de comunicação*. Devemos sempre, a esta estrutura de entrecruzamento, por um lado, reconhecer *as normas da formação de consenso livre de coação* conforme

⁶⁹⁹ APEL, K.-O. PJP, p.139; PRP, p.57.

⁷⁰⁰ APEL, K.-O. PJP, p.126; PRP, p.46.

⁷⁰¹ APEL, K.-O. PJP, p.138; PRP, p.56. Grifos de Apel.

⁷⁰² APEL, K.-O. TED, p.164.

a ‘coação não-coativa dos argumentos’ e, por outro, também a *co-responsabilidade* pela resolução das tarefas de práticas especificamente políticas (...) que resultam da inimputabilidade (isto é, da impossibilidade de responsabilização) da observância das normas ideais da formação de consenso livre de estratégia, em situações de comunicação distorcidas por coação.⁷⁰³

A parte B de fundamentação da ética do discurso auxilia Apel no seu esforço de justificação normativa da coerção mediante as normas jurídicas. A seu juízo, assim como ocorre no caso da ampliação da ética do discurso em direção a uma ética da responsabilidade, também no caso da fundamentação da validade da coerção de normas jurídicas faz-se necessário uma auto-restrição do princípio do discurso. Tal restrição, aparentemente paradoxal, é levada adiante com o propósito de estabelecer uma mediação que seja eficiente estrategicamente para a “formação não-coativa de consenso com coação contra-estratégica de estratégia, a qual, ela própria, pretende ainda ser capaz de consenso”.⁷⁰⁴ Em ambos os casos, não se trata de revogar a parte A da ética do discurso, mas de complementar ou de qualificar o princípio da formação de consenso no âmbito de uma ética da responsabilidade.

No caso da justificação ética da coerção jurídica, não se trata, como é o caso do político, da aplicação responsável da ação de “coação antiviolação” do indivíduo que tem de responder por um sistema de auto-afirmação. Trata-se, antes, de legitimar um poder de coerção pública, o qual tem em vista desonerar o indivíduo no que diz respeito à aplicação de violência, a qual pode ser moralmente responsabilizada. Desse modo, a conquista relevante do Estado de direito não se restringe à garantia da paz, mas se refere, sobretudo, à necessidade política de o Estado estabelecer, no lugar do indivíduo, uma “*mediação responsável* de comportamento consensual, moral e estratégico”.⁷⁰⁵ Para Apel, dessa forma seria possível chegar-se “à constituição recíproca do *poder político* do estado de Direito e do direito positivo, na base moral da capacidade de consenso desta solução do problema da contra-estratégia de estratégia, para todos os membros de uma comunidade ideal de comunicação de seres humanos co-responsáveis”.⁷⁰⁶ O Estado de direito posiciona-se, assim, entre a moral e a política como mediador responsável entre os dois.

Entretanto, a justificação normativa e moral das prerrogativas da coerção por parte do Estado de direito só podem ser aplicadas sob a pressuposição de que ele funcione efetivamente.

⁷⁰³ APEL, K.-O. PJP, p.138-9; PRP, p.56-7. Grifos de Apel.

⁷⁰⁴ APEL, K.-O. PJP, p.140; PRP, p.58.

⁷⁰⁵ APEL, K.-O. PJP, p.141; PRP, p.58 – Grifos de Apel.

⁷⁰⁶ APEL, K.-O. PJP, p.141; PRP, p.58-9.

Em que pese a isso, continua a subsistir em importantes esferas do mundo da vida o conteúdo problemático da ética da responsabilidade política. Isso deve ocorrer em razão de que cada pessoa hoje é co-responsável – em termos de uma macro-ética planetária e pós-convencional, para além de todas as instituições e sistemas sociais já existentes – pelas consequências das atividades coletivas do seres humanos. Nesse sentido, todas as pessoas são “também *co-responsáveis* pela *institucionalização*, que precisa ser promovida – quanto for possível por meio de conferências e não por violência – *de uma ordem jurídica cosmopolita mundial*, no sentido de Kant”,⁷⁰⁷ Kant, para Apel, teria razão em supor que a finalidade funcional do direito somente poderia ser efetivada de modo otimizado mediante uma ordem jurídica internacional e de paz. Na mesma linha, a ética do discurso deveria estar em condições de poder postular o estabelecimento de uma ordem jurídica positiva dentro dos Estados nos termos de uma ordem de paz e de juridicidade de cidadania mundial.⁷⁰⁸

⁷⁰⁷ APEL, K.-O. PJP, p.142-3; PRP, p.60. Grifos de Apel.

