



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

FLÁVIO FERREIRA DE SOUZA

**A ética do Discurso na perspectiva da moralidade e solidariedade
universal**

SALVADOR – BAHIA
2024

FLÁVIO FERREIRA DE SOUZA

**A ética do Discurso na perspectiva da moralidade e solidariedade
universal**

Dissertação de Mestrado apresentada a Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Leonardo Jorge da Hora Pereira.

SALVADOR – BAHIA
2024

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Universidade Federal da Bahia (UFBA)
Sistema Universitário de Bibliotecas (SIBI)
Biblioteca Universitária Isaias Alves (BUIA/FFCH)

S729 Souza, Flávio Ferreira de
A ética do Discurso na perspectiva da moralidade e solidariedade universal. / Flávio
Ferreira de Souza, 2024.
102 f.

Orientador: Profº. Drº. Leonardo Jorge da Hora Pereira
Dissertação (mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Faculdade de
Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2024.

1. Ética do Discurso. 2. Moralidade (Direito). 3. Solidariedade. 4. Dignidade. I. Pereira,
Leonardo Jorge da Hora. II. Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências
Humanas. III. Título.

CDD: 170

Responsável técnica: Alexandra Barreto da Silva - CRB/5-1366

Para minha mãe, Maria de Lourdes Ferreira, que no silêncio e nas poucas palavras, sabe comunicar, construir pontes e promover unidade.

AGRADECIMENTOS

Agradecer é um ato de reconhecimento por todo o bem que recebemos daqueles que fazem caminhada conosco.

Agradeço, infinitamente, a Trindade Santa, Deus Uno e Trino, que em si, estabelece uma relação perfeita de comunicação e amor entre as três pessoas e a humanidade.

Agradeço a minha família, especialmente a minha esposa, Juliana Ferreira e ao meu filho Fahir Lorenzo Ferreira, aos meus sogros João Francisco Sena e Maria do Carmo Sena, bem como aos meus pais Joel Souza e Maria de Lourdes Ferreira, pelo incentivo, paciência, diálogo e amor incondicional.

Agradeço a todos os profissionais do Programa de Pós-Graduação de Filosofia da UFBA, especialmente aos professores, que com esmero contribuíram para que eu galgasse o título de Mestre.

Agradeço, imensamente ao Prof. Dr. Leonardo Jorge da Hora, pela pessoa incrível que és, pelo profissionalismo, dedicação, escuta, diálogo e apoio durante todo processo de desenvolvimento da dissertação.

“nós” temos boas razões para defender, nos discursos interculturais, a validade universal dos direitos humanos como fundamentos morais do Estado constitucional democrático.
J. Habermas, 2023.

RESUMO

A moralidade ocupa universalmente lugar eminente na vida humana e abrange todas as culturas. Entretanto, o modo de vida contemporânea imerso na complexidade global do cientificismo tecnológico, digital e econômico, impacta diretamente às ações e à consciência moral das pessoas. Pois, esses interesses globais, controversamente, provoca uma sociedade individualista, fragmentada e relativista. Assim, percebe-se que o mundo se vê necessitado de uma macroética, que corresponda ao perfil global das atuações humanas. O desafio é reconstruir uma corrente ética normativa e moralmente universal. A pesquisa em questão, expressa pelo título: “*A ética do Discurso na perspectiva da moralidade e solidariedade universal*” propõe uma investigação conceitual sobre a compreensão de moralidade, eticidade e solidariedade, em Jürgen Habermas. Fundamenta-se na linguagem, na razão comunicativa e interativa, no Discurso prático, no entendimento mútuo, no acordo racionalmente motivado e na defesa solidária e abstrata de princípios universais que defendam a inviolabilidade e invulnerabilidade da vida humana. O propósito é mostrar que a ética do Discurso, apesar de ter um caráter formalista, cognitivista, procedimental e universalista, se interessa e defende conteúdos morais universais. A problemática se desenvolve, primeiramente em torno da fundamentação do princípio moral, rompendo a compreensão monológica kantiana e propondo o princípio universal dialógico como forma de orientar o consenso entre os participantes. Segundo, apresenta-se as críticas e desacordos feitos por E. Tugendhat e S. Benhabib à forma como Habermas sistematiza a ética do Discurso, mas sempre defendendo a possibilidade da universalidade moral, seja pela atitude de cooperação e solidariedade, seja pelo respeito universal e razão interativa entre os agentes. Por último, defende-se a identidade dos agentes capazes de se orientar e agir baseados em princípios e solidariedade universal. Dialoga-se com a teoria do desenvolvimento da consciência moral em L. Kohlberg, sobretudo o estágio pós-convencional da moralidade para confirmar que as ciências reconstrutivistas, alinhadas a razão comunicativa, muito contribuem com a formação de uma consciência moral capaz de proporcionar aos agentes, pelo acordo racional e solidariedade entre si e pelo gênero humano, interesse e defesa de conteúdos e princípios abstratos e universais que salvaguardam a dignidade humana globalmente.

Palavras-chave: Ética do Discurso. Moralidade. Solidariedade. Universalidade. Dignidade humana.

ABSTRACT

Morality universally occupies an eminent place in human life and encompasses all cultures. However, the contemporary way of life immersed in the global complexity of technological, digital and economic scientism directly impacts people's actions and moral conscience. Well, these global interests, controversially, cause an individualistic, fragmented and relativistic society. Thus, it is clear that the world is in need of macroethics that corresponds to the global profile of human actions. The challenge is to reconstruct a normative and morally universal ethical current. The research in question, expressed by the title: *“The ethics of Discourse from the perspective of morality and universal solidarity”* proposes a conceptual investigation into the understanding of morality, ethicality and solidarity, in Jürgen Habermas. It is based on language, communicative and interactive reason, practical discourse, mutual understanding, rationally motivated agreement and the solidary and abstract defense of universal principles that defend the inviolability and invulnerability of human life. The purpose is to show that Discourse Ethics, despite having a formalist, cognitivist, procedural and universalist character, is interested in and defends universal moral contents. The problem develops, firstly around the foundation of the moral principle, breaking the Kantian monological understanding and proposing the universal dialogical principle as a way of guiding consensus among participants. Second, the criticisms and disagreements made by E. Tugendhat and S. Benhabib regarding the way in which Habermas systematizes the ethics of Discourse are presented, but always defending the possibility of moral universality, whether through an attitude of cooperation and solidarity, or through universal respect and interactive reason among agents. Finally, the identity of agents capable of guiding themselves and acting based on principles and universal solidarity is defended. It discusses the theory of the development of moral consciousness in L. Kohlberg, especially the post-conventional stage of morality, to confirm that reconstructive sciences, aligned with communicative reason, contribute greatly to the formation of a moral consciousness capable of providing agents, through rational agreement and solidarity among themselves and with the human race, with interest in and defense of abstract and universal contents and principles that safeguard human dignity globally.

Keywords: Discourse Ethics. Morality. Solidarity. Universality. Human Dignity.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	09
2 A ÉTICA DO DISCURSO E SEUS PRESSUPOSTOS PRAGMÁTICOS	12
2.1 A fundamentação do princípio moral do aspecto monológico ao dialógico	12
2.2 A pragmática transcendental do princípio moral	23
2.3 O paradigma do entendimento intersubjetivo	31
3 A ÉTICA DO DISCURSO ENTRE CRÍTICAS E DESACORDOS	41
3.1 Ernest Tugendhat: desacordo à ética do Discurso	41
3.2 Seyla Benhabib entre críticas e aprimoramento da ética discursiva	51
3.3 Nas trilhas do esclarecimento sobre os desacordos à ética discursiva	59
4 A INTERSUBJETIVIDADE ENTRE PÓS-CONVENCIONALIDADE MORAL E A SOLIDARIEDADE UNIVERSAL	69
4.1 Individuação e socialização: aspectos da subjetividade para a intersubjetividade	69
4.2 A intersubjetividade na esfera da pós-convencionalidade moral	76
4.3 A reconstrução da moral à base da solidariedade universal	87
5 CONCLUSÃO	96
6 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	101

1 INTRODUÇÃO

A normatividade ética é um elemento fundamental que rege universalmente o comportamento moral de todas as pessoas. Entretanto, pode nos inquietar a ideia de entrar na história, ter consciência da existência, assumir padrões sociais, morais, culturais já estabelecidos, sem, no entanto, ter direito de participar do processo de aceitabilidade e validação desses padrões. Parece que há um determinismo, ou quiçá, uma condenação viver essas normas e comportamentos tidos como válidos socialmente independente da consciência crítica. Pode parecer epistemologicamente ingênuo, mas a única regra é viver o que está posto e esperar, que espontaneamente a evolução cultural das gerações altere gradativamente a moralidade das pessoas.

Em suma, a ordem ética e moral ocupa lugar eminente na vida humana. Porém, vive-se numa época em que a ética parece não encontrar lugar significativo nas ações humanas. A complexidade no modo de vida e nas relações contemporâneas, provocadas pelas questões globais, têm impactado diretamente às ações e à consciência do sujeito. Isso se deve, especialmente à ascensão econômica, aos avanços técnicos, científicos e digitais midiáticos, que, por vezes, geram fragmentações, pluralismos e relativismo moral. Nestas novas situações criados por tais avanços e ascensão, os sujeitos não atentam para as consequências éticas e morais providas de seu meio para a ordem social.

Se reconhece, portanto, que o mundo se vê necessitado de uma macroética, que corresponda ao perfil das atuações humanas, numa dinâmica global, política e social. Mas, diante dessa sociedade relativista e marcada pela defesa do cientificismo tecnológico, revolução digital e imperialismo do poder econômico globalizado, ainda é possível defender uma moralidade universal? Como tentativa de resposta a essa questão, recorre-se a própria racionalidade e a linguagem, para fundamentar o princípio moral que orienta as ações das pessoas neste contexto de mundo globalizado.

É nesta perspectiva e com a intenção de propor soluções para essa problemática, que muitos filósofos, antropólogos, psicólogos, sociólogos, e demais profissionais da área humana, vêm desenvolvendo reflexões críticas em torno e em defesa da formação da consciência moral e do agir humano. O desafio é criar uma corrente ética que resgate a moralidade e eticidade universalmente, de maneira a fazer jus a diversidade de questões que impacta o ser humano a nível global.

Neste contexto, a pesquisa em questão, expressa pelo título: “*A ética do Discurso na perspectiva da moralidade e solidariedade universal*” propõe uma investigação conceitual sobre a compreensão da ética, da moral e da solidariedade, conforme a concepção de Jürgen Habermas,

baseada na teoria do Agir Comunicativo, da razão comunicativa e do Discurso prático e consensual. Tal compressão possui, a pretensão de validade normativa universal, através da qual a linguagem é o meio e o instrumento de interação social. O propósito é mostrar que apesar da ética do Discurso, ter um caráter formalista, procedimental e universalista, possui condições necessárias para o fortalecimento de uma solidariedade universal. Isto é, uma corrente ética que pode ser utilizada em vários conteúdos éticos confluentes de diferentes áreas da atuação humana, mas que, pelo Discurso, pode solidificar a defesa dos direitos básicos fundamentais dos povos. Assim, a problematização ética apresentada provoca uma reflexão em torno do entendimento de como a intersubjetividade, por meio da linguagem ou a comunicação favorece a construção de uma teoria moral prática universal através da qual os acordos consolidados pelos sujeitos, mediante o entendimento mútuo é efetivado no Discurso prático.

No seu conjunto, os sujeitos participam da comunidade de comunicação ou do Discurso prático orientados pelo princípio de universalização, munidos de racionalidade e linguagem, externam discursivamente seus interesses, mas com a perspectiva de sobressair ou validar aquelas questões que tocam os interesses de todos. A partir desse lugar, fundamentados em argumentos lógicos, os participantes, intersubjetivamente e com direitos iguais, discursam sobre questões possíveis de tornarem-se moralmente aceitas por todos. As normas de ação possuem caráter universal e são fundamentadas com a prerrogativa de serem validadas para todos.

Para tanto, a problemática se desenvolverá em três pontos: primeiro, será abordado a questão da fundamentação do princípio moral, rompendo a compreensão kantiana de um princípio monológico, dedutivo e subjetivo. Passa-se para um princípio dialógico, intersubjetivo e universal, através do qual todos os sujeitos participam das argumentações e são contemplados em seus interesses de igual modo. Assim, faz-se o rompimento com o paradigma da filosofia da consciência ou do monismo para o paradigma da filosofia da linguagem e do universo dialógico. Para tanto, na dinâmica da fundamentação do princípio moral, num diálogo entre o cético e o cognitivista, se sistematiza o princípio de Universalização, que passa a vigorar como a regra básica de orientação das argumentações de cunho moral, cujo objetivo é só aceitar como validas apenas aquelas normas que tenham pretensão de validade universal.

No segundo momento da pesquisa, como feito no processo de fundamentação do princípio moral, estão aqueles que defendem a possibilidade de uma ética universal e aqueles que desconsideram, parcial ou totalmente a referida possibilidade. Neste ponto, vingará demasiadamente aqueles que discordam da possibilidade de uma ética universal baseada meramente no Discurso. A problemática, portanto, gira em torno dos desacordos ou das críticas à forma com Habermas desenvolve sua compreensão ética. Para colaborar com este discurso,

dialoga-se com dois críticos de Habermas, E. Tugendhat e S. Benhabib. Importante ressaltar que ambos defendem a ideia de uma ética universal, no entanto, criticam e discordam da forma como Habermas sistematiza sua teoria moral. A crítica gira em torno do formalismo, cognitivismo e normativismo estruturados. Principalmente por utilizar a linguagem e a racionalidade como principais pontos de interação entre os sujeitos tanto para validar normas quanto para formalizar acordos e orientar comportamento moral. Esses críticos concebem uma outra forma de exercício da intersubjetividade capazes de sistematizar uma ética com caráter universal seja pela cooperação seja pelo princípio do respeito. Por fim, faz-se necessário esclarecer, em linhas gerais, tais críticas e reafirmar a concepção ética habermasiana.

E no terceiro momento da pesquisa, a problemática gira em torno da compreensão dos participantes habermasiano, sem, no entanto, adentrar o mérito da filosofia do sujeito. Antes se pretende entender que tipo de participante estaria apto para deixar-se orientar pelos princípios de uma ética universal? Ou ainda, quais mecanismos seriam possíveis para se vivenciar uma ética universal? O ponto central será a psicogênese, especificamente, a consciência moral compreendida a partir da pós-convencionalidade moral. Para tanto, recorre-se a compreensão kohlbergiana da teoria do desenvolvimento cognitivista comportamental, para entender que os juízos morais são desenvolvidos, num processo de aprendizagem e interação social. Que gradativamente superam a convencionalidade e alcançam a universalidade ou a pós-convencionalidade moral. Pensando numa forma mais prática de como seria possível uma moral pós-convencional, se propõe refletir a solidariedade humana, desprovida dos vínculos familiares, afetivos e ou religiosos, os quais giram em torno de interesses particulares comuns. A meta é favorecer uma solidariedade abstrata mediada intersubjetivamente, através da qual os direitos básicos fundamentais são fortalecidos e o bem viver em escala global seja garantido, considerando o simples fato de todos serem humanos. Ao focar na coletividade, os participantes não anulam sua individuação, mas se enriquecem com a socialização. Assim, passam a gerar uma nova realidade social, cujas ações morais são marcadas pela solidariedade de uns para com os outros, em escala universal a partir da ação comunicativa intersubjetiva.