⁷⁰⁸ Kant teria indicado esse sentido de modo independente da explicação deontológica da lei moral; em *A paz perpétua*, por exemplo. A parte B da ética apeliana possui uma inspiração kantiana e a teleologia aí presente também, já que ela está calcada na idéia de um dever para com o progresso moral. APEL, K.-O. DED, p.214; AUF, p.742.

CONCLUSÃO

A abordagem desenvolvida ao longo do itinerário até aqui percorrido procurou mostrar como as controvérsias existentes entre os programas da ética do discurso de Habermas e de Apel decorrem do modo diferenciado como a esfera da moral é tematizada em cada um deles e como a forma distinta de conceberem o conceito de razão prática está vinculada a essa diferença. Para expor essa problemática partiu-se dos programas originais de cada autor, onde a esfera da moral é delimitada mediante os respectivos esforços de fundamentação da ética. Em tal exposição, salientou-se o papel exercido pelo programa de Habermas como instaurador das diferenças programáticas entre os dois filósofos. Para dar conta da tarefa de fundamentação e, pois, de delimitação de sua concepção de moral, este tomou como ponto de partida uma teoria da ação comunicativa e introduziu um conceito de moral de caráter especificamente deontológico. Com essa formulação, conferiu uma base mais estreita à esfera da moral que aquela sugerida no programa inicial de Apel. A partir desse momento, tais programas passaram por reformulações internas e explicitaram divergências significativas entre si. Procurou-se mostrar, então, como essas divergências foram ganhando corpo na sequência da trajetória da ética do discurso, particularmente através de três momentos: com a arquitetura apeliiana das partes A e B da ética do discurso, com as modificações operadas por Habermas em sua teoria do discurso – em especial com a diferenciação dos discursos da razão prática – e com a radicalização pragmático-transcendental da ética do discurso por Apel.

Nesse sentido, se inicialmente Apel já havia proposto a introdução de uma dimensão teleológica em sua concepção da ética do discurso, com a apresentação da arquitetura das partes A e B esta assumiu definitivamente uma feição deontológico-teleológica e a esfera da moral configurou-se como mais ampla que em Habermas. Procuramos mostrar como a ética do

discurso apeliana visou englobar, na parte B, o amplo campo da razão prática, como as questões da ética política e do direito e o problema da aplicação. Ao ser talhada em definitivo como uma ética deontológico-teleológica, a ética apeliana continuou dentro do objetivo fundamental partilhado com Habermas de ir além do deontologismo abstrato de Kant. Porém, o modo como foi levado adiante esse intento o diferenciou e o fez divergir de Habermas. Ao ser articulada em dois níveis e ao abranger a esfera da razão prática dentro dela, a ética do discurso apeliana passou a se caracterizar como uma teoria moral mais complexa e mais ampla que a habermasiana. Isso ficou indicado, por exemplo, por meio do caráter da obrigatoriedade moral por ela vinculado, o qual não abrange apenas um dever moral ideal, mas também um dever moral estratégico.

Viu-se que, com as novas determinações assumidas em relação à teoria do discurso, particularmente com a diferenciação dos discursos da razão prática, Habermas distanciou-se ainda mais do programa original de Apel e da arquitetura das partes A e B. A teoria discursiva da moral formulada deontologicamente foi colocada ao lado da teoria discursiva do direito, de maneira que esta culminou numa teoria política da democracia, completando, assim, a esfera da razão prática discursiva. Com essas especificações, a posição de Habermas firmou ainda mais claramente a delimitação deontológica da esfera da moral do discurso, ao mesmo tempo em que procurou fazer com que sua concepção de razão prática fosse claramente distinguida em relação àquela. Ao propor a substituição do conceito de razão prática pelo de razão comunicativa, Habermas indicou que esta não pode mais ser entendida em sentido prático-moral. Habermas passou a falar em teoria do discurso situando a ética do discurso dentro desse novo quadro teórico. Em razão disso, a teoria discursiva da moral assumiu como função a de reconstruir somente um âmbito parcial do campo maior da razão prática, não possuindo primazia dentro desta. Por conseguinte, do mesmo modo como a razão prático-moral não representa toda a razão prática, também os discursos morais não representam o conjunto da esfera do discurso. Com a reformulação do conceito de razão prática, operada à luz da teoria do discurso, observou-se que Habermas, ao mesmo tempo, ampliou o âmbito da razão prática para a esfera da ética, da pragmática, da política e do direito e manteve o conceito de moral do discurso sob limites estreitos, restrito à função de esclarecer e fundamentar o ponto de vista moral. Sua posição, claramente, foi a de evitar a extrapolar os limites deontológicos da moral discursiva e, portanto, de não-aceitação de uma dimensão teleológica para a ética do discurso. Desse modo, o papel

atribuído à esfera da moral relativamente ao da razão prática foi significativamente mais restrito que aquele proposto por Apel.

Foram justamente as formulações de Habermas com sua teoria do discurso – sobretudo mediante um conceito de princípio do discurso neutro em relação à moral e ao direito, com sua conseqüente bifurcação em princípio de universalização e princípio da democracia – e a forma de situar dentro dela a ética o que motivou Apel a falar em uma “dissolução” do projeto da ética do discurso. Apel defendeu a posição de que a neutralidade do conceito de discurso em relação à moral seria desnecessária porque os discursos já vêm impregnados de moralidade. A postura de Habermas, com a sua diferenciação dos discursos da razão prática, levou Apel a radicalizar ainda mais sua posição em perspectiva pragmático-transcendental. Ele passou a denominar o princípio do discurso como *princípio primordial do discurso*, defendendo que este tem de ser mais abrangente que o princípio (U), o que implica acentuar a distinção das partes A e B da ética. Isso levou Apel a defender que o princípio moral está contido no próprio princípio primordial do discurso em toda sua extensão, abrangendo o princípio (U) como princípio da moral ideal do discurso e o princípio (C) como princípio de uma ética da responsabilidade referida à história. O fato de o *princípio primordial do discurso* abranger as normas morais fundamentais e, pois, ser mais amplo que (U) – por este cobrir somente a moral ideal do discurso – permitiu, ao invés de formular uma estratégia de diferenciação dos discursos a partir de um princípio do discurso moralmente neutro, postular uma estratégia de ampliação da própria ética do discurso.

Apel, de modo diferente de Habermas, estendeu seu conceito de moral ou de ética do discurso de modo a abarcar todo o campo da razão prática como parte B da ética. Nesse sentido, procurou-se mostrar que a estratégia de contrapor à proposta *de diferenciação dos discursos* uma *arquitetônica da ampliação* visava justamente ampliar o alcance da ética do discurso em razão de abranger as dimensões da razão prática, tais como o direito e a ética política dentro dela. Desse modo, foi possível observar um esforço gradativo por parte de Apel em configurar à ética a primazia em relação à esfera da razão prática, de modo que, a cada embate com Habermas, sua posição de que a moral abrange as demais regiões da razão prática vai ficando mais radicalizada.

A trajetória da ética do discurso avaliada internamente aqui mediante seus dois expoentes principais revelou o delineamento progressivo de dois programas teóricos que foram constituindo-se um por referência ao outro e assumindo feições cada vez mais distintas. As respostas dadas ao modo diferenciado como a esfera da moral é tematizada no programa de cada