2 A ÉTICA DO DISCURSO E SEUS PRESSUPOSTOS PRAGMÁTICOS.

2.1 A fundamentação do princípio moral do aspecto monológico ao dialógico.

A sociedade moderna, inspirada nos ideais iluministas do século XVIII, proporcionou o surgimento de uma complexa e variada forma de organização social, desenvolvimento técnico-científico, percepção de mundo, modos de relações humanas e do conhecimento em geral. Ao se fundamentar na racionalidade humana, intentou emancipar os diversos setores da vida e da sociedade para, quiçá, gerar uma nova configuração de mundo e de suas relações. A partir de então, põe demasiadamente uma confiança na razão humana para resolver globalmente as diversas problemáticas que emergem da sociedade. Esse contexto, favoreceu o surgimento e a possibilidade de muitos filósofos, sociólogos, antropólogos, psicólogos e cientistas de variadas áreas para pensar e contribuir de forma inovadora e crítica os novos rumos dessa sociedade racionalizada e global.

Neste contexto, traz-se como referência inicial, o pensador alemão I. Kant (1724-1804) que dedicou-se, filosoficamente, ao estudo e definição do *modus operandi* da razão no campo do conhecimento teórico e prático, como expressam, especialmente, duas de suas indiscutíveis obras, *Crítica da Razão Pura* (1781) e *Crítica da Razão Prática*¹(1788). Posteriormente, a filosofia kantiana inspirou gerações de novos pensadores, mais especificamente, filósofos e sociólogos que debruçaram sobre a mesma problemática. Dentre estes, encontra-se Jürgen Habermas (1929...), ainda vivo, herdeiro e crítico de I. Kant, principalmente no que se refere a ética, macro objeto de estudo desta pesquisa.

Jürgen Habermas, inspirado na filosofia prática de I. Kant dedicou-se a estudar e propor uma corrente ética, baseada na sua principal teoria, o *Agir Comunicativo*, através da qual racionalidade e linguagem são duas condições humanas necessárias e viáveis para se alcançar fins morais universais. De certo modo, alguns filósofos modernos, como Kant (1995) inspirou filósofo, na era pós-moderna², como Habermas a pensarem a sociedade e o ser humano cosmopolitamente,

¹ “Como é sabido, Kant estudou detalhadamente duas formas de manifestação da razão: a razão teoria e a razão prática. A razão teórica pura permite ao sujeito (epistêmico) elaborar o conhecimento do mundo da natureza. A razão prática pura abre o caminho para o conhecimento do mundo social, [...] ou seja, da sociedade. Essa diferença se impunha a Kant, na medida em que se atribuía uma diferença qualitativa à natureza e à sociedade, os dois mundos em que atuaria a razão, conhecendo as leis matemáticas e físicas do mundo natural e fazendo as leis que regeriam o mundo social ou dos costumes” (Freitag, 1989, p. 8).

² Entende-se que a pós-modernidade cindiu o projeto delineado pela modernidade, quando imergiu em outras formas de ler e interpretar o mundo dando adeus a razão. Mergulhou no universo da informação, da fugacidade e da relativização de conceitos, valores, visões de mundo e da própria moralidade. Diante deste cenário, Habermas se porta como um filósofo otimista, isto é, procura ver o lado bom das coisas e propõe meios de reconstrução através de uma

isto é, universalmente no escopo da racionalidade. Esta concepção, englobou, conseqüentemente, as questões morais e a eticidade³. Entretanto, está-se diante de um problema: Qual a necessidade de uma ética com caráter universal? Para Siebeneichler, o motivo advém de uma crise perante as normas que orientam a vida das pessoas. Afirma:

Um dos grandes problemas dos tempos atuais é a dificuldade de se fundamentar uma moral em condições de propiciar a identidade do eu individual e a identidade de grupos sociais. Porque não encontramos um consenso em torno de uma representação do que seja uma “vida boa” e justa. Não sabemos como devemos viver, que normas devemos seguir, qual deve ser a medida das normas. Vivemos numa crise de legitimidade de normas. E o que é mais grave: não sabemos o que devemos querer para bem viver! (Siebeneichler, 1989, p. 41).

Se na visão dos filósofos supracitados, a modernidade concebe o ser humano como um sujeito propício a ações de impacto global, graças a sua racionalidade, então exige-se uma moral normativa que tenha esse mesmo nível de alcance. Para tanto, como observa Siebeneichler, existem limitações quanto a possibilidade de fundamentar normas morais que sejam capazes de orientar o agir desses indivíduos e de seus grupos sociais. Diante das incertezas e das crises, é preciso buscar uma saída e refletir racionalmente uma proposta viável que atenda universalmente a vida prática dos sujeitos. Então, nada melhor, que evocar a própria racionalidade para, numa perspectiva universal, propor uma moralidade que seja compatível ao modo de vida da modernidade. Neste sentido, Kant inaugura, através de sua obra *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1797), um debate filosófico, procurando fundamentar racionalmente um princípio moral que orientasse as ações de todos os sujeitos racionais, baseado tão unicamente no dever. Essa nova forma de pensar a moralidade, constituiu um dos principais pontos para se refletir a ética de maneira interdisciplinar e em diferentes perspectivas.

Neste sentido, o objeto de estudo desta pesquisa desenvolve-se, no contexto da ética do Discurso de J. Habermas, na perspectiva da intersubjetividade e do seu “caráter deontológico, cognitivista, formalista e universalista” (Habermas, 2014, p. 107). Embora a intersubjetividade seja uma característica marcante da extensa obra filosófica do pensador alemão de Düsseldorf, a intenção é mostrar que a ética do Discurso, principalmente, o seu caráter formalista e universalista, só é possível pelo limiar da intersubjetividade. Diz-se, de outra forma, que “os juízos morais

correção do uso da razão na modernidade propondo um agir e uma racionalidade comunicativa pelas vias da intersubjetividade com propósito universais, isto é, que contemple todo gênero humano (Martini, 1996, pp.307-312).

³ Esta pesquisa, ao longo do seu desenvolvimento, fará referência a ética e a moral. Aparentemente, podem parecer a mesma coisa, mas no escopo do cânone tradicional filosófico, *Ethica* (latim), em geral, é o ramo do conhecimento que estuda e orienta normativamente a conduta humana, como meio para se atingir um fim ou disciplinar tal conduta para a prática do bem. Já moral ou *Moralis*, (latim), praticamente é a mesma coisa, mas se além a prática dos hábitos ou costumes das pessoas, possível de ser avaliada de forma valorável conforme a conduta ou normatividade ética.

explicam como o conflito de acção podem ser resolvidos com base num acordo racionalmente motivado” (Habermas, 2014, p. 107).

Enquanto as éticas clássicas, pergunta: *o que eu devo ou que devemos fazer para obter uma “vida boa” e justa?* De forma diferente, perante a questão, a ética do Discurso, por ser deontológica, tende a pensar o agir humano, inicialmente, a partir da racionalidade e da moralidade meramente do dever e da justiça. Para tanto, traça uma perspectiva teórica baseada na fundamentação de um princípio moral que oriente as acções da vida humana universalmente. Neste ponto, falar sobre moralidade e eticidade a partir da modernidade é uma questão demasiadamente complexa e abrangente, daí a necessidade de resgatar e restringir, a princípio, à perspectiva kantiana, tomando por base o *conjunto de juízos normativos justificáveis que se refira aos problemas das acções corretas ou justas*. Para tanto, à primeira vista, expõe-se a questão sobre a fundamentação: É possível fundamentar racional e universalmente algum princípio moral? Vez que,

As tentativas de explicação “do ponto de vista moral” lembram que os mandamentos morais, após o desmoronamento de uma visão de mundo “católica”, obrigatória para todos, e com a passagem para as sociedades de cosmovisão pluralistas, não mais podem ser justificados publicamente segundo um ponto de vista divino transcendente. (Habermas, 2002, p.16).

Na tratativa de resposta à questão mencionada, Habermas toma como ponto de partida, preliminarmente, a reflexão cética do filósofo norte-americano Alasdair MacIntyre⁴, segundo o qual “o projeto do Esclarecimento de fundamentar uma moral secularizada, independente das suposições da metafísica e da religião, fracassou” (Habermas, 1989, p.61). A crítica refere-se ao tipo de conhecimento que a razão sempre procurou alcançar, incluindo, por exemplo, matemática e excluindo questões práticas da vida cotidiana, pois estas eram tidas como meio e não como fim em si mesmas. Entretanto, segundo Habermas, as éticas cognitivistas, desde Kant, vêm contestando esse tipo de reflexão, porque também a moralidade é “possível de verdade” (*Ibid*, p.62). Como a ética do Discurso é cognitivista e tem a linguagem como base, ela defende a possibilidade da justificação moral pelas vias da argumentação intersubjetiva.

Inicialmente, Habermas percebe que,

A observação de MacIntyre lembra uma crítica da razão instrumental que se volta contra certas concepções unilaterais específicas da moderna compreensão do mundo, em particular contra a tendência obstinada a reduzir o domínio das questões que se deixam resolver com razões ao cognitivo-instrumental. Questões moral-práticas do tipo: “o que devo fazer”? São afastadas da discussão racional

⁴ Importante ressaltar que o pensador norte-americano Alasdair MacIntyre não é um cético do ponto de vista da corrente filosófica ceticismo. Ele apenas considera uma tentativa sem êxito de fundamentar o princípio moral baseado meramente na razão, conforme o projeto do Iluminismo, sem, no entanto, recorrer a fundamentos religiosos.

na medida em que não podem ser respondidas do ponto de vista da racionalidade meio-fim. (Habermas, 1989, p. 63).

Essa unilateralidade do uso da razão, expressa uma patologia da consciência moderna sobre a compreensão de mundo e requer uma explicação a partir de teorias da sociedade, pois as éticas filosóficas não dispõem de um escopo explicativo. Para tanto, Habermas recorre à fenomenologia linguística da consciência moral desenvolvida por Peter Strawson no ensaio “*Freedom and Resentment*” (“Liberdade e ressentimento”, 1974), ainda que esta não seja uma teoria cognitivista, ela oferece inspirações à ética discursiva, quando Strawson chega, por exemplo, aos seguintes resultados, retomado por Habermas: - O mundo dos fenômenos morais apenas torna-se possível através da participação dos sujeitos em processo de interação intersubjetiva e não por meio de uma observação imparcial; - os sentimentos pessoais gerados nessas relações interpessoais fazem refletir critérios *suprapessoais* no tocante à avaliação de normas e mandamentos; - por fim, a justificação prático-moral de um modo de agir, tem em vista outro aspecto que não a avaliação emocional neutra de meio-fins, mesmo que esta possa ser derivada no âmbito do bem estar social (Habermas, 1989, p, 70). Neste sentido, “os sentimentos têm, relativamente à justificação moral das maneiras de agir, um significado semelhante ao que as percepções têm para a explicação teórica de fatos” (*Ibid*).

Nesse paralelo entre sentimentos e percepção, outro pensador que oferece suas contribuições e inspiração à justificativa moral, é Stephen Toulmin em *The Place of Reason in Ethics* (O lugar da razão na ética, 1970). Ao explicar teoricamente determinados fatos e justificar moralmente determinados modos de ação, o sujeito coloca-se diante do “dever fazer alguma coisa”, significando “ter bons motivos para fazer algo”, “então as questões que se referem à decisão entre ações orientadas por normas, ou à própria escolha de normas de ação, tem de ser “possível de verdade”. Ou ainda, [...] “Acreditar na objetividade da moral significa acreditar que alguns enunciados morais são verdadeiros” (Habermas, 2014, pp.37-38). São premissas que, no entanto, precisam ser clarificadas.

E, a título de esclarecimento, é possível uma analogia entre a verdade moral, enquanto justificação e, a verdade teórica. Para tanto, recorre-se a pensadores com posição intuicionista, como de G. E. Moore, segundo o qual, proposições normativas são assimiladas a proposições predicativas, isto é,

Quando dizemos que uma ação é correta, não utilizamos o predicado “correto” no mesmo sentido de quando dizemos que uma mesa é amarela. O “ser correto” não é uma qualidade que possa ser usada como um predicado. Desse ponto de vista, proposições normativas não se deixam verificar (isto é, demonstrar como verdadeiras) nem falsificar (isto é, demonstrar como falsas). Isso, contudo, não deve ser visto como uma concessão à atitude subjetivista do emotivismo ou do

prescritivismo, que reduzem as normas morais a meras expressões de preferências, desejos e aversões subjetivas e, portanto, acabam em um decisionismo ético (no qual a base para a justificação de proposições normativas consiste em uma decisão – ao cabo, arbitrária – do sujeito) (CMAC 76 [MBKH 65]) (Pinzani, 2009, p.125).

Esse tipo de abordagem objetivante acaba induzindo a atitudes subjetivistas com possíveis decisões contrárias e arbitrária a normatividade ética. Segundo Habermas, isso mostra que a tentativa intuicionista tende a falhar moralmente porque as frases normativas não podem ser nem verificadas e nem falsificadas, pois não possuem a mesma natureza das frases descritivas. Assim, há uma necessidade de um argumento mais sólido que fundamente a verdade moral e a liberdade de interpretações arbitrárias do sujeito.

Além de Moore, a abordagem prescritivista e imperativista de R.M. Hare em *The Language of Morals* (A linguagem da Moral, 1952) analisa os enunciados do dever-ser a partir da articulação entre imperativos e avaliações. Para Habermas, Hare desemboca num decisionismo ético, pois o falante sempre recomenda ao seu interlocutor enunciados normativos a partir de uma escolha entre as ações, apoiando-se em princípios que o próprio interlocutor escolheu de forma arbitrária. A procedência desse tipo de enunciado valorativo não pode constituir-se modelos decisivos para análise de frases do dever-ser (Habermas, 2014, pp. 42-43). Mas, todas essas tentativas meta-éticas mostram aos céticos indicativo possíveis de fundamentação da justificação moral. No fundo, os argumentos apresentados servem de prévia para defender o aspecto cognitivo da ética contra as acusações dos céticos e continuar introduzindo respostas na perspectiva de empreender a fundamentação de mandamentos e normas morais válidos, de forma cognitiva e universal. Aqui, é importante considerar que,

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, e isso já no plano em que surgem os primeiros dilemas morais: no horizonte do mundo da vida. (Habermas, 1989, pp. 78-79).

Como se percebe, o propósito de Habermas é fundamentar a ética fazendo uso da argumentação moral⁵, mas dando uma atenção especial as pretensões de validade dos atos de fala dos falantes. Para alcançar tal objetivo é necessário que eles se deixem conduzir pela ação comunicativa⁶ próprias para um contexto de discussão de norma e mandamentos morais. Para

⁵ “Denominamos argumentação o tipo de discurso em que os participantes tematizam pretensões de validade controversas e procuram resolvê-las ou criticá-las com argumentos” (Habermas, 2019, p. 48).

⁶ Na concepção de Habermas, ação comunicativa se trata das “interações nas quais as pessoas envolvidas se põem de acordo para coordenar seus planos de ação, o acordo alcançado em cada caso, medindo-se pelo reconhecimento intersubjetivo das pretensões de validade. No caso de processos de entendimento mútuo linguísticos, os atores erguem com seus atos de fala, ao se entenderem uns com os outros sobre algo, pretensões de validade, mais precisamente

tanto, um pensador que muito influenciou essa discussão foi o filósofo J. L. Austin através da Teoria dos Atos de Fala, na obra *Quando dizer é fazer* (1990). O filósofo produz sua teoria no escopo da filosofia analítica, no contexto da filosofia da linguagem. O maior desafio é conceber o lado pragmático da linguagem, isto é, analisar as falas ordinárias e reais dos sujeitos e perceber que ao falar eles tanto agem quanto constatam na realidade sobre aquilo que falam. Disto ele percebe que há dois tipos de enunciados: o *constatativo* e o *performativo*. O primeiro é descritivo, isto é, descreve algo sobre a realidade tornando possível a verificação, referente ao que seja verdadeiro. O segundo, diferente do primeiro, é aquilo que ao ser dito, não se constata na realidade, mas performa uma ação, isto é, criar ou modela uma ação e no primeiro momento não se aplica o critério de verdade.