autor e o modo distinto de conceber o conceito de razão prática resultou em dois programas da ética do discurso que se distanciaram progressivamente de suas raízes comuns. Observa-se, ao final, duas formas distintas de conceber a esfera própria da moral na ética do discurso – uma elaborada com caráter especificamente deontológico; outra de cunho deontológico-teleológico – e a projeção de duas concepções de razão prática bastante diferentes – uma não prescritiva, outra entendida em sentido prático-moral. Por conseguinte, a forma de entender a relação da esfera da moral com a razão prática se configurou também de modo diferenciado em cada programa. Em Apel a moral assumiu claramente primazia sobre a razão prática, ao passo que em Habermas não. Portanto, o nível de diferenciação entre os dois programas e de distanciamento deles em relação à concepção inicial do projeto de uma ética do discurso é tal que parece difícil uma aproximação entre eles no que diz respeito ao problema abordado nesse trabalho.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBERT, H. *Tratado da razão crítica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976.
- APARISI, J. C. S. *Una brújula para la vida moral: la idea de sujeto en la ética del discurso de Karl-Otto Apel*. Granada: Comares, 2003.
- APEL, K-O. [1973] *La transformación de la filosofía*. 2v. Madrid: Taurus, 1985.
- _____. [1973] *Transformation der Philosophie* Bd. I/II. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995; 1999.
- _____. [1973] O apriori da comunidade de comunicação e os fundamentos da ética: o problema de uma fundamentação racional na era da ciência. In: *Estudos de moral moderna*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- _____. [1975] Les conflits de notre époque et l'urgence d'une orientation fondamentale de l'éthique politique. In: *Discussion et responsabilité 1: L'éthique après Kant*. Paris Du Cerf, 1996, p.133-153.
- _____. [1975] Die Konflikte unserer Zeit und das Erfordernis einer ethisch-politischen Grundorientierung. In: *Diskurs und Verantwortung: das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.
- _____. [1975] *El camino del pensamiento de Charles S. Peirce*. Madrid: Visor, 1997.
- _____. [1976] El problema de la fundamentación filosófica última desde una pragmática trascendental del lenguaje. *Estudios Filosóficos*, v. XXXVI, n.102, mai--ago. 1987.
- _____. (Hg.) [1976] *Sprachpragmatik und Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976.
- _____. [1980] Necesidad, dificultad y posibilidad de una fundamentación filosófica de la ética en la época de la ciencia. In: *Estudios éticos*. Barcelona: Alfa, 1986.
- _____. [1981] La question d'une fundation ultime de la raison. *Critique*, Tome XXXVII, n.413, out. 1981,
- _____. [1982] Es la ética de la comunidad de comunicación una utopia? Acerca de la relación entre ética, utopia y crítica de la utopia. In: *Estudios éticos*. Barcelona: Alfa, 1986.

- ____ . [1983] Es possible distinguir la razón ética de la racionalidad estratégico-teleológica? In: *Estúdios éticos*. Barcelona: Alfa, 1986.
- ____ . [1983] La situation de l'homme comme problème étique. In: *Discussion et responsabilité 1: L'éthique après Kant*. Paris Du Cerf, 1996.
- ____ . [1983] Die Situation des Menschen als etisches Problem. In: *Diskurs und Verantwortung: das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.
- ____ . [1984] El problema de una teoría filosófica de los tipos de racionalidad. In: *Estúdios éticos*. Barcelona: Alfa, 1986.
- ____ . [1985] La rationalité de la communication humaine dans la perspective de pragmatique transcendante. *Critique*, Paris, Tome XLIV, n.493-494, juin-Juillet 1988.
- ____ . [1986] Le problème de l'évidence phénoménologique a la lumière d'une sémiotique transcendente. Paris. *Critique*, v.421, n.464-5, jan.-fév. 1986. Trad. de Das Problem der Phänomenologischen Evidenz im Lichte einer transzendentalen Semiotik. In: BENEDIKT, M und BURGER, R (Hg.). *Die Krise der Phänomenologie und die Pragmatik des Wissenschaftsfortschritts*. Wien: Staatsdruckerei.
- ____ . [1986] Limites de la ética discursiva? In: CORTINA, A. *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*. Salamanca: Sigueme, 1985.
- ____ . [1986] Grenzen der Diskursethik? In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*. V.40.
- ____ . [1986] *Estúdios éticos*. Barcelona: Alfa, 1986.
- ____ . [1986] *Una ética de la responsabilidad en la era de la ciencia*. 2 ed. Buenos Aires: Almagesto, 1992 (texto apresentado na Universidad de Buenos Aires em agosto de 1984). Original: Das Problem der Begründung einer Verantwortungsethik im Zeitalter der Wissenschaft. In: BRAUN, E. (Ed.) *Wissenschaft und Ethik*. Frankfurt am Main: Lang, 1986.
- ____ . [1986] *Le logos prope au langage humain*. Paris: Ed. de L'éclat, 1994.
- ____ . [1987] Falibilismo, teoría consensual de la verdad e fundamentación última. In: *Teoria de la verdad y ética del discurso*. Barcelona: Paidós, 1991.
- ____ [1987] Falibilismus, Konsenstheorie der Wahrheit und Letztbegründung. In: Forum Philosophie Bad Homburg (Org.). *Philosophie und Begründung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987.
- ____ . [1987] Résoudre les conflits à l'époque nucléaire: un problème d'éthique de la responsabilité. In: *Discussion et responsabilité 2: Contribution à une éthique de la responsabilité*. Paris Du Cerf, 1998, p.54. Trad. fran. de (1987) Konfliktlösung im Atomzeitalter als Problem einer Verantwortungsethik. In: *Diskurs und Verantwortung: das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988, p.266.
- ____ . [1987] O desafio da crítica total da razão e o programa de uma teoria filosófica dos tipos de racionalidade. *Novos Estudos Cebrap*, n.23, p.67-84, mar. 1989.