Mas ao longo de seus estudos foi descobrindo que não existe dicotomia entre os atos de fala *constatativo* e o *performativo*, ambos realizam ação. “Falar, portanto, é sempre agir sobre o mundo” (Arbo, 2018, p. 187). Dito isso, Austin (1990) concebe a linguagem não como elemento descritivo, mas performativo, através da qual o ato de fala é a unidade mínima que produz significados. Esses atos de fala se dividem em três modos de compreensão: 1) *locucionário* (proferimento de um conjunto de palavras); 2) *ilocucionário* (através do qual ao se dizer realiza-se uma ação); *perlocucionário* (são as consequências por algo ter sido dito).

Habermas, ao analisar a teoria dos atos de fala de Austin percebe que muito contribui para sua teoria do Agir Comunicativo e conseqüentemente para sua teoria moral. Por isso, dentro de uma discussão voltada para a moralidade, os participantes precisam saber diferenciar atos de fala *regulativos*, *constatativos* e *expressivos*. Nos atos de fala regulativos, o agir comunicativo é empregado dando ordens e instruções (valendo apenas para o destinatário), promessas e declarações (válido para o falante) e recomendações e advertências baseadas em normatividade (valendo tanto para destinatários quanto para falantes). E pelos atos de fala constatativos, falantes e ouvintes, postos diante das situações, acordam entre si, para que o agir dos dois, não contradigam os enunciados já postos como verdadeiros. Já os atos de fala expressivos orientam o comportamento e a ação dos falantes mostrando que eles não estão caindo ou não cairão em contradição (Habermas, 1989, p.80). Percebe-se que estes três modos de atos de fala orientam a ação dos falantes e ouvintes para um entendimento mútuo, não caracterizando ainda uma argumentação moral. Mas

pretensões de verdade, pretensões de correção e pretensões de sinceridade, conforme se refira a algo no mundo objetivo (enquanto totalidade dos estados de coisas existentes), a algo no mundo social comum (enquanto totalidade das relações interpessoais legitimamente reguladas de um grupo social), ou a algo no mundo subjetivo próprio (enquanto totalidade das vivências a que tem acesso privilegiado)” (Habermas, 1989, p. 79).

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

Ao observar a realidade social, a partir dos atos de fala *regulativos*, percebe-se que existe uma relação interna com a própria pretensão de validade normativa, pois são atos de fala que trabalham com ordens e mandamentos na perspectiva de instruir o destinatário. Diferentemente das pretensões de veracidade, elas só podem ser verificadas a partir dos atos de fala *constatativos*, através dos quais pode se verificar, se o acordo entre mandatários e destinatários é verdadeiro ou falso. Nas pretensões de validade erguidas pelos atos de fala regulativos, manifestamente há mediação entre a linguagem normativa e o mundo social através de suas relações. Estabelece-se aqui, uma relação de dependência recíproca, sem, no entanto, ser acordada, mas instrutiva, no sentido de ordenar o mundo social. Por outro lado, não se percebe essa mesma situação na relação entre linguagem e mundo objetivo ou mundo das coisas.

Por esse motivo, os atos de fala regulativos, com sede em normas e pretensões de validade, vinculam-se ao caráter ambíguo de validade deontica, necessitando de uma distinção entre as normas do fato social de reconhecimento intersubjetivo e o fato de uma norma ser digna simplesmente de reconhecimento (Habermas, 1989, pp.81-82). A propósito,

Essa circunstância pode explicar porque a questão quanto às condições da validade dos juízos morais sugere imediatamente a passagem para uma lógica dos Discursos práticos, ao passo que a questão pelas condições de validade de juízos empíricos exige considerações gnosiológicas e epistemológicas que são num primeiro momento independentes de uma lógica dos discursos teóricos (*Ibid*, p.83).

Interessa aqui, a validade deontica das normas provindas dos fatos sociais, onde se formula o reconhecimento intersubjetivo. Os juízos morais expressos na lógica dos Discursos práticos transformam-se em pretensões de validade normativa para servirem-se de princípios orientadores do mundo social. No entanto, esses Discursos práticos carecem de um princípio-ponte que oriente seus participantes e sirva de instrumento que corresponda as exigências de uma argumentação moral cognitivista (*Ibid*, p.84). Em outras palavras,

Todas as investigações a propósito da lógica da argumentação moral conduzem imediatamente à necessidade de introduzir um princípio moral que, enquanto regra da argumentação, desempenha um papel equivalente ao princípio da indução no Discurso da ciência empírica” (*Ibid*, p.84).

Esse princípio moral habermasiano obedece a linha de todas as éticas cognitivista deontológica de inspiração kantiana expressa no Imperativo Categórico: “Assim age de modo que

a máxima de tua ação possa tornar-se uma lei universal” (Kant, 2003, p.232). Para Freitag (1989), essa máxima⁷ traz consigo uma reflexão profunda e extensa que envolve vários outros conceitos éticos como vontade, autonomia, liberdade, meios e fins, dignidade, universalidade, dever entre outros, cabendo aqui, uma breve explicação em nota desses conceitos⁸, sem no entanto, seguir uma abordagem aprofundada. Pois o que interessa a Habermas e, conseqüentemente a esta pesquisa, é a formulação geral do princípio moral kantiano.

Na perspectiva de Kant, o sujeito, dotado de razão, consegue fundamentar o princípio moral monologicamente, visto que, a própria racionalidade lhe impõe categoricamente essa possibilidade através das máximas, entretanto, o sujeito não deve cair no relativismo, pois a norma moral, que por ora, tem o dever de orientar suas ações precisa atender as ações morais de igual modo para todos os sujeitos racionais. Neste sentido, há uma oposição entre uma norma de procedência particular, subjetivista e o dever de uma norma moral válida para todos. Em outras palavras,

Se, por um lado, exige-se a universalidade das normas da ação, por outro, essa universalidade é baseada na reflexão interior de um sujeito monológico. Essa oposição tem uma consequência imediata: para Kant a autonomia da vontade exige a exclusão de todo interesse particular ou inclinação. Toda máxima que vier determinada por fatores contingentes é inadequada em termos de universalidade. Uma máxima universal, válida para todos os seres racionais, tem de ser independentes das minhas inclinações particulares (MCCARTHY, T., 1995, p. 378). Portanto, configura-se, nitidamente, um dualismo entre “vontade racional” e “desejos, inclinações”, entre necessidades e interesses particulares. Este é o preço que Kant tem que pagar por permanecer preso ao paradigma da filosofia da consciência” (Perius, 2012, p. 196).

A fundamentação do princípio moral proposto por Kant, inspira a teoria moral habermasiana, mais expressivamente seu caráter cognitivista e universalista, ou como ele diz: “a mim interessa aqui, não as diferentes formulações kantianas, mas a ideia subjacente que deve dar conta do caráter impessoal e universal dos mandamentos morais válidos” (Habermas, 1989, p. 84). Entretanto, esse Imperativo Categórico lhe desperta novas formas de complementação, como por

⁷ “As máximas são aqui consideradas como princípios subjetivos que se limitam a qualificar para a produção de uma lei universal” (Kant, 2003, p.233).

⁸ “A vontade é pensada por Kant como a faculdade de autodeterminação das próprias ações, segundo certas leis preconcebidas [...] O exercício da vontade pressupõe por sua vez a liberdade, ou seja, a existência de um espaço indeterminado dentro do qual a vontade consegue exprimir-se agindo, perseguindo fins-prefixados, com meios livremente selecionados. Para Kant a liberdade não existe senão sob a forma de uma ideia, produzida pela razão. Ela não tem “realidade” fora da razão, mas sem ela não haveria vontade. A razão é prática porque se torna a causa determinante da vontade. Neste sentido a própria moralidade reside no conceito da liberdade que se expressa na vontade. O conceito de autonomia está inseparavelmente ligado a ideia da liberdade; e nele o princípio geral da ética encontra sua forma de expressão mais adequada (kant, 1977b, p.87-88). A autonomia é definida no contexto da liberdade e em contraposição à heteronomia [...] A autonomia do sujeito se expressa na sua capacidade de autodeterminação, na sua vontade legisladora de estabelecer e concretizar fins no mundo social. Esses fins [...] só podem ser alcançados através de certos meios. Faz parte do imperativo categórico a exigência de que um ser humano jamais deve ser visto e usado como um meio, mas sim exclusivamente, como um fim em si (Kant, 1977b, p.61)” (Freitag, 1989, p.10).

exemplo, o rompimento com o paradigma da filosofia da consciência ou do monismo para o paradigma da filosofia da linguagem e do universo da intersubjetividade dialógica. Visto que, a virada linguística e ou a filosofia da linguagem, constituem um dos elementos mais importante de toda a estrutura do seu pensamento filosófico e conseqüentemente, moral. Na sua concepção,

De mais, a guinada linguística colocou o filosofar sobre uma base metódica e o libertou das aporias das teorias da consciência. Neste processo, configurou-se, além disso, uma compreensão ontológica da linguagem, que torna a sua função hermenêutica, enquanto intérprete do mundo, independente aos processos intramundanos de aprendizagem e que transfigura a evolução dos símbolos linguísticos inserindo-os num evento poético originário (Habermas, 1990, p. 16).

De certo, a guinada linguística e o imperativo categórico kantiano proporcionaram metodicamente a formulação do princípio moral dialógico habermasiano, denominado de princípio de universalização. O filósofo compreende que, esse princípio deve excluir como inválida todas as normas impossibilitadas de encontrar assentimento qualificado de todos os concernidos envolvidos numa argumentação. Além do mais, esse “princípio-ponte possibilitador do consenso, deve, portanto, assegurar que somente sejam aceitas como válidas as normas que expressem uma vontade universal” (Habermas, 1989, p. 84). Dessa forma, a universalidade, entendida aqui como aquela formada pelas normas que expressam a vontade de todos e a validade para todos, é a primeira caracterização do princípio moral. Entretanto ele necessita da linguagem, como meio de interação, e conseqüentemente, da intersubjetividade, para atingir o acordo entre os concernidos, cuja finalidade lhe está destinado.

Do princípio moral kantiano, Habermas faz a seguinte abstração:

O Imperativo Categórico pode ser entendido como um princípio que exige a possibilidade de universalizar as maneiras de agir e as máximas ou antes, os interesses, que elas levam em conta (e que, por conseguinte, tomam corpo nas normas da ação). Kant quer eliminar como inválidas todas as normas que “contradizem” essa exigência. Ele tem “em vista aquela contradição interna que aparece na máxima de um agente quando sua conduta só pode atingir seu objetivo na medida em que ela não é a conduta universal. É verdade, porém, que a exigência da consistência que se pode depreender dessas e semelhantes concepções do princípio-ponte, levou a mal-entendidos formalistas e leituras seletivas (*Ibid*).

Assim, o Imperativo Categórico apresenta uma fundamentação monológica racional com possibilidade de universalização, mas apresenta uma espécie de contradição interna, entre a vontade do agente, regida por seus interesses, e a necessidade que sua máxima só pode ser moralmente válida se tiver uma pretensão universal, isto é, possibilidade de que todos os agentes possam agir de igual modo orientado pelo mesmo imperativo. Na releitura do Imperativo Categórico monológico de Kant para o Princípio de Universalização dialógico de Habermas, segundo este, uma norma só pode ser válida se atender a seguinte prescrição normativa:

- Que as consequências 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 consequências das possibilidades alternativas e conhecidas de regragem) (Habermas, 1989, p. 86).

Embora não seja ainda a ideia fundamental da ética do Discurso, o Princípio de Universalização (U) tem grande importância porque constitui a base formal de todos os conteúdos relevantes para a satisfação dos interesses subjetivos dos indivíduos. Como também constitui o parâmetro gerador de consenso, onde todos os indivíduos sentem-se contemplados em seus interesses, arcando inclusive com as consequências e outros efeitos, que venham a surgir como fruto da decisão coletiva. Isto é, pela dinâmica da interação e exposição dos interesses individuais intersubjetivamente, todos os concernidos compartilham os efeitos e as consequências das normas morais validadas. Entretanto, uma norma só pode pretender validade, quando os sujeitos entrarem em acordo por meio do Discurso prático⁹. Assim, o Princípio de Universalização é posto como uma regra de argumentação, na perspectiva de aglutinar os interesses comuns e formular um acordo tendo em vista regras que sejam válidas para todos.

O Princípio de Universalização necessariamente é marcado pelo caráter dialógico e intersubjetivo e, por isso mesmo, elimina todos os aspectos monológicos apresentados pelo imperativo categórico (*Ibid*, pp.86-87). Consequentemente, por ele, se entende que “só um processo de entendimento mútuo intersubjetivo pode levar a um acordo que é de natureza reflexiva; só então os participantes podem saber que eles chegaram a uma convicção comum” (*Ibid*, p. 88). Ainda na concepção de Habermas,

Nesta perspectiva, também o Imperativo Categórico, precisa de uma reformulação no sentido proposto: “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” (*Ibid*).

Em suma, percebe-se uma mudança paradigmática na forma como Kant e Habermas procuram fundamentar a verdade moral, um pelo Imperativo Categórico e o outro pelo Princípio de Universalização. Apesar de ambos estarem ancorados na racionalidade e nas pretensões subjetivas normativas para as ações universais. Um se baseia apenas na racionalidade e nas intuições pessoais, isto é, nas reflexões monológicas para definir o que seria uma norma moral

⁹ “Esse princípio ético-discursivo (D), ao qual voltarei (voltaremos) a propósito de fundamentação do Princípio da Universalização (U), já pressupõe que a escolha de normas pode ser fundamentada” (Habermas, 1989, p. 86), seguindo essa nova proposta do Imperativo Categórico vinculado à linguagem tendo em vista o acordo comum pela intersubjetividade.

universal. Enquanto o outro, também se baseia na racionalidade, nos interesses pessoais, mas com o diferencial do uso da linguagem ou do caráter dialógico, via argumentação e intersubjetividade, para se chegar a um acordo entre os pares sobre normas que tenham pretensão de validade universal. De qualquer forma,

Uma ética do Discurso sustenta-se ou cai por terra, portanto, com as duas suposições seguintes: (a) que as pretensões de validade normativas tenham um sentido cognitivo e possam ser tratadas como pretensões de verdade; (b) que a fundamentação de normas e mandamentos exija a efetuação de um Discurso real e não seja possível monologicamente, sob a forma de uma argumentação hipotética desenvolvida em pensamento (Habermas, 1989, pp. 88-89).

Apesar de até aqui, não se ter uma sistematização formada sobre a ética do Discurso, Habermas, previamente, apresenta duas bases necessárias para sua sustentação. A primeira, há de considerar o aspecto racional dos agentes e seus atos de fala enquanto procuram ancorar pretensões de validade normativa. Isso seria possível empregando técnicas da teoria da argumentação, dos aspectos culturais e dos interesses dos agentes sempre numa perspectiva coletiva. A segunda, a fundamentação de normas, também de interesse coletivo, efetivada em Discurso prático, de forma dialógica, isto é, todos os agentes dotados de racionalidade e linguagem, procuram dialogar uns com os outros sobre as normas éticas que possam reger comunidade deonticamente. Por fim, entende-se que

o que se exprime na validade deontológica é a autoridade de uma vontade universal, partilhada por todos os concernidos, vontade esta que se despiu de toda qualidade imperativa e assumiu uma qualidade moral porque apela a um interesse universal que se pode constatar discursivamente, e que, por conseguinte, pode ser aprendido cognitivamente e discernido na perspectiva do participante (*Ibid*, p.95).

Dessa forma, é preciso que todos os concernidos compartilhem de uma vontade comum, no que se refere as normas morais. Para fundamentar pragmaticamente essas normas e alcançar a universalidade, é necessário que superem os imperativos monológicos e decidam por aquilo que é “igualmente bom para todos”. Esse procedimento é possível através da argumentação em Discurso prático. Contudo, não pode ser uma argumentação comum ou aleatória, deve observar com rigor as regras da argumentação em geral, para fundamentar o princípio moral da ética do Discurso, pois ele é aquele princípio-ponte possibilitador de consenso, de natureza formal que transcende todas as particularidades e viabiliza a universalidade.