- _____. [1988] *Discussion et responsabilité 1: L'éthique après Kant*. Paris Du Cerf, 1996. Trad. franc. de *Diskurs und Verantwortung: das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.
- _____. [1988] *Discussion et responsabilité 2: Contribution à une éthique de la responsabilité*. Paris Du Cerf, 1998. Trad. franc. de *Diskurs und Verantwortung: das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.
- _____. [1988] *Diskurs und Verantwortung: das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- _____. [1989] Normative Begründung der "Kritischen Theorie" durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? Ein transzendentalpragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken. In: HONNETH, A. et al. *Zwischenbetrachtungen: Im Prozess der Aufklärung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- _____. [1989] Fondazione normativa della 'teoria critica' tramite ricorso all'eticità del mondo della vita? In: *Discorso, verità, responsabilità*. Le ragioni della fondazione: con Habermas contro Habermas. Milano: Guerini e Associati, 1997
- _____. [1989] *Penser com Habermas contre Habermas*. Paris: L'éclat, 1990.
- _____. [1990] Diskursethik als Verantwortungsethik. Eine postmetaphysische Transformation der Ethik Kants. In: FORNET-BETANCOURT, R. (org.). *Ethik und Befreiung* (Concordia, Reihe Monographien), Aachen, Augustinus-Buchhandlung. Trad. esp. La ética del discurso como ética de la responsabilidad: una transformación posmetafísica de la ética de Kant. In: *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Barcelona: Paidós, 1991.
- _____. [1991] Fundamentação última não metafísica? In: STEIN, E.; DE BONI, L. A. *Dialética e liberdade*. Petrópolis: Vozes; Porto alegre: Ed. da Universidade, 1993. Trad. de Nichtmetaphysische Letztbegründung. In: K. RAHNER Akademie (Ed.): *Nachmetaphysische philosophie*. Colonia, p.27-49.
- _____. [1992] Diskursethik vor der Problematik von Recht und Politik: Können die Rationalitätsdifferenzen zwischen Moralität, Recht und Politik selbst noch durch die Diskursethik normativ-rational gerechtfertigt werden? In: APEL, K.O.; KETTNER, M. *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993
- _____. [1992] A ética do discurso diante da problemática jurídica e política: podem as próprias diferenças de racionalidade entre moralidade, direito e política ser justificadas normativo-racionalmente pela ética do discurso? In: OLIVEIRA, M. A. e MOREIRA, L. *Com Habermas, contra Habermas: direito, discurso e democracia*. São Paulo: Landy, 2004. (Trad. Cláudio Molz).
- _____. [1992] *Ética della comunicazione*. Milano: Jaca Book, 1992.
- _____. [1993] La ética del discurso como ética de la coresponsabilidad por las actividades colectivas. *Cuadernos de Ética*, n.19/20, 1995. Original: Diskursethik als Ethik der Mitverantwortung für Kollektive Aktivitäten. In: GROSSHEIM, M. und WASCHKIES, H.-J.

- Rehabilitierung des Subjektiven*. Festschrift für Hermann Schmitz. Bonn: Bouvier Verlag, 1993.
- _____. [1998] Auflösung der Diskursethik? Zur Architektonik der Diskurs-differenzierung in Habermas` Faktizität und Geltung (Dritter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken). In: *Auseinandersetzungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (S.727-838).
 - _____. [1998] *Auseinandersetzungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
 - _____. [1998] Dissolução da ética do discurso? In: OLIVEIRA, M. A.; MOREIRA, L. *Com Habermas, contra Habermas: direito, discurso e democracia*. São Paulo: Landy, 2004. (Trad. Cláudio Molz).
 - _____. [1999] La relation entre moral, droit et démocratie: la philosophie de Jürgen Habermas jugée du point de vue d'une pragmatique transcendantale. Paris. *Les Études Philosophiques*, jan.-mar, n.1/2001. Versão original: "Zum Verhältnis von Moral, Recht und Demokratie. Eine Stellungnahme zu Habermas` Rechtsphilosophie aus transzendentalpragmatischer Sicht". In: SILLER, P.; KELLER, B. (Hg.): *Rechtsphilosophische Kontroversen der Gegenwart*. 1999. Baden-Baden: Nomos. S. 27-40.
 - _____. [1999] Autopercepção intelectual de um processo histórico: retrospectiva autobiográfica. In: *Anthropos*, Karl-Otto Apel: uma ética do discurso o dialógica. Barcelona, n.183, mar./abr. 1999
 - ARAÚJO, L. B. L. *Religião e modernidade em Habermas*. São Paulo: Loyola, 1996.
 - _____. Moral, direito e política: sobre a teoria do discurso de Habermas. In: OLIVEIRA, M. A.; AGUIAR, O. A.; SILVA SAHD, L. F. N. A. *Filosofia política contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2003.
 - ARISTOTELES. *Metafísica*. Madrid: Gredos, 1994.
 - ARISTOTE. *La ethique à Nicomaque*. Paris: Vrin, 1959 (Trad. J. Tricot).
 - ARROYO, J. C. V. *La teoria discursiva del derecho: sistema jurídico y democracia en Habermas*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2000.
 - AUSTIN, *Quando dizer é fazer*. Porto Alegre: Artes médicas, 1990.
 - BANWART JÚNIOR, C. *Moral pós-convencional em Habermas*. Dissertação de mestrado. Unicamp, Campinas, 2002.
 - BÖHLER, D. Transzendentalpragmatik und kritische Moral. Über die Möglichkeit und die moralische Bedeutung einer Selbstaufklärung der Vernunft. In: KUHLMANN, W.; BÖHLER, D. (hg.). *Kommunikation und Reflexion*. Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik Antworten auf Karl-Otto Apel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982, S.83-123.
 - BOLADERAS, M. *Comunicación, ética y política: Habermas y sus críticos*. Madrid: Tecnos, 1996

- BOUCHINDHOMME, C. A origem da controvérsia entre Apel e Habermas: uma briga de família I. In: ROCHLITZ, R. *Habermas: o uso público da razão*. Rio de Janeiro: tempo Brasileiro, 2005.
- CENCI, A. V. *A transformação apeliana da ética de Kant*. Passo Fundo: UPF Editora, 1999.
- CORTINA, A. *Razon comunicativa y responsabilidad solidaria*. 2.ed Salamanca: Sígueme, 1988.
- DALBOSCO, C. A. Ética discursiva: o problema da fundamentação do princípio moral. *Veritas*, Porto Alegre, v.41, n.161, mar. 1996.
- DEWS, P. A question of grounding: reconstruction and strict reflexion in Habermas and Apel. In: Hohendhal, P. U.; FISHER, J. *Critical theory: current state and future prospects*. New York; Oxford: Berghan books, 2001.
- DUTRA, D. J. V. *Razão e consenso: a teoria discursiva da verdade, da moral, do direito e da biotecnologia*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2005.
- _____. *Kant e Habermas: a reformulação discursiva da moral kantiana*. Porto Alegre: Edipucrs, 2002.
- FERRY, J.-M. *Philosophie de la communication*. v.1. Paris: Cerf, 1994.
- _____. Sur la fondation ultime de la raison: “penser avec Apel contre Apel”. In: BOUCHINDHOMME, C.; RAINER, R. (Org.). *Habermas, la raison, la critique*. Paris: Cerf, 1996. p.153-85.
- GADAMER, H.-G. *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme, 1984.
- GOTTSCHALK-MAZOUZ, N. *Diskursethik: Begründungs- und Anwendungsfragen* (Wissenschaftliche Arbeit zur Erlangung des Dr. Phil – eingereicht an der Universität Stuttgart). Stuttgart, 1999.
- _____. Diskursetische Varianten (2002). In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, n.1, S. 87-104. Disponível em: <<http://www.uni-stuttgart.de/wt/ng/DE-DZPhil.PDF>>. Acesso em: 23/01/2004.
- GÜNTHER, K. *Der Sinn für Angemessenheit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.
- _____. *Teoria da argumentação no direito e na moral: justificação e aplicação*. São Paulo: Landy, 2004.
- HABERMAS, J. [1963] *Teoria y praxis*. Madrid: Tecnos, 1987.
- _____. [1967] *La logica de las ciencias sociales*. Madrid: Tecnos, 1988.
- _____. [1967] Arbeit und Interaktion. In: *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968
- _____. [1968] *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968.
- _____. [1968] *Conhecimento e interesse*. Rio de Janeiro. Guanabara, 1987.