1.2 A pragmática transcendental do princípio moral.

O Princípio de Universalização (U) concebido por Habermas, se insere no contexto pragmático da fundamentação. Mas antes de começar a explaná-lo, inicialmente, se coloca a seguinte questão: É possível fundamentar racionalmente algum princípio ou princípio moral? Essa é uma questão que Albert (1973) procurou responder através do seu *trilema de Munchhausen*¹⁰. Entretanto, aqui, não interessa o seu desenvolvimento, mas a conclusão de K. O. Apel, fundador da ética do Discurso, obteve enquanto desenvolvia sua teoria da argumentação. Apel expôs o falibilismo do trilema de Albert ao desenvolver a problemática da fundamentação transcendental sob a ótica da argumentação subjetivo-intersubjetiva, contrariando, dessa forma, Albert que considerava impossível fundamentar qualquer tipo de princípio racionalmente, inclusive aquele de conhecimento lógico-formal dedutivo. Argumenta Apel:

Creio poder mostrar, em primeiro lugar, que a fundamentação última de natureza filosófica não pode ser equiparada com a dedução lógico-formal, mas antes com a reflexão sobre as condições subjetivo-intersubjetivas de possibilidades de argumentação intersubjetivamente válida e, com isso, de todo pensar intermediado pela linguagem; e, em segundo lugar, creio poder mostrar que, às condições subjetivo-intersubjetivas de possibilidade de toda argumentação, pertencem normas básicas de uma ética intersubjetivamente válidas (Apel, 1994, p.186).

Nesta perspectiva, a fundamentação filosófica tende a obedecer às regras de um argumento dedutivo lógico-formal, mas procura superar, pela arte da reflexão intersubjetiva, um possível ciclo vicioso e vazio. Pois pauta-se numa reflexão baseada na linguagem, na interação e na performatividade dos agentes dotados de fala e ação. Inicialmente, é possível fundamentar um princípio racionalmente e com pretensão de validade transcendental intersubjetivamente, mas obedecendo as regras da argumentação, com intuito de não cair em contradição e nem neste ciclo vicioso e vazio. Aqui, Apel não tem a intenção de restringe o argumento meramente aos aspectos morais, mas expressar a própria natureza do argumento, que é a interação intersubjetiva. Em outras palavras, para Habermas:

¹⁰ “O decisivo no Trilema de Münchhausen não é tanto a impossibilidade fundamentar o conhecimento científico a partir de uma lógica-dedutiva por causa de seu formalismo vazio de conteúdo (Albert, 1973, p. 23-5), mas sim a impossibilidade de fundamentar ou justificar qualquer tipo de crença com pretensão de objetividade sem recair em um paradoxo lógico, seja qual for o caminho escolhido. Albert apresenta três possíveis caminhos: 1: *um regresso infinito, que parece estar dado pela necessidade de remontar-se sempre cada vez mais na busca de fundamentos, mas que praticamente não é realizável e que por isso não provém nenhum fundamento seguro*; 2: *um círculo lógico na dedução, que surge pelo fato de que no procedimento da fundamentação se recorre a enunciados que já antes se haviam mostrado enunciados que requerem fundamentação e que igualmente tampouco conduzem a um fundamento seguro porque é logicamente defeituoso*; e finalmente: 3: *uma interrupção do procedimento em um ponto que determinado, que se bem parece realizável em princípio, implicaria, contudo, uma suspensão arbitrária do princípio da fundamentação sufi ciente* (ALBERT, 1973, p. 26)” (Santos, 2015, p.102).

Apel tenta enfrentar essa objeção alegando que não restringe a análise pressuposicional a argumentações morais, mas, sim, aplica-se as condições da possibilidade do discurso argumentativo em geral. Ele quer mostrar que todo sujeito capaz de falar e agir, tão logo entre numa argumentação qualquer a fim de examinar criticamente uma pretensão de validade hipotética, tem que aceitar pressupostos de conteúdos normativos. Com essa estratégia argumentativa ele consegue atingir até mesmo o cético que se obstina em dá um tratamento meta-ético a questões da teoria moral e se recusa de maneira consequente a deixar-se atrair para argumentações morais. Apel gostaria de levar esse céptico a tomar consciência de que ele já se enganou, com sua primeira objeção e sua primeira defesa, num jogo argumentativo e, assim, com pressuposições com as quais se envolve em contradições performativas” (Habermas, 1989, pp.107-108).

Neste sentido, Habermas observa que Apel procura mostrar ao cético que sua tentativa de inviabilizar racionalmente a fundamentação de princípios através da argumentação, cai por terra, pois ao tentar fazer isso, ele adere as próprias regras da argumentação geral de forma performativa. Numa argumentação do ponto de vista da fundamentação de princípios morais, também envolve qualquer sujeito na dinâmica da intersubjetividade. Assim, há também o propósito de querer que esses princípios sejam aqueles que venham a orientar universalmente as ações humanas. Essa forma de argumentação, denomina-se ética do Discurso, pois, utiliza a linguagem como um dos principais meios de promoção da intersubjetividade e condição necessária para uma argumentação normativa possível de pretensões de validade.

Mas, para ir configurando-se como ética do Discurso, na perspectiva de Habermas, ela necessita de um princípio ponte fundamentado racionalmente, neste caso, se diz do Princípio Universalização. Ele será aquele que possibilitará uma argumentação transcendental enquanto procedimento para orientar a pragmática das ações dos agentes universalmente, atendendo, previamente, a seguinte condição:

- Todo aquele que aceita as pressuposições comunicacionais universais e necessária 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 [...] (Ibid, pp 109-110).

Portanto, os sujeitos dotados de linguagem e racionalidade, peculiaridades que lhes são próprias para a ação e interação, tende de aceitar esse princípio como regra geral que orienta a argumentação para a fundamentação das normas morais. Neste sentido, a ação argumentativa terá de se concentrar naqueles argumentos que tenham pretensões transcendentais para atingir a validade universal, isto é, ao obedecer ao princípio de Universalização, todos os argumentos precisam passar pelo crivo da universalidade e do abandono das particularidades.

Neste sentido, Habermas e Apel estão de acordo com a fundamentação das normas éticas nessa perspectiva da transcendentalidade e da universalidade. Entretanto, estão em desacordo

sobre a forma como se dá essa fundamentação. Enquanto, Apel defende uma fundamentação última (Oliveira, 1993, p.29) do princípio moral com a pretensão de mostrar, através da pragmática transcendental, uma contraposição radical ao falibilismo¹¹ desenvolvido na Escola popperiana no intuito de fornecer uma base sólida ao conhecimento humano. Habermas pensa que esta intenção de Apel não passa de um retrocesso de algo que ele já havia superado, isto é, a passagem da filosofia da consciência para a filosofia da linguagem. Argui Habermas:

O fato de que Apel, no entanto se aferra obstinadamente à pretensão de fundamentação última da pragmática transcendental explica-se, no meu entender, por um retorno inconsequente a figura do pensamento que ele próprio, invalidara ao levar a cabo uma enérgica mudança de paradigma da filosofia da consciência para a filosofia da linguagem (Habermas, 1989, p. 119)

Para Habermas, não faz falta se negar à fundamentação pragmática transcendental, o caráter de uma fundamentação última porque, segundo ele, “a ética do Discurso vai inserir-se, então, no círculo das ciências reconstitutivas que tem haver com os fundamentos racionais do conhecer, do falar e do agir” (*Ibid*, p.121). Neste sentido, a ética do Discurso inserida no contexto das ciências reconstitutivas possibilita ao sujeito um “saber das normas”, enquanto se abrem para as relações intersubjetivas e leitura de mundo. Aqui, suas estruturas intuitivas são representadas por interações provenientes dos atos de fala e das ações via argumentação.

No entanto, essas normas necessitam seguir regras argumentativas para serem fundamentadas transcendental e pragmaticamente, tanto numa perspectiva concludente como convincente. Além de estarem propícias a serem rejeitadas ou validadas pelos demais participantes, não de forma arbitrária, mas através de uma argumentação que tenha maior solidez obedecendo, por exemplo, o catálogo de regras de Robert Alexy (1978), que Habermas retoma para referenciar o campo lógico semântico dos discursos argumentativos. São elas:

- (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. (Ibid, p. 110).*

Nesse primeiro momento, essas regras tem um caráter meramente procedimental visando, apenas o entendimento lógico-formal da argumentação, que podem ser validas para qualquer tipo de argumento intersubjetivo. Elas, acrescidas às demais regras seguintes, apresentam certo conteúdo ético e sistematiza o conteúdo da argumentação de forma racional.

¹¹ Termo criado por Peirce para indicar a atitude do pesquisador que julga possível o erro a cada instante da sua pesquisa e, portanto procura melhorar os seus instrumentos de investigação e de verificação (Abbagnano, 2007, pp. 426-427).

- (2.1). *A todo falante só é lícito afirmar aquilo em que ele próprio acredita.*
 (2.2). *Quem atacar um enunciado ou uma norma que não for objeto da discussão tem de indicar uma razão para isso” (Habermas, 1989, p. 111).*

Estas, por sua vez, orientam o discurso para pressuposições de reconhecimento recíproco entre os participantes. Aqui já são pontuadas questões de valores de relevância subjetiva e intersubjetiva, impulsionando para um acordo racionalmente motivado e desprovido de coação e desigualdade. No fundo estas regras apresentam condições ideais de fala com conteúdo ético normatizado e se completam com estas outras 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) (Ibid, p. 112).*

Portanto, ao aceitar essas regras previamente estabelecidas por Alexy, Habermas dispõe de uma base consideravelmente forte para a admissão do Princípio de Universalização. Ele é importante, principalmente porque proporciona aos participantes darem seu assentimento, livre de coação e situações controversas. O ponto forte do princípio U é a ação dialógica e intersubjetiva, isto é, as relações comunicativas são indispensáveis para a observância de U. Ele tem a finalidade de orientar os participantes a validar normas de cunho universal. A questão que se coloca é: *O que se discute é de interesse de todos? É bom e justo para todos?* São questões formais e procedimentais, que poderão se encaixar em qualquer conteúdo de cunho moral com pretensão universal. Já o princípio do Discurso tem a finalidade de introduzir os participantes numa ação cooperativa, garantindo direitos iguais, respeito mútuo e acordo racionalmente motivado. Nesse contexto, as pressuposições argumentativas assumem um caráter pragmático transcendental, desprovida de conteúdo, mas constituindo a forma da ética do Discurso. Além do mais, o princípio do Discurso, procura assegurar que:

- só podem reclamar validade as normas que encontrem (ou possam encontrar) o assentimento de todos os concernidos enquanto participantes de um Discurso prático (Ibid, p.116).

Nesse segundo momento, se entende que a intersubjetividade além de ser um elemento fundamental para a validade das normas, também é a razão dos participantes darem seu assentimento. Por ela, os participantes de um Discurso prático têm a capacidade de examinar todas as normas e optarem por aquelas de caráter universal. Assim, os afetados têm a possibilidade de transcenderem aos seus interesses pessoais e deixarem-se guiar por aquilo que é comum a todos os concernidos. Ao analisar de maneira geral o programa da ética do Discurso em Habermas, ele apresenta as seguintes fases:

- (1) *A indicação de um princípio de universalização que funcione como regra da argumentação;*
- (2) *A identificação de pressupostos pragmáticos da argumentação que sejam inevitáveis e tenham um conteúdo normativo;*
- (3) *A exposição explícita desse conteúdo normativo, por exemplo, sob a forma de regras do Discurso; e*
- (4) *A comprovação de que há uma relação de implicação material entre (3) e (1) em conexão com a ideia de justificação de normas (Habermas, 1989, pp. 119-120).*

Neste sentido, diferentemente das outras correntes éticas, a ética do Discurso tem um caráter procedimental-formal. Como apresentado no programa de fundamentação, sua própria forma se configura dentro da racionalidade, das interações entre os sujeitos através dos pressupostos argumentativos de cunho normativo e coletivo, admitindo pelo princípio U em Discurso prático. Quando, por exemplo, aparecerem críticas como a de A. Wellmer (1979) admitindo que essa ou aquela ação argumentativa pode conduzir a uma espécie de “beco existencial”, isto é, a impossibilidade de fundamentação de princípios (Habermas, 2014, p.97), há de considerar, segundo Habermas, que:

O princípio da ética do Discurso refere-se a um procedimento, a saber, o regate discursivo de pretensões de validade normativas; nessa medida, a ética do Discurso pode ser corretamente caracterizada como formal. Ela não indica orientações conteudísticas, mas um processo: o Discurso prático. Todavia, este não é um processo para a geração de normas justificadas, mas, sim, para o exame da validade de normas propostas e consideradas hipoteticamente. Os Discursos práticos têm que fazer com que seus conteúdos lhes sejam dados. Sem o horizonte do mundo da vida de um determinado grupo social e sem conflitos de ação numa determinada situação, na qual os participantes considerassem sua tarefa a regulação consensual de uma matéria social controversa, não teria sentido querer empreender um Discurso prático” (Habermas, 1989, p. 126).

O formalismo da ética discursiva, não implica num vazio de conteúdo, pois os próprios sujeitos quando entram numa ação argumentativa, procuram argumentar sobre algo ou alguma coisa que está presente no cotidiano. Numa perspectiva ética, esse tipo de argumento girar sempre em torno do que se deve fazer, por exemplo, para solucionar situações de conflitos ou validar normas que promovam algum bem social. É neste sentido, que os Discursos práticos oferecem os próprios conteúdos, isto é, os concernidos, tendo como pano de fundo o mundo da vida, discursam sobre os elementos éticos que necessitam de validade normativa universal. Pois se entende que,

O discurso prático, ou melhor, a forma de argumentação que permite tematizar pretensões à correção normativa, constitui o *medium* que permite examinar hipoteticamente se determinada norma de ação, reconhecida faticamente ou não, pode ser justificada de modo imparcial. Na ética filosófica se discute ainda hoje se as pretensões de validade, ligadas a normas da ação e sobre as quais os

mandamentos e as frases com sentido deôntico se apoiam, podem ser resgatadas discursivamente em analogia com as pretensões de verdade. No dia a dia, porém, ninguém entra numa argumentação moral num círculo de atingidos sem se apoiar intuitivamente numa forte pressuposição, a saber, que é possível chegar, em princípio, a um consenso fundamentado. (Habermas, 2019, p.50).

Neste sentido, os participantes dos Discursos práticos são motivados por interesses comuns e ao utilizar o Discurso justificam e fundamentam deonticamente normas de ação, que os atingem coletivamente. Entretanto, se deparam com o desafio de chegar a um acordo, que seja sempre, racionalmente motivado e imparcial. Por essa razão, se reconhece a importância de focar na racionalidade comunicativa e no Princípio (U) em Discursos práticos para que todos sejam contemplados e acolhidos de igual modo. Assim, as pretensões de validade normativa defendida pelos concernidos, “pretendem merecer um reconhecimento geral, [...] [*através do qual*], as normas válidas devem estar em condições e encontrar o assentimento racional de todos os atingidos” (*Ibid*).

Para Habermas, quando os céticos criticam o formalismo da sua ética discursiva, há de considerar que, comumente as questões práticas refere-se ao “bem viver” (Habermas, 1989, p.126) e, neste contexto, o princípio U contribui com o processo de discernimento entre o “bom” e o “justo”, quando fornece, principalmente, condições aos participantes de decifrarem, o que sejam enunciados valorativos e enunciados estreitamente normativos, isto é, aqueles enunciados que não apresentam conotações morais. De certo, o mundo da vida é impregnado de valores culturais que implicam em pretensões de validade intersubjetivas. No entanto, a maioria das vezes, são valores que dizem respeito a vida particular das pessoas. Esses valores proferidos nos Discursos práticos, se abrem a uma dimensão de interesse coletivo e universal. Por outro lado, resta entender que a ética discursiva, “estende-se apenas as questões práticas que podem ser debatidas racionalmente, e isso com a perspectiva de consenso. Ela não tem a ver com a preferência de valores, mas com a validade deôntica de normas de ação” (*Ibid*, p. 127).