- ____ . [1972] Wahrheitstheorien. In: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des Kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main, 1995.
- ____ . [1972] Teorias de la verdad. In: *Teoria de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Catedra, 1989.
- ____ . [1973] *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- ____ . [1973] *Crise de legitimação no capitalismo tardio*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1980.
- ____ . [1976] Was heisst Universalpragmatik? In: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995.
- ____ . [1976] Qué significa pragmática universal? In: *Teoria de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Catedra, 1989.
- ____ . [1981] *Theorie des Kommunikativen Handelns* (2v.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981. Trad. esp. *Teoria de la acción comunicativa*. (2 v.) Madrid: Taurus, 1987/1989.
- ____ . [1981 e 1985] *Ensayos políticos*. 2 ed. Barcelona: Península, 1994,
- ____ [1983] *Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- ____ . [1983] *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.
- ____ . [1985] *Der Philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- ____ . [1988] *Pensamento pós-metafísico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.
- ____ . [1988] *Nachmetaphysisches Denken*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- ____ . [1990] *Die nachholende Revolution – Kleine Politische Schriften VII*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- ____ . [1990] *La necesidad de revisión de la izquierda*. 2 ed. Madrid: Tecnos, 1996.
- ____ . [1991] *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- ____ . [1991] *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid: Trotta, 2000.
- ____ . [1992] *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- ____ [1992] *Direito e democracia: entre faticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. 2.v.
- ____ . [1996] *Die Einbeziehung des Anderen*. Studien zur politischen Theorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- ____ . [1996] *A inclusão do outro*. São Paulo: Loyola, 2002.
- ____ . [1999] *Wahrheit und Rechtfertigung – Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- _____. [1999] *Verdade e justificação*. São Paulo: Loyola, 2004. (Trad. Milton C. Mota).
- _____. [2003] Zur Architektonik der Diskursdifferenzierung. Kleine Replik auf eine grosse Auseinandersetzung. In: BÖHLER, D., KETTNER, M und SKIRBEKK, G. *Reflexion und Verantwortung*: Auseinandersetzungen mit Karl-Otto Apel. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. 17ed. Tübingen: Niemeyer, 1993.
- HERRERO, F. J. A razão kantiana entre o logos socrático e a pragmática transcendental. *Síntese* (Nova fase), n.52, 1991.
- _____. Ética do discurso. In: OLIVEIRA, M. A. *Correntes fundamentais da ética contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- HUDSON, W. D. *La filosofía moral contemporánea*. Madrid: Alianza Editorial, 1974.
- KANT, I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Werke, Bd.6. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.
- _____. *Kritik der praktische Vernunft*. Werke, Bd.6. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.
- _____. Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. In *Werke in zehn Bänden*. Bd. 9. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.
- _____. *Lecciones de ética*. Barcelona: Crítica, 1988.
- _____. *Die Metaphysik der Sitten*. Werke bd. 7. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.
- _____. *La metafísica de las costumbres*. 2. ed. Madrid: Tecnos, 1994.
- KUHLMANN, W. *Reflexive Letzbegründung*: Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik. Freiburg i. Br.; München: Karl Alber, 1985.
- _____. Die Kommunikationsgemeinschaft als Bedingung der Möglichkeit sinnvoller Argumentation. In: KUHLMANN, W.; BÖHLER, D. (hg.). *Kommunikation und Reflexion*. Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik Antworten auf Karl-Otto Apel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982.
- KUHLMANN, W.; BÖHLER, D. (hg.). *Kommunikation und Reflexion*. Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik Antworten auf Karl-Otto Apel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982.
- MADEL, K. *Il pragmatismo transcendente di Karl-Otto Apel como possibile impostazione filosofica per la teologia morale*. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1997.
- MCCARTHY, T. *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. Madrid: Tecnos, 1992.
- MEAD, G.-H. *Espiritu, persona y sociedad*. Buenos Aires: Paidós, 1953.
- MOREIRA, L. *Fundamentação do direito em Habermas*. Belo Horizonte: Mandamentos/Fortlivros, 1999.