Agora, considerando os aspectos apresentados até aqui, os procedimentos empregados pela ética do Discurso sobre a fundamentação de normas, pergunta-se: será que ela não se baseia numa ideia exaltada, quiçá perigosa, quanto os efeitos práticos de sua aplicação? Para a questão posta, nesse primeiro momento, Habermas reconhece que o princípio da ética do Discurso,

não pode regular os problemas de sua própria aplicação. A aplicação de regras exige uma inteligência prática que está pré-ordenada à razão prática interpretada no sentido da ética do Discurso e, em todo o caso, não está submetida, de sua parte, a regras do Discurso. Mas, então, o princípio da ética do Discurso só pode tornar-se eficaz recorrendo a uma faculdade que vem liga-lo aos pactos locais da situação hermenêutica inicial e trazê-lo de volta ao provincianismo de um determinado horizonte histórico (*Ibid*).

Como a ética do Discurso é de inspiração kantiana, as regras morais estão associadas à razão prática, mas sob a ótica da própria ética do Discurso. Neste sentido, ainda que seja importante usar as regras do discurso nos Discursos práticos, elas não são determinantes no processo de aplicação da ética. O que interessa é a validação das normas, via acordos intersubjetivos, produzidas através do Discurso prático. Isto é, os concernidos, movidos por interesses comuns, tendo como pano de fundo as problemáticas do cotidiano, procuram interpretar à luz da razão prática aquilo que venha a lhes dá condições de justiça nos horizontes históricos que estão inseridos. Isso lhes conferem um caráter de transcendentalidade ou universalidade das normas perante às consciências subjetivas. Posto que, segundo Habermas, “É o próprio conteúdo universal dessas normas que traz à consciência dos concernidos, no espelho de faixas de interesses cambiantes, a parcialidade e a seletividade das aplicações” (Habermas, 1989, pp. 127-128).

Neste processo intersubjetivo, Habermas reconhece que os Discursos práticos, dada a complexidade que os envolvem, tem suas restrições, como bem colocou Albrecht Wellmer (Habermas, 2014, p. 100). Mas, importante salientar, primeiramente, que estas argumentações têm um nexo interno tanto com a crítica estética quanto com a crítica terapêutica, isto é, na perspectiva destas críticas os Discursos práticos não são submetidos ao rigorismo das regras da argumentação, mas deixam ser perpassado por uma argumentação aberta e prolongada por tempo necessário ao processo de entendimento dos concernidos. Segundo, os Discursos práticos não estão livres das pressões e dos conflitos sociais, pois lida diretamente com normas controversas, mesmo quando as pretensões são conduzidas pela conquista de reconhecimento intersubjetivo. Terceiro, mesmo prezando pelos meios que favorecem ao entendimento mútuo, constantemente podem ser ameaçados pelos instrumentos da violência. Por esta razão, o agir ético tende a utilizar instrumentos do agir estratégico, como princípios de uma ética da responsabilidade, para avaliar futuramente as consequências do agir coletivo (*Ibid*, pp. 128-129).

A luz dessas restrições, o cético pode dramatiza a concepção ética formada na base desses Discursos práticos, problematizando os juízos morais, ali discutidas, de forma desmotivadas e descontextualizadas, mas mesmo assim, as argumentações continuam direcionadas às pretensões de validade normativa com fins coletivos. De alguma forma, para Habermas,

No Discurso, percebemos o mundo vivido da prática comunicativa cotidiana como que a partir de uma retrospectiva artificial; pois a luz das pretensões de validade examinadas hipoteticamente, o mundo das relações ordenadas institucionalmente vê-se moralizado de maneira análoga à maneira pela qual o mundo dos estados de coisas existentes é teorizado – o que até então valera inquestionavelmente como um fato ou como uma norma pode, agora, ser ou não ser o caso, pode ser válido ou não (*Ibid*, p. 129).

Como dito anteriormente, os Discursos práticos não são caracterizados pela mera formalização das regras de argumentação, eles têm um conteúdo, que lhe são dados pela cotidianidade do mundo da vida. Interessante que, enquanto discursam, os concernidos munem-se de retrospectiva subjetiva das vivências históricas, culturais, normativas, morais e éticas, as vezes comuns aos concernidos e até consideradas como válidas para todos, sem, no entanto, terem passado por uma reflexão racional profunda. Esses Discursos tem a tarefa, portanto, de examinar racionalmente e de forma argumentativa as normas postas como validas institucionalmente e, a partir de então, problematiza-las ou apresentar novas normas com pretensão de validade, que melhor atendam aos concernidos e possam orientar moralmente suas ações e as ações da coletividade. No fundo,

A formação do ponto de vista moral vai de mãos dadas com uma diferenciação no interior, da esfera prática – as *questões morais* que podem, em princípios, ser decididas racionalmente do ponto de vista da possibilidade de universalização dos interesses ou da justiça, são distinguidas agora das *questões valorativas*, que se apresentam sobre o mais geral dos aspectos, como questões do bem viver (ou da auto realização) e que só são acessíveis a um debate racional no interior do horizonte não-problemático de uma forma de vida historicamente concreta ou de uma conduta de vida individual (Habermas, 1989, p. 131).

Neste sentido, a concepção de moral habermasiana, delineada a partir da Ética do Discurso, aborda duas questões correlacionadas entre si, mas diferenciadas na esfera prática. Uma diz respeito a moral em si, enquanto princípio normativo, possível de ser racionalmente analisado, na perspectiva da universalidade e da justiça. E outra valorativa, associada a cotidianidade do mundo da vida, onde os sujeitos vivem imersos na sua cultura, suas tradições, nas particularidades individuais, tendo apenas a preocupação com o bem viver ou da vida boa. Isto é, vivem numa realidade ainda não problematizada porque estão presos a historicidade concreta da sociedade e ou a consciência individual.

É, talvez, dessa realidade valorativa que o princípio de Universalização procura provocar reflexão nos sujeitos, com intuito de despertar para vivência e validação normativa daquelas regras morais problematizadas intersubjetivamente pela racionalidade. Portanto, em ambas as situações a moralidade envolve tanto a argumentação, quanto a intersubjetividade, mas só a racionalidade pelo caráter reflexivo transcendental pode conferir êxito à ética do Discurso. Para ampliar essa compreensão sobre a teoria moral pelas vias da intersubjetividade argumentativa e normativa, importante debruçar-se sobre a natureza do entendimento mútuo enquanto condição necessária para formalização do consenso e sistematização da moralidade.

2.3 O paradigma do entendimento intersubjetivo.

Dentre tantas características peculiares à pessoa humana, sobressai a racionalidade, a capacidade de se comunicar e de estabelecer relações com seus pares. Nesta caracterização, linguagem e racionalidade constituem duas vias que expressam mais claramente o sentido de ser pessoa. Segundo Habermas, “uma pessoa se exprime racionalmente na medida em que se orienta performativamente por pretensões de validade [...] Também chamamos esse tipo de racionalidade de plena responsabilidade” (Habermas, 2004, p. 102), isto é, a pessoa auto relaciona e auto reflete sobre o que ela pensa, faz e fala, enquanto estabelece uma racionalidade comunicativa com pretensões de validade sobre as atividades orientadas para determinado fins, sejam eles objetivos ou intersubjetivos. Portanto, “trata-se de uma racionalidade que não é abstrata, porém, processual, acompanhando o desenvolvimento da espécie humana, configurando-se como a intersubjetividade do possível entendimento no nível interpessoal e intrapsíquico” (Siebeneichler, 1989, p. 63).

Esse entendimento de nível interpessoal, exige do falante algumas atitudes reflexivas comunicativas que lhe coloca diante do outro numa condição de envolvimento concreto. Em outras palavras, situações como:

A auto-relação moral-prática do ator que age comunicativamente exige uma atitude reflexiva antes suas próprias ações reguladas por normas; a auto-relação existencial exige uma atitude reflexiva ante o projeto de vida próprio, no contexto de uma biografia individual, mas entrelaçadas com formas de vida coletivas dadas (Habermas, 2004, p. 103).

Dessa forma, a relação de entendimento mútuo, implica um caráter tanto moral-prático onde as ações estão orientadas pela normatividade, quanto existencial, isto é, sujeitos falantes com historicidade e individualidade própria, mas envolvidos na coletividade. Disso resulta, o exercício de uma racionalidade que se abre a dimensão dialogal e de reconhecimento do outro. Ou seja, na concepção de Habermas,

Essa racionalidade comunicativa exprime-se na força unificadora da fala orientada ao entendimento mútuo, discurso que assegura aos falantes envolvidos um mundo da vida intersubjetivamente partilhado e, ao mesmo tempo, o horizonte no interior do qual todos podem se referir a um único e mesmo mundo objetivo (*Ibid*, p. 107).

Nesta perspectiva, o mundo objetivo ou o mundo da vida é o pano de fundo onde os falantes se encontram e compartilham experiências vitais comuns. Mundo que oferece os conteúdos dos discursos, sejam eles com possibilidades de problematizações, de validações normativas ou simplesmente de reconhecimento do outro, como partícipes de um ambiente comum e conseqüentemente corresponsáveis. Aqui, “a ação comunicativa é [usada como] a forma de

interação social na qual os planos de ação dos vários agentes são coordenados por meio do uso da linguagem” (Cooke, p. 9, 1997). Por ela, além dos agentes expressarem suas intenções, também representam os estados de coisas e estabelecem relações interpessoais. Na concepção de Habermas,

A racionalidade do uso linguístico orientado para o entendimento mútuo depende então de atos de fala serem de tal modo compreensíveis e aceitáveis que, por meio deles, o falante alcance (ou possa alcançar sob circunstâncias normais) êxitos ilocucionários. Mas uma vez, chamamos racionais não apenas os atos de fala válidos, mas todos os atos de fala inteligíveis pelos quais o falante pode assumir, sob condições dadas cada vez, uma garantia crível de que as pretensões de validade levantadas poderiam, se necessário, ser cumpridas discursivamente (Habermas, 2004, p. 108).

A filosofia da linguagem, no âmbito da virada linguística do século XX, contou com vários filósofos, dentre eles J. L. Austin (1990), que desenvolveu a teoria dos atos de fala, no escopo da filosofia analítica britânica e, enquanto se interessava pelo problema filosófico do sentido, debruçou sobre os atos de fala enquanto unidade mínima de significação, como dito anteriormente. Inicialmente desenvolveu a compreensão dos atos de fala *constatativos* e *performativos*, também argumentado por Habermas (1989), mas por fim, Austin conclui que todo ato de fala é performativo. Habermas, ao evocar os atos de fala com *êxitos ilocucionários*¹², na perspectiva apresentada por Austin, reflete que eles não podem ser entendidos fora do alcance do entendimento mútuo. Pois falantes e ouvintes, ao se entenderem uns com os outros sobre algo no mundo objetivo, assumem uma atitude performativa, onde falar e agir se correlacionam numa dinâmica intersubjetivamente compartilhada, preferencialmente, de forma discursiva. Daí, segundo Habermas,

O êxito ilocucionário de um ato de fala mede-se pelo reconhecimento intersubjetivo que a pretensão de validade levantada por meio dele encontra. Pressupõe-se aqui uma situação de comunicação em que os envolvidos podem assumir, a cada vez, os papéis de falante e ouvinte (e se necessário, de um terceiro presente), ou seja, os papéis da primeira, da segunda e da terceira pessoas. Essa distribuição de papéis, prevista na lógica do sistema dos pronomes pessoais, é essencial para a racionalidade comunicativa corporificada em processos de entendimento mútuo (*Ibid*, p. 109).

¹² Um ato de fala, conforme definido por Austin (1990), é composto por três dimensões interdependentes, a saber 1) o ato locucionário, que é o próprio ato de proferir um dado conjunto de palavras, portanto a dimensão linguística de um ato de fala; 2) o ato ilocucionário, considerado o núcleo do ato de fala, pois temos aqui a ação executada ao se dizer algo; e 3) o ato perlocucionário, que é a consequência do ato de fala, o que acontece por algo ter sido dito (Arbo, 2018, p. 187).

Percebe-se que os atos de fala além de serem a unidade mínima de um discurso, proporcionam o êxito ilocucionário, constituindo a condição preliminar da racionalidade comunicativa. Dessa forma, sua atuação, no limiar das relações interpessoais, possibilita aos agentes buscarem o entendimento mútuo, enquanto decifram os papéis que cada agente desenvolve no processo de comunicação. Quando empregado, na perspectiva da ética discursiva, ele tem uma intenção teleológica, que é formalizar acordos entre os participantes de um Discurso prático. Na concepção de Habermas, os concernidos precisam entender que “o acordo alcançado de forma discursiva depende ao mesmo tempo do insubstituível “sim” ou “não” de cada indivíduo, bem como da superação da sua perspectiva egocêntrica” (Habermas, 2014, p. 115).

Os sujeitos ao promoverem as relações intersubjetivas, reúnem falantes e ouvintes com a finalidade de se entenderem mutuamente. Entretanto, um entendimento mútuo não significa que sejam capazes de promover acordo. Em outras palavras, segundo Habermas, há uma diferença entre a argumentação orientada para o entendimento mútuo e a argumentação orientada para o acordo intersubjetivo. Afirma:

O acordo no sentido estreito só é alcançado se os envolvidos podem aceitar uma pretensão de validade pelas *mesmas* razões, enquanto um entendimento mútuo acontece mesmo quando um vê que o outro, à luz de suas preferências, tem sob circunstâncias dadas boas razões para a intenção declarada, isto é, razões que são boas para ele, sem que o outro precise se apropriar delas à luz de suas próprias preferências (Habermas, 2004, p. 113).

A linguagem quando orientada para o acordo, exprime certa profundidade entre os participantes, que as pretensões de validade defendidas por eles são de convicções comuns. De certo, os falantes conseguem expressar e convencer os ouvintes de que a problemática em questão é de interesse e preferência de todos, podendo ser validada se todos acordarem com a argumentação e conteúdo em questão. Diferentemente de uma argumentação orientada apenas para o entendimento mútuo, os participantes entendem as boas razões dos proferimentos, mas, no entanto, não celebram acordos, visto que, o conteúdo da argumentação pode não ser de interesse comum. Portanto, na visão de Habermas, o entendimento mútuo para o acordo cobre,

as declarações de intenção e os imperativos se transformam em expressões de vontade normativamente autorizadas, tal como uma promessa, uma declaração, uma ordem, etc. Com isso, se alteram o sentido ilocucionário e a base de validade dos proferimentos. Pois razões normativas determinam não as ponderações prudenciais de sujeitos que decidem arbitrariamente, mas as resoluções de pessoas que podem determinar sua vontade e, portanto, assumir obrigações (*Ibid*, p. 116).

É neste sentido que há profundidade nos acordos intersubjetivos, pois os envolvidos decidem normativamente por uma vontade comum que lhes impõe certa responsabilidade em

cumprir aquilo que foi acordado. Essa atitude expressa o quanto a racionalidade comunicativa pode gerar empatia nas relações e focar na coletividade e o quanto é possível superar as diferenças subjetivas quando se trata de questões comuns. De certo, segundo Habermas, “é só na qualidade de participantes de um diálogo abrangente e voltado para o consenso que somos chamados a exercer a virtude cognitiva da empatia em relação as nossas diferenças recíprocas na percepção de uma mesma situação” (Habermas, 2018, p. 10).

Neste contexto, os Discursos práticos têm uma importância significativa, pois através deles, os agentes têm a oportunidade de expressar argumentativamente sobre as questões comuns emergentes do mundo da vida. Também decidem e acordam coletivamente, por aquilo que possa valer para todos. Não que, Habermas tenha afirmado, mas o Discurso prático funciona, quase como a consciência intersubjetiva, isto é, o lugar aonde os agentes formalizam os acordos normativos e assumem responsabilidades comuns que possam reger a coletividade. Em outras palavras,

Aqueles que participam de um tal discurso não podem chegar a um acordo que atenda aos interesses de todos, a menos que todos façam o exercício de “adotar os pontos de vista uns dos outros”, exercício que leva ao que Piaget chama de uma progressiva “descentralização” da compreensão egocêntrica e etnocêntrica que cada qual tem de si mesmo e do mundo (*Ibid*).

Dito isso, há um movimento dialético de saída de si e de recepção do outro, referente a adoção dos argumentos proferidos numa atitude de alteridade ou de reconhecimento intersubjetivo. Os participantes conseguem chegar a esse nível porque passaram por uma evolução no desenvolvimento de suas consciências ao longo da vida. Linguística e moralmente passaram por um processo evolutivo de atitudes egocêntricas para atitudes empáticas, formais, altruístas e universais. Aqui se entende que a teoria psicogênica ou o estruturalismo de Piaget e Kohlberg influenciaram demasiadamente a concepção de ética discursiva habermasiana, mas, por hora, não será aprofundada porque é um conteúdo a ser abordado mais à frente.

Não se pode perder de vista, que a intenção dos participantes de um Discurso prático é resolver situações de conflitos, principalmente aquelas relacionadas as questões morais. Aqui não se tem a intenção de resolvê-los com o uso da violência ou da formalização de compromisso desprovido da interação entre os sujeitos. A proposta resolutive advém do entendimento mútuo e do acordo racionalmente motivado. Inicialmente, os participantes podem fazer suas deliberações motivados pela concepção de uma ética comum e tradicional. No entanto, quando entram numa prática discursiva, utilizando os recursos da linguagem e da racionalidade, adquirem mecanismos de elevação que lhes possibilitam transcender a concepção ética tradicional, para, sob a perspectiva da universalidade formular uma nova proposta ética. Segundo Habermas,

Com a forma reflexiva da ação comunicativa, as coisas passam-se de outro modo: as argumentações remetem *per se* para além de todas as formas de vida particulares. É que, nas pressuposições pragmáticas dos discursos ou das deliberações racionais, o conteúdo normativo das suposições realizadas na ação comunicativa está *generalizado, abstraído e desentrosado*, isto é, estende-se a uma comunidade inclusiva que em princípio não exclui nenhum sujeito dotado de capacidade de fala e de ação, na medida que ele possa fornecer contributos relevantes (Habermas, 2014, p. 312).

Assim, a ação comunicativa empregada na moral convencional ou tradicional não consegue transcender os limites da família, da tribo e da nação porque, de certa forma, se encontra consolidada no sistema empiricamente particularizado. Por outro lado, a ação comunicativa, empregada de forma reflexiva através de argumentações pragmáticas e racionais transcende a esfera particular e subjetiva. Isso se deve porque os agentes apossam-se de um conteúdo normativo, na perspectiva de uma proposta moral, universal, abstrata e extensiva a todos os sujeitos dotados de racionalidade, linguagem e ação. Essas habilidades são necessárias para os agentes participarem do processo comunicativo intersubjetivo.

Neste sentido, o programa do entendimento mútuo e do acordo racionalmente motivado, primeiramente, admitem que as questões morais obrigatoriamente precisam ter uma relevância de interesse coletivo, onde todos os participantes sintam-se afetados. Segundo, a fundamentação das normas em Discursos práticos é orientada, a partir do Princípio de Universalização, pela possibilidade de um acordo comum e livre de qualquer tipo de coação. Terceiro, esses acordos precisam provar sua utilidade prática e precaver resultados contrários às normas validadas. Disso resulta, na concepção de Habermas, que

O ponto de vista moral, sob o qual podemos avaliar questões práticas de um modo imparcial, é decerto interpretado de diferentes maneiras. Mas não se encontra a nossa disposição de forma arbitrária, visto que decorre da forma comunicativa do próprio discurso racional. Impõe-se intuitivamente a qualquer pessoa que participe em geral nesta forma reflexiva da ação orientada para o entendimento (*Ibid*, p.19).

Se entende, portanto, que numa argumentação moral, é facultado aos participantes fazerem interpretações livres sobre as questões práticas de interesses comuns. É natural que numa argumentação desse nível, haja desacordo e conflitos entre os participantes, principalmente porque se trata de questões sensíveis ao agir humano. Entretanto, via regra argumentativa, não se trata de uma discussão desconexa, fora dos propósitos do Discurso prático. Aqui, os argumentos são reflexivos, racionalizados, imparciais e sempre focado em atender aos anseios de todos.

Segundo Habermas, esse tipo de discurso moral-prático exige dos participantes a ruptura com a obriedade de uma ética convencionalada pelo hábito, como também, do distanciamento dos contextos de vida particulares. Essa ruptura é importante, mesmo que seja em contexto da

formação das identidades dos sujeitos e eles estarem intrinsecamente envolvidos nestas situações (*Ibid*, p. 331). Em suma, na perspectiva de Habermas,

Só sob as pressuposições comunicativas de um discurso universalmente alargado em que todos os potencialmente afetados poderiam participar e em que, numa atitude hipotética, poderiam tomar posições de validade de normas e modos de agir que se tornaram problemáticos, é que se constitui a intersubjetividade, de grau superior, de um entrosamento da perspectiva de cada qual com perspectivas de todos. Este ponto de vista, da imparcialidade expressa a subjetividade da perspectiva do participante, sempre própria, sem perder a ligação à atitude performativa dos participantes (Habermas, 2014, pp. 331-332).

Parece, portanto, que se trata de situações onde as subjetividades se integram a intersubjetividade. Questiona-se: são os sujeitos nas suas subjetividades que formam o coletivo intersubjetivo? Por que é necessário essa quase anulação da subjetividade para formar a intersubjetividade? Essa é uma situação paradigmática no escopo da intersubjetividade, mas o que está por trás é um princípio motivador de alargamento sobre a compreensão de mundo e de pessoas. Os participantes, ao despirem-se de atitudes subjetivas e egocêntricas ou das questões particulares, melhor estão capacitados para validar normas morais de cunho universal. Por outro lado, ao assumirem posturas imparciais, em ação comunicativa reflexiva, não deixam de expressar suas subjetividades, mas acima de tudo, se deixam guiar pelos interesses coletivos e por normas que afetam a todos intersubjetivamente. Assim, as

normas fundamentadas discursivamente fazem valer as duas coisas em simultâneo: a compreensão daquilo que é do igual interesse de todos, assim como uma vontade geral que assimilou a vontade de todos sem repressão. Neste sentido, a vontade determinada por motivos morais não permanece exterior à razão argumentativa; a vontade autônoma é plenamente internalizada na razão (Habermas, 2014, p. 332).

No limiar da intersubjetividade está a autonomia da vontade, naquela forma concebida por Kant¹³ e adotada por Habermas para fundamentar a natureza da ética discursiva. Segundo Habermas, a vontade livre é determinada por máximas vinculadas à motivos racionais subjetivos, o que caracteriza o surgimento de atos de liberdade ligados à consciência do sujeito. Já “no caso da autonomia, porém, a vontade se deixa determinar por máximas aprovadas pelo teste de universalização” (Habermas, 2018, p. 12).

Assim, a vontade autônoma dos agentes se expressa no “mundo social” e faz os agentes perceberem que sua vontade deve ser a mesma daqueles que compartilham interesses comuns. A

¹³ A vontade, na concepção de Kant, é a faculdade de autodeterminação das próprias ações, orientada por leis preconcebidas, neste caso, pelo imperativo categórico. Seu exercício pressupõe a liberdade ou um espaço indeterminado dentro do qual a própria vontade consegue exprimir-se agindo, perseguindo fins pré-fixados, com meios livremente selecionados. Também a autonomia está inseparavelmente ligada a ideia de liberdade, nela o princípio geral da ética encontra sua forma mais adequada. A autonomia do sujeito se expressa na sua capacidade de autodeterminação, na sua vontade legisladora de estabelecer e concretizar fins no mundo social (Freitag, 1989, p.10).

vontade autônoma é uma autodeterminação legisladora que se concretiza no mundo social. Habermas entende que, “com sua noção de autonomia, o próprio Kant já introduz um conceito que só pode explicitar-se plenamente dentro de uma estrutura intersubjetivista” (Habermas, 2018, p.13).

Embora, Kant tenha uma maneira própria de explicitar como a vontade autônoma se realizar no mundo social, Habermas ao fazer a releitura dos conceitos kantianos na perspectiva de sua teoria moral, entende que essa vontade não permanece moralmente exterior a razão, pois tanto a moral quanto à vontade e a linguagem têm seu fundamento na racionalidade. Como a moralidade e a argumentação estão intrinsecamente ligados a razão e ao mundo coletivo, necessariamente há interação e intersubjetividade. Na complementariedade desse processo, Habermas entende que,

A interpretação do âmbito da teoria do discurso que demos ao imperativo categórico deixa, contudo, entrever o cariz unilateral de uma teoria que se concentra unicamente em questões de fundamentação. Logo que as fundamentações morais se apoiam num princípio da universalidade que force os participantes de um discurso a examinarem as normas controversas, independentemente de situações e sem ter em conta motivos já dados ou instituições existentes, poderiam contar com a aprovação bem ponderada de todos os afectados, agudiza-se o problema de saber como se pode explicar em geral as normas fundamentadas daquele modo (Habermas, 2014, p.332).

Quando se projeta o imperativo categórico para o âmbito do Discurso, num primeiro momento prima-se pelo cuidado de fundamentar racionalmente uma norma com pretensão de validade para todos. Mas quando os participantes entram numa ação argumentativa, naturalmente essas normas precisam passar pelo crivo do Princípio de Universalização. Enquanto os participantes argumentam, os demais examinam seus atos de fala. O objetivo é catalisar a diferenciação das normas, isto é, identificar aquelas que apresentam controversas e validar apenas aquelas que possuem caráter universal. De maneira tal que, as normas validas sejam aquelas descontextualizadas e abstratas. Em outras palavras, as normas necessitam transcender as particularidades para melhor ser aplicadas ou alcançar, o máximo possível, aquelas situações que apresentam características semelhantes a outras situações anteriores já aplicadas. No fundo, o entendimento intersubjetivo defende a tese de que “só na libertação radical das histórias de vida individuais e das formas de vidas particulares é que se comprova o universalismo do igual respeito por todos” (*Ibid*, p.334). Aparentemente esta afirmativa pode expressar certo radicalismo, mas a intenção é reafirmar a esfera da validade normativa universal, por meio do reconhecimento intersubjetivo, pelo qual,

as normas de ação, tendo em vista uma matéria a ser regulada, surgem com a pretensão de exteriorizar um interesse comum a todos os atingidos. Por isso, elas pretendem merecer um reconhecimento geral, o que equivale afirmar que, sob condições que neutralizam todos os motivos, com exceção da busca cooperativa

da verdade, as normas validas devem estar em condições e encontrar o assentimento racional de todos os atingidos (Habermas, 2019, p.50).

Assim, os sujeitos, dotados de racionalidade, tendem a se comportarem de maneira reflexiva perante sua própria subjetividade. Isso lhes possibilitam discernir moralmente pelas normas com caráter universalizável. Destarte, tanto no discurso quanto na exposição da matéria problematizada, procuram apresentar as condições necessárias que facilitem aos envolvidos darem assentimento com a convicção de que as demandas normativas morais atendem a todos os atingidos.

Para Habermas, essas normas têm por objetivo intuir nas pessoas as melhores formas de comportamento diante de sua extrema vulnerabilidade, além de constituir uma proteção às diversas formas de vida incorporadas no âmbito sociocultural (Habermas, 2014, p. 110). Neste sentido, justificadamente, entende-se que,

Uma vez que as morais estão talhadas à medida da vulnerabilidade de seres vivos que são individuados pela socialização, tem sempre de resolver duas tarefas numa só: fazem valer a inviolabilidade dos indivíduos, exigindo um igual respeito pela dignidade de cada um; no entanto, também protegem, nessa mesma medida, as relações intersubjetivas de reconhecimento recíproco pelas quais os indivíduos se conservam como membros de uma comunidade. (*Ibid*, p. 112).

Nesta perspectiva, o paradigma do entendimento intersubjetivo entre os sujeitos, tem o objetivo de validar normas para todos, mas sobretudo salvaguardar a dignidade individual dos sujeitos enquanto estão inseridos no mundo social. Entretanto, *nenhuma identidade pessoal pode se fazer sozinha fora do processo de socialização* ou de comunidade. Em outras palavras, na concepção de Habermas a pessoa se faz na dinâmica do agir comunicativo ou nas suas relações interpessoais. Isto é, os sujeitos se constrói, seja quando buscam por reconhecimento recíproco na comunidade de comunicação, seja por acordo motivado racionalmente, seja por validação de normas que protegem a si e a todos aqueles que fazem parte de sua comunidade.

Aparentemente, essa compreensão coloca a ética do Discurso na miragem de todas as teorias morais, principalmente daquelas de inspiração tradicionais, onde a compreensão de moral gira em torno *da igualdade de tratamento, da solidariedade e do bem comum*. São noções que remontam à reciprocidade da ação comunicativa e, inclusive, pode se encontrar na prática cotidiana de qualquer entendimento mútuo. Entretanto, o diferencial da ética do Discurso está na forma como ela apresenta o conteúdo da moral numa perspectiva universalista. Para isso, utiliza pressupostos argumentativos mais abstrato e discursos mais exigentes com a finalidade de transcender o mundo da vida e suas particularidades. Para esclarecer, visa uma ação racional orientada para o entendimento mútuo alargado, onde seja possível incluir todos os sujeitos dotados

de fala e ação e beneficiá-los ao mesmo tempo com as normas morais validadas (Habermas, 2014, pp. 113-114).

Aparentemente, a universalidade e o formalismo defendidos pelos agentes da ética do Discurso podem parecer tão abstratos que talvez nem consigam situar a própria subjetividade dos agentes. Mas o pano de fundo desses conceitos abstratos, é a priorização das relações intersubjetivas e de todos os sujeitos dotados de fala e de ação. Aqui, as subjetividades são contempladas nas relações de igualdade e dignidade compartilhadas entre todos, de maneira tal, que as subjetividades são valorizadas na coletividade. Assim, para Habermas,

O procedimento da formação discursiva da vontade faz jus ao nexos interno entre os dois aspectos – o da autonomia de indivíduos insubstituíveis e o da sua inserção em formas de vida intersubjectivamente partilhadas. A igualdade de direitos dos indivíduos e o igual respeito pela sua dignidade pessoal são sustentados por uma rede de relações interpessoais e relações de reconhecimento mútuo (*Ibid.*, p. 115).

Neste sentido, a vontade autônoma, enquanto forma de expressão da individualidade perante a coletividade, proporciona, via ação comunicativa, a autoafirmação da subjetividade do sujeito perante as relações intersubjetivas e reconhecimento de sua existência diante dos outros. Pensando na perspectiva da ética do Discurso, as normas morais validadas pelos participantes, tem a finalidade de promover igualdade de direitos, respeito pela dignidade de todos e proteção dessa rede de relações intersubjetivas diante das vulnerabilidades que possa lhes servir de ameaça.

Perante o exposto, Pinzani afirma:

Esse “entrelaçamento vital de relações de reconhecimento recíproco” forma uma rede “de faltas de proteção recíproca e de necessidades de proteção explícitas” – rede que por sua vez necessita de proteção (ED 15 s.). O que deve ser protegido não é somente a integridade dos indivíduos, mas também a dessa rede: assim como “nenhuma pessoa pode afirmar sua identidade por si só”, ninguém pode “afirmar sua integridade por si só. A integridade dos indivíduos exige a estabilização” da rede de relações de reconhecimento recíproco (Pinzani, 2009, p.132).