- NIQUET, M. *Teoria realista da moral*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2002.
- NOBRE, M. Habermas e a teoria crítica da sociedade: sobre o sentido da introdução da categoria do direito no quadro da *Teoria da ação comunicativa*. In: OLIVEIRA, N. F.; SOUZA, D. G. (Org.) *Justiça e política: homenagem a Otfried Höffe*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.
- OLIVEIRA, M. A. *Sobre a fundamentação*. Porto Alegre: Edipucrs, 1993.
- _____. Moral, direito e democracia: o debate Apel versus Habermas no contexto de uma concepção procedimental da filosofia prática. In: OLIVEIRA, M. A.; MOREIRA, L. *Com Habermas, contra Habermas: Direito, discurso e democracia*. São Paulo: Landy, 2004.
- _____. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola, 1996.
- PATZIG, G. *Gesammelte Schriften I*. Göttingen: Wallstein, 1994.
- PEIRCE, C. S. Escritos coligidos. In: *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- _____. *Collected papers*. Cambridge: The Belknap Press, 1965. 6 v.
- POPPER, K. *A sociedade aberta e seus inimigos*. São Paulo: Itatiaia; Edusp, 1987. 2.v.
- RAUBER, J. J. *O problema da universalização em ética*. Porto Alegre: Edipucrs, 1999.
- REESE-SCHÄFFER, W. *Grenzgötter der Moral: Der neuere europäisch-amerikanische Diskurs zur politischen Ethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.
- RENAUT, A. *Kant aujourd'hui*. Paris: Aubier, 1997.
- REPA, L. *A transformação da filosofia em Jürgen Habermas: os papéis de reconstrução, interpretação e crítica*. Tese de doutorado. São Paulo: USP, 2004.
- REPOLÊS, M. F. S. *Habermas e a desobediência civil*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2003.
- RUEDA, L. S. *La reelustración filosófica de Karl-Otto Apel*. Granada: Universidad de Granada, 1995.
- SEARLE, J. R. *Expressão e significado: estudos da teoria dos atos de fala*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- STRAWSON, P. F. *Libertad y resentimiento*. Barcelona: Paidós, 1995.
- _____. *Los limites del sentido: ensayo sobre la Crítica de la razón pura de Kant*. Madrid: Revista de occidente, 1975.
- TERRA, R. R. *A política tensa: idéia e realidade na filosofia da história de Kant*. São Paulo: Iluminuras, 1995.
- TOULMIN, S. *Os usos do argumento*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- TUGENDHAT, E. *Lições sobre ética*. Petrópolis: Vozes, 1997.

- VELASCO, M. *Ética do discurso: Apel ou Habermas?* Rio de Janeiro: FAPERJ; Mauad, 2001.
- WEBER, M. Política como vocação. In: *O político e o cientista*. Lisboa: presença, 1979.
- WELLMER, A. *Ética y dialogo: Elementos de juicio moral en Kant y en la ética del discurso*. Barcelona: Anthropos; México: Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa, 1994.
- WERNER, Micha. *Zur (diskurs-)etischen Anwendungskontroverse: Vorbereitende überlegungen den Sinn der Rede von Anwendungsproblemen in der normativen Ethik betreffend* (2000, p.2). Originalversion erscheinen in: BURCKHARDT, Hoger; GONKE, Horst und BRUNE, Peter (Hg.): *Die idee des Diskurses: Interdisziplinäre Annäherungen*. Markt Schwaben: Eusl, S. 77-99. Disponível em: <<http://micha.h.werner.bei.t-online.de/2000-anwend.htm>>. Acesso em: 19/01/2004.
- _____. *Diskursethik als Maximenethik: Von der Prinzipienbegründung zur Handlungsorientierung*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003.
- _____. Diskursethik. In: DÜWELL, M., HÜBENTHAL, C. e WERNER, M. *Handbuch Ethik*. Stuttgart/Weimar: Metzler, 2002.
- WITTGENSTEIN, L. *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971.
- _____. *Da certeza*. Lisboa: Ed. 70, 1990.