Concluir-se que o entendimento intersubjetivo, na perspectiva da ética do Discurso, tem significativa importância na sistematização metodológica de todo processo argumentativo normativo. Por ele, os agentes promovem relações interpessoais, se entendem mutuamente, formalizam acordos e validam normas morais universais. A perspectiva é proteger as integridades individuais, afirmar as identidades dos sujeitos e proteger a própria rede de relações intersubjetivas por meio de normas morais acordadas em Discursos práticos.

Até aqui o intuito dessa pesquisa foi delinear os pressupostos pragmáticos que fundamentam e justificam a ética discursiva habermasiana. Uma proposta ética de cunho cognitivista, formalista, deontológica e universalista, que se baseia na ação comunicativa para

promover acordos intersubjetivos entre os concernidos, sob a orientação do Princípio de Universalização em exercícios nos Discursos práticos. Procurou-se focar, principalmente na capacidade que os seres humanos possuem de estabelecer relações intersubjetivas comunicativas capazes de validar e estarem de acordo sobre normas morais de cunho transcendental e universal, com a finalidade, de satisfazer os interesses de todos afetados. Para isso, é necessário a superação de uma consciência moral egocêntrica e dos interesses particulares, para abrir-se, pela ação comunicativa, à intersubjetividade, com intuito de validade normas morais imparciais, universais e abstratas, mas que procuram alcançar a todos os sujeitos universalmente. É exatamente por se tratar de uma teoria moral cognitivista, universalista e deontológica, com um nível de abstração, quase desconsiderando a realidade vivida as convencionalidades dos sujeitos, que essa corrente ética tem recebido várias críticas, desde seu surgimento na década de 70.

A partir de então, o próximo passo é apresentar, em linhas gerais, a concepção crítica e discordante de dois filósofos sobre a forma como Habermas desenvolve e concebe a ética do Discurso. Será que a universalidade ética se sustenta apenas pelos caracteres cognitivo, formal, deontológico e procedimental via ação comunicativa promovida pelas relações de acordos e reconhecimento intersubjetivo? Essa é uma questão controversa, principalmente para os autores E. Tugendhat e Seyla Benhabib, também adeptos da ética universalista, mas críticos da ética do Discurso. É óbvio que, diante dos argumentos desses pensadores, também a pesquisa presta seus esclarecimentos e reafirmar a concepção ética habermasiana.

3 A ÉTICA DO DISCURSO ENTRE CRÍTICAS E DESACORDOS.

3.1 Ernst Tugendhat: desacordo à ética do Discurso.

Um dos marcos da contemporaneidade é a crise ética de fundamentos aristotélicos-religiosos. Que, por muito tempo, serviu para a formação e orientação das consciências e das ações morais das pessoas. Entretanto, e principalmente, a partir do século XX, com as complexas e rápidas mudanças sociais, culturais, econômicas, científicas, tecnológicas entre outras, parece marcar o surgimento de um novo tipo de pessoa que procura se fazer no escopo da universalidade e no espírito da globalização.

Neste sentido, a ética do Discurso surge com uma proposta normativa de cunho universal, cognitiva e formal, tendo por base a linguagem, para, através de ação comunicativa, formalizar acordos e validar normas que atendam aos interesses de todos. De algum modo, a universalidade estaria mais ligada às questões relacionadas à epistemologia, do que, propriamente a moralidade. Mas, a proposta da ética do Discurso e de seus pressupostos epistêmicos, é fazer um recorte no fazer filosófico, para atender as exigências desta “nova pessoa” formada no espírito da globalização. De certo, por se tratar de uma teoria moral baseada em teorias cognitivistas, universais e linguística, enfrenta desafios, quiçá, críticas e desacordos principalmente no que se refere os pressupostos pragmáticos de sua fundamentação e de sua aplicabilidade.

Desde o seu surgimento na década de 70, tem sido uma teoria que desperta interesse em muitos pesquisadores, seja para entendê-la e encontrar as melhores oportunidades de sua aplicação, seja para criticá-la, apresentando suas fragilidades ou aceitar alguns pontos importantes, justificando sua fundamentação como de relevância para uma teoria moral universal. Especificamente nesta parte da pesquisa, se propõe refletir alguns desacordos ou críticas feitas à ética do Discurso habermasiana, por Ernst Tugendhat e Seyla Benhabib. Aqui, não se tem intento de aprofundar os pensamentos desses autores. Mas tem-se a perspectiva de apresentar algumas de suas críticas à forma como Habermas concebe a ética do Discurso.

Além do mais, esses filósofos foram escolhidos porque expressam suas críticas de maneira contundente a ética discursiva, mas por outro lado, oferecem valiosas contribuições para o desenvolvimento de uma moral universal. Apesar de não usarem a linguagem como o principal meio de interação entre os agentes, entendem que só por meio das relações sociais de cooperação e respeito se pode alcançar uma ética que atenda a universalidade. Por fim, pretende-se esclarecer os pontos críticos e reafirmar a viabilidade de uma ética do Discurso.

A moralidade, por se tratar de um conjunto de obrigações que regula as relações intersubjetivas, orienta as consciências e as ações humanas, muito contribui para a ordem social e a promoção do bem e da justiça. Por essa razão, muito interessa aos pensadores humanistas e sobretudo aos filósofos. Nessa perspectiva, Tugendhat entende que “a observância de normas morais é algo que podemos exigir de todos (de qualquer forma, assim parece ser), e, para podermos fazê-lo, devemos também esperar que isso possa ser tornado compreensível para todos” (Tugendhat, 1996, p. 13). De antemão, se percebe que sua concepção de moralidade perpassa também pela universalidade. Resta entender, a forma como seu pensamento é sistematizado principalmente nos parâmetros críticos à ética do Discurso habermasiana.

Seu ponto de partida, também gira em torno da questão sobre a fundamentação da moralidade. Se a fundamentação religiosa não corresponde mais aos anseios das sociedades modernas, que outro tipo de fundamentação moral poderia atender aos interesses de todos os sujeitos universalmente? De antemão, a consciência moral não mais se sustentará num fundamento absoluto, mas numa base complexa de fundamentos e motivos (*Ibid*, p. 28). Por fundamento se entende as verdades de enunciados, e por motivos se entende as razões que justificam as ações morais. A primeira crítica refere-se à impossibilidade de uma fundamentação absoluta da moral, seja ela através do absolutismo religioso ou do absolutismo da razão, na perspectiva kantiana. Afirma,

Minha crítica [...] consiste porém nisso: primeiro, que não existe uma tal razão e, segundo (esta é a objeção mais fundamental e universal), que não pode existir um "ter de" absoluto. Com isto, aliás, também já está rejeitada a ideia de uma fundamentação absoluta como tal. O empreendimento de Kant foi certamente a tentativa mais magnífica de dar um sentido à ideia de uma justificação absoluta do elemento moral (*Ibid*, p. 71).

Na concepção do filósofo, Kant apenas substituiu um modelo absoluto de fundamentar a moral por outro. Se antes a fonte da moralidade se justificava em Deus, agora a moralidade se justifica na própria razão humana. Em ambas situações consideram-se a universalidade, mas ao mesmo tempo se fecham num absolutismo que podem não fazer sentido, pois, parecem basear-se apenas na condição comum do “ser natural¹⁴” da pessoa humana, condicionando, por sua vez, há uma dinâmica implicitamente circular. Isto é, tudo parte e termina em um ponto: Deus ou a razão.

¹⁴ Segundo Tugendhat, “Na presente visão de conjunto poderíamos deixar completamente de lado este recurso à natureza do ser humano, porque esta natureza de modo algum é algo natural, e sim um postulado metafísico. Diante disto o retomo à razão fica mais inocente, porque afinal nós todos, como seres empíricos, somos racionais. Kant de fato viu que, tão logo se recorra a esta razão com "R" maiúsculo, precisa-se igualmente pressupor algo sobrenatural” (Tugendhat, 1996, p. 72). Neste sentido, há uma verossimilhança entre as duas concepções de fundamentação da moralidade.

Fundamentar o juízo moral nesta perspectiva é garantia da sua não relativização, mas por outro lado, é um contrassenso cultivar a ideia de uma fundamentação absoluta de regras práticas.

Na concepção de Tugendhat, mesmo no contexto da modernidade, os juízos morais carecem de fundamentação e Kant foi o único que apresentou uma proposta mais claramente bem fundamentada. Embora, não seja a intenção dessa pesquisa aprofundar os conceitos da fundamentação e justificação kantiana, mas apresentar, nesse primeiro momento, por exemplo, a discordância de Tugendhat sobre a justificação da ideia do ser bom kantiano, basear-se no dever. Para ele, o ser bom é um elemento indispensável para a construção da identidade social. Naturalmente, aqueles que participam de uma determinada comunidade, “têm que poder querer”, isto é, não deve ser algo imposto pela sua razão, como preconiza o Imperativo categórico kantiano, mas algo que lhe motive ao exercício da bondade. Em outras palavras,

O ser-justificado, que era limitado nos conceitos morais tradicionais, não pode ser ampliado de modo que ainda fosse deduzido de outra coisa ou que, como em Kant, os juízos morais fossem deduzidos diretamente "da" razão, mas tão-somente (pode ser ampliado) de tal maneira que o ser-bom possa significar a identidade social, não mais apenas de uma certa comunidade, mas de todos os seres capazes de cooperação. Somente assim pode, o discurso sobre o "bom", adquirir um sentido universalmente válido (Tugendhat, 1996, p. 78).

Neste sentido, Tugendhat também defende uma moral universalmente válida, baseada numa dinâmica de cooperação entre os autores sociais. Isto é, na sua concepção a moral é uma pressão social baseada em exigências recíprocas, que se universaliza a partir do espírito altruísmo e da cooperação. Dinâmica fundamental e benévola tanto para os indivíduos quanto para a sociedade. De certo,

Sociedades humanas não podem sobreviver, exceto num sistema de obrigações recíprocas [...] O que nos humanos é determinado geneticamente é que eles têm a capacidade de aprender normas. Tanto para o indivíduo quanto para a sociedade, isso significa uma maior liberdade e flexibilidade, os sistemas de normas podem mudar-se historicamente segundo as condições do meio social (Tugendhat, 2003, p. 15).

Na concepção do autor, esse sistema de norma moral não é gerado cognitivamente a partir do sujeito racional, mas das motivações e da reciprocidade entre os sujeitos. Assim, as normas morais se estabelecem convencional e naturalmente entre os sujeitos através de suas relações recíprocas, cooperativas e intersubjetivas. Essa perspectiva é completamente diferente daquelas concebidas pelas correntes éticas cognitivas, formalistas e deontológicas, a exemplo da ética do Discurso, que se inspiram na concepção de eticidade kantiana¹⁵. Enquanto o sistema de norma

¹⁵ Lodéa, ao analisar as críticas de Tugendhat à Kant percebe que a “intenção é demonstrar que quando Kant formula as questões da boa vontade e as fórmulas do imperativo categórico, ele transfere para o indivíduo e sua razão a possibilidade de universalização das ações morais. Toda tentativa de universalização em Kant é dada pela análise da

defendido por Tugendhat se consolida socialmente a partir das motivações externas entre os sujeitos. Já o sistema de norma defendido pelas éticas cognitivistas, inicialmente centraliza-se internamente na consciência dos sujeitos e posteriormente é socializado ou pensado em conjunto a partir de uma cooperação linguística e racionalmente motivado e intermediado intersubjetivamente.

A propósito dos desacordos ou objeções à ética do Discurso habermasiano, Tugendhat inicia sua crítica afirmando que as normas morais não podem ser compreendidas como regras da razão e que de modo algum podem ser fundamentadas absolutamente. Por conseguinte, por mais louvável que seja a ideia do Imperativo Categórico e a compreensão que Kant lhe deu como princípio da razão, fundamentado de forma racional e absoluta, é considerada uma ideia fracassada. Não que com essa afirmação ele quisesse negar a possibilidade de as regras morais fundamentarem-se na razão, mas, talvez, pudessem ser fundamentadas de modo diferente daquelas propostas por Kant.

Entretanto, segundo Tugendhat, há na contemporaneidade correntes éticas que continuam a defender, até de modo interessante, uma fundamentação racional e absoluta da moral, a exemplo da popular ética do Discurso, a qual também ele fizera duras críticas. Inicialmente sua objeção se volta à teoria consensual da verdade e as condições ideais de fala. Isto é,

um consenso qualquer não pode ser considerado como critério da verdade, mas somente um consenso qualificado. Isto é reconhecido por Habermas. Mas enquanto se puder pensar que as regras que constituem esta qualificação são as regras semânticas que são determinantes para o significado e, por isto também para a verificação, sua tese é que as regras relevantes para a verificação são regras do consenso mesmo, portanto regras que possuem caráter pragmático. Somente se poderia aceitar como critério de verdade aquele consenso que se estabelece sob condições ideais que Habermas designa condições da "situação ideal de fala" (Tugendhat, 1996, p. 163).

A questão que se coloca é: as normas semânticas, empregadas nos significados, podem também ser usadas em caráter pragmático, na perspectiva de produzir consenso qualificado? Ou ainda, pode-se produzir consenso moralmente válido em “situações ideais de fala”? Para Tugendhat, Habermas estabelece todo um sistema criterioso para definir o que seria as condições ideais de fala¹⁶, com objetivo de formular um autêntico discurso na busca do entendimento mútuo,

intenção da máxima de cada indivíduo. O que Tugendhat observa é que nesses casos o sujeito se torna o centro das ações que poderão se tornar universais. Ao que parece, pela linguagem de Tugendhat, todo o indivíduo age de forma a beneficiar seus interesses, agindo de maneira contratualista. Nos casos citados por Kant, a ação das pessoas tem como fim a prática de ações que beneficiem o próprio indivíduo. Jamais praticarei ações que prejudiquem a minha pessoa. Todos são motivados a escolher fins bons para consigo mesmo. Neste sentido as regras morais, defendidas por Tugendhat, jamais poderão ser fundamentadas de maneira absoluta pela razão, como pensou Kant. Esta ideia kantiana de uso absoluto da razão é fracassada (Lodéa, 2007, p. 94).

¹⁶ “As idealizações referem-se à possível estrutura de uma prática de entendimento que opera de modo auto-referencial e se corrige a se própria – a par do êxito na desrelativização cada vez mais abrangente daquelas condições em que

no entanto é possível fazer uma crítica no que se refere a participação de todos e de igual modo, nas mesmas chances de argumentação e vivência desses discursos autênticos para o entendimento mútuo.

Mas o que seria um discurso autêntico? Na concepção de Habermas, é preciso distinguir situações triviais, das situações não-triviais. Primeiro, nas situações triviais, seriam aquelas em que o participante de um Discurso prático tem a capacidade de superar seus interesses pessoais e deixar sobressair os interesses coletivos, segundo, que todos tenham as mesmas chances de participação no Discurso e sejam submetidas as mesmas regras, terceiro, que todos tenham os mesmos direitos para propor e dispor das normas ou conteúdo em discussão. No fundo, são estratégias que servem para eliminar fatores de relação de poder entre os participantes e prezar pelas relações intersubjetivas. Mas Tugendhat pensa

que isto são, efetivamente, autênticas regras do discurso, mas somente o são pelo fato de, quando uma argumentação tem lugar entre várias pessoas, da qual não vejo que ela seja em si discursiva (comunicativa), garantirem que fatores de poder, que poderiam perturbar a argumentação, sejam eliminados. As regras válidas para o discurso autêntico consistiriam no fato delas garantirem que a situação inter-humana não perturbe a argumentação. As regras especificamente pragmáticas teriam, portanto, apenas um caráter proibitivo, eliminativo e a medida pela qual seriam medidas, seria a argumentação não-pragmática (Tugendhat, 1996, p. 164).

Na perspectiva de Tugendhat, essas regras são fundamentais apenas para organizar a argumentação dos agentes, principalmente naquelas situações em que há relações de poder envolvidas entre eles. No entanto, não são comunicativas ou pragmáticas, pois numa argumentação intersubjetiva, o foco é a garantia de normas que promovam o bem de todos, e, num discurso autêntico como tal, pode haver relações de poder que impeçam a imparcialidade dos participantes e conseqüentemente gere uma participação não-pragmática.

As condições não-triviais são importantes principalmente para o Discurso moral, pois servem para eliminar fatores de poder. Isto porque procura priorizar as oportunidades que devem ser iguais para todos, principalmente no que se refere a expressão dos sentimentos, as atitudes e as intenções dos falantes. Portanto, neste tipo de discurso admite-se que os agentes tenham as mesmas chances de argumentação e paridade nas condições ideias de fala. Numa situação como “um diálogo sobre questões morais entre senhores e escravos, empregadores e empregados, pai e filho, violaria, portanto, as condições da situação ideal de fala” (*Ibid*) e comprometeria o princípio básico de um Discurso pragmático ou moral.

podem ser relativizadas pretensões de validade apresentadas independentemente do contexto, mas que pelo seu sentido são transcendentess” (Habermas, 2019, p. 199).

Essas categorias triviais e não-triviais possuem um bom sentido na formalização do discurso autêntico, mas só podem ser usadas naquelas situações em que há paridade ou igualdade entre os agentes. No entanto, não se pode ignorar, as condições daquelas pessoas que não são iguais do ponto de vista da participação nestes discursos, mas são iguais no contexto da vida prática. Neste sentido, parece que existe uma controversa entre a condição das pessoas que participam desses discursos e sua inserção na vida prática. Por esta razão, Tugendhat questiona: “Podemos nós, entretanto, pressupor uma determinada moral como condição para discursos em geral e para discursos morais em particular”? Naturalmente, pode-se afirmar que sim, quando se pensa numa moral universal ou igualitária. Para tanto, parece haver uma circularidade, enquanto se busca uma fundamentação na razão e na argumentação, baseada especificamente na situação ideal de fala. Entretanto, é preciso recusar esse princípio circular pois o mesmo postulado que se usa para um “discurso autêntico” se usa para qualquer argumentação moral. Por outro lado,

A única regra relevante para o elemento moral é agora assim formulada: "A cada um é permitido exteriorizar suas atitudes, desejos e necessidades" (p. 99). Esta condição corresponde apenas à terceira condição enumerada em "Teorias da verdade". Será que a gente deve realmente dizer que num discurso no qual esta regra é violada se pratica uma contradição (pragmática)? (Tugendhat, 1996, p. 168).

Na concepção de Tugendhat, essa tese habermasiana é muito fraca para sustentar qualquer princípio moral e muito menos tem condição de universalizar-se. Para ilustrar, ele cita o exemplo de um senhor, sentado em círculo com seus escravos, dando a todos o direito de falar, exteriorizar “suas atitudes, desejos e necessidades”, depois de ouvir a todos, se ele quiser legitimar normas, legitima, podendo levar em consideração ou não os desejos de seus subordinados. Naturalmente, numa tal situação não há paridade entre os participantes, isto é, “o diálogo entre senhor e escravo, pai e filho, empregador e empregado, não satisfaria a situação ideal de fala proposto, como forma de se chegar a uma verdade consensual” (Lodéa, p.95, 2007). Neste sentido, a regra básica para fundamentar o Discurso prático é violada, como também, não é possível recorrer a contradição performativa, pois as regras semânticas não devem ser aplicadas para as regras morais.

Na concepção de Tugendhat, Habermas enfatiza tanto a coletividade e a igualdade entre os pares para atingir a verdade consensual, que acaba misturando questões morais com questões políticas. Isto é,

Se ele fala de "um discurso levado a cabo entre cidadãos, trata-se sem dúvida de um discurso democrático como nós o exigimos, e isto sem dúvida nenhuma na base de convicções morais, sempre onde diversos seres humanos devem chegar a um acordo sobre regras atinentes a seu agir coletivo. Aqui domina o princípio da maioria. O consenso pleno em geral não é possível e o resultado tem o caráter de uma decisão coletiva para a qual vale o princípio moralmente fundado de que os votos de todos os participantes valem o mesmo (Tugendhat, 1996, p. 170).

A ética do Discurso se baseia no acordo racionalmente motivado, onde é possível chegar a verdade consensual através da vontade da maioria e dos interesses coletivos. Seria solucionar as problemáticas da vida e firmar compromissos coletivos pela via da votação discursiva. Esse princípio democrático, no entanto, serve mais às questões políticas e em nada as normas morais. Por exemplo, supor “que questões morais concretas podem ser decididas ou mesmo devem ser decididas através de um discurso real não apenas parece infundada, mas também sem sentido (Tugendhat, 1996, p. 171).

Tugendhat refuta Habermas tanto pela sua ideia de fundamentar o imperativo categórico kantiano pelas vias compreensivas do discurso, quanto por defender sua aplicabilidade a partir de um discurso práticos entre os concernidos. Por outro lado, reconhece que, ao se tratar das questões morais, o que realmente poderia ser demonstrado são as ações e não os enunciados. Neste caso, poderia fundamentar tais ações perante seus concernidos ou quiçá, a qualquer outra pessoa. Em outras palavras,

poderíamos dizer que uma ação (e então também a proposição correspondente) somente está demonstrada se puder ser fundamentada em face dos afetados e isto quer dizer: se eles puderem concordar com a ação (ou a respectiva proposição). Existiria, portanto, um ser-fundamentado que teria seu sentido em ser um ser-fundamentado-em-face de Y e este teria seu sentido a partir da correlativa concordância de X. (*Ibid*, p. 171).

Esse argumento, na concepção do filósofo é aparentemente aplausível, mas tem seu ponto fraco no que se refere ao uso ambíguo da palavra concordância ou acordo, costumeiramente usada por Habermas. Talvez seria mais pertinente usar no lugar da concordância a moral igualitária. Numa situação ideal, por exemplo, os prejudicados, isto é, aqueles que não foram contemplados pelos acordos daqueles que detém o poder, concordassem apenas aquilo que é bom para si, naturalmente teria também todo o poder. Mas, se numa situação contrária, os prejudicados não querendo ser novos senhores, exigirem apenas a igualdade entre todos, naturalmente, se teria uma concordância qualificada.

Disso resulta que a concordância em si não tem um valor significativo para as situações injustas, pois diante de tal situação, tanto os prejudicados quanto os envolvidos, reconhecem a injustiça. Obvio que as injustiças são mais perceptíveis e afetam mais aos prejudicados àqueles que detém o poder. Em face disso, é compreensível e plausível dizer que um comportamento é injusto se um afetado não concorda com ele, como também é difícil fundamentar tal comportamento perante os próprios prejudicados. Assim,

Conforme o argumento, uma ação está fundamentada em face de X exatamente então, quando X pode concordar com ela, a possibilidade da concordância decide,

portanto, sobre a justiça. Na realidade, porém, a concordância legítima é definida, por sua vez, pela justiça e esta define então também quando a ação pode ser fundamentada em face de X. (Tugendhat, 1996, p. 175).

Neste sentido, a fundamentação das ações, sejam elas morais ou não em face de outrem fracassam quando evoca a concordância qualificada através do conceito de justiça. Assim, parece que na concepção do filósofo a concordância é algo que independe de atos argumentativos, pois a sua veracidade é definida pela própria justiça e esta, por sua vez, define quando uma ação é possível fundamentar ou não, na condição de moralmente justa.

Basta olhar a sociedade e perceber que o conceito igualitário de justiça é algo de fato praticado e considerado correto pelos afetados, principalmente, visto na perspectiva daquilo que é bom e condizente com os valores dos afetados. Neste sentido, parece natural que um afetado possa discordar de uma ação moralmente injusta que lhe julgaram, dentro do conceito de justiça igualitária. Tal atitude independe de uma ação comunicativa como tal, pois é vista como consequência das vivências da justiça igualitária.

Como dito anteriormente, Habermas e Tugendhat inspiram-se na matriz ética deontológica kantiana para apresentar um princípio moral que oriente as ações das pessoas. Mas, em que sentido Tugendhat entende a moralidade, ao discordar dos princípios norteadores da ética discursiva habermasiana? Antes de aprofundar a questão, primeiramente, no tocante ao problema da moral, cabe observar uma certa convergência entre eles, ao usar termos semelhantes, como por exemplo, “acordo racionalmente motivado” (Habermas) e “moral justificada contratualmente” (Tugendhat), onde, em ambos, a reciprocidade e o caráter intersubjetivo da moral dão legitimidade as normas enquanto promovem a coesão e o bem social.

Entretanto, há discordância no modo como se dá esse processo intersubjetivo da moralidade. Tugendhat entende a moral basicamente como um sistema de normas ou obrigações intersubjetivas que orienta o comportamento para a alteridade e a reciprocidade. Na sua concepção,

Uma moral, nesse sentido, é um sistema de exigências recíprocas. Eu considero erradas todas as concepções de obrigação - como a de Kant -, que entendem a obrigação moral sem reciprocidade e que supõem que o ter que tenha um sentido absoluto ou consista em racionalidade. Sociedades humanas não podem sobreviver, exceto num sistema de obrigações recíprocas, diferentemente da situação em outras espécies, onde o comportamento altruísta é determinado geneticamente e funciona por instinto. O que nos homens é determinado geneticamente é que eles têm a capacidade de aprender normas (Tugendhat, 2003, p. 15).

As normas morais são fundamentais para a sobrevivência da vida humana em sociedade. São normas aprendidas pela comunidade humana, quase como uma espécie de código das relações que favorece o reconhecimento das existências individuais através de um pacto recíproco e

sentimentos altruístas. No fundo, são atitudes que independem do uso absoluto da racionalidade e da imposição de um dever, pois são normas que trazem, dentro do processo histórico da sociedade, liberdade e flexibilidade, isto é, elas podem mudar de acordo o desenvolvimento e as novas exigências da sociedade. Nesse percurso, o ser humano vai se adaptando moralmente as exigências do seu tempo e conservando a reciprocidade, como um elemento indispensável a vivência dos sentimentos morais.

Por outro lado, não se pode entender um sistema normativo desprovido de sanções ou de pressões sociais, pois há indivíduos que transgridem as normas e geram sentimento de indignação nos demais. Por outro lado, quando as normas são internalizadas, transformando-se em leis da consciência, o indivíduo ao transgredi-las, é movido por sentimentos de culpas. Portanto, para Tugendhat, “O conjunto de indignação e sentimento de culpa constitui o que é a sanção em relação as normas morais” (Tugendhat, 2003, p. 16). Nesta perspectiva, ainda se percebe que,

se a moral é um sistema de exigências mútuas, então isso implica que se tem um conceito do que significa ser, nesse sentido, uma pessoa boa ou má. Moralmente bom é o membro de uma sociedade moral, quando ele se comporta como os membros o exigem mutuamente uns dos outros. Com isso, estão conectados os conceitos de louvor e repreensão. A repreensão contém o fator afetivo da indignação. Moral, então, está sempre relacionada a um nós: pode-se chamar isso de sociedade moral, e, se hoje tendemos a entender a moral como algo universal, temos de falar de uma sociedade moral universal. (*Ibid*).

A intersubjetividade é elemento indispensável a sociedade moral. Por ela, os membros da sociedade além de agirem e relacionarem entre si, revelam seu ser enquanto pessoa boa ou má, podendo ser aclamados ou repreendidos pelos demais membros. Essa característica intersubjetiva da moralidade é um ponto central para compreender a moral universal. Neste sentido, a moral hoje, não pode ser compreendida como algo restrito a um grupo ou cultura, mas algo pertencente a raça humana, com suas características próprias que possibilitam a reciprocidade, a alteridade e a intersubjetividade entre todos os seus membros.

Para a raça humana, essas normas não precisam ser justificadas ou fundamentadas de maneira abstrata, mas podem ser justificadas a alguém dentro de uma relação recíproca. Diante do outro se procura sempre justificar não somente as ações corretas, mas também a aceitação das normas e, “Aceitar um sistema de normas significa estar disposto a ter os sentimentos de indignação e culpa em relação a eles” (*Ibid*).

Algo característico na concepção moral do filósofo é o elemento afetivo como condição de fortalecimento de vínculos recíprocos e definição da consciência moral em torno das normas morais que todos compactuam. Isto é,

Todos os homens precisam de um sentimento de valor próprio, e esse valor próprio sempre depende do apreço dos outros ou pelo menos do possível apreço dos outros. Em que grau se busca, em particular, o possível apreço moral dos outros, depende de cada um, mas, enquanto é assim, isso significa que a consciência moral tem um peso motivacional para o indivíduo (Tugendhat, 2003, p. 20).

No fundo é uma moral baseada na motivação dos interesses de cada indivíduo, mas que deve encontrar respaldo na aprovação dos demais indivíduos. Em outras palavras, o que justifica agir por interesse segundo uma norma é a adesão dos demais a mesma norma, constituindo assim, um contrato recíproco ou um consenso moral, através do qual é cultivado em todos, o mesmo sentimento de louvor ou de reprovação às normas. Entretanto, o consenso moral baseia-se no conceito daquilo que é bom para todos e não somente para um indivíduo, isto é, “por conseguinte, necessário dizer: bom é o que é igualmente bom para todos, e por isso não se pode reduzir o conceito de bom ao conceito de bom para X” (*Ibid*, p.21). Disso resulta que se a moral não fosse igualmente boa para todos, seria injusta.

Talvez numa relação de poder, o princípio da igualdade moral constituísse desvantagem para alguns sujeitos, mas, “por outro, o poder contar com a internalização das normas e o ter sentimentos compartilhados conduzem a uma maior coesão social. Por isso, ainda é vantajoso para os mais fortes ser igualitários” (*Ibid*, p.24). Em outras palavras, o princípio moral se fundamenta no reconhecimento do outro por um ato de cooperação por serem todos iguais. Assim,

Em face às idéias contratualistas, compreende-se que um comportamento moral funda-se no reconhecimento do outro como um sujeito de direitos iguais. O que Tugendhat tenta defender é que um ser humano bom se constrói sob a égide do respeito universal e igualitário. Ao admitir que se deve interagir com os outros e que dependemos dos outros para a realização de nossos interesses, concluímos que todos temos direitos e que devem ser respeitados. Toda obrigação que assumimos uns para com os outros se designa direitos (Lodéa, 2007, p.100).

Numa relação de alteridade ou de reconhecimento recíproco, os sujeitos cooperam entre si, não por atitude meramente de compaixão e gratuidade, mas para salvaguardarem seus interesses pessoais, isto é, sua vida e dos demais nesta convivência em sociedade. Essa ajuda mútua faz-se necessária para que os direitos e as obrigações de todos estejam em evidência e cumpra a finalidade de manter a ordem social e proteger a dignidade de todos. Isso envolve naturalmente uma relação de respeito simetricamente no escopo da moral universal intersubjetiva, pois na perspectiva dessa moral “a atitude comunicativa fundamental indicada é: tratar de tal forma a outra pessoa, de modo a lhe dar a entender: você tem os direitos morais que cada um tem” (Tugendhat, 1996, p. 306).

Assim como Habermas, Tugendhat também defende a proposta de uma moral universal consolidada a partir das relações intersubjetivas e tudo que ela agrega. Entretanto, está em

desacordo com Habermas no que se refere a forma como é validada essa moral universalista. O acordo intermediado linguisticamente é um elemento fundamental para Habermas, o que não é para Tugendhat. Este entende que as relações vão se dando naturalmente pelo princípio do reconhecimento ou da cooperação intersubjetiva, mas também, quando em vez, por ações linguísticas, como por exemplo, “eu prometo”, “eu faço”, “eu cumpro” entre outros atos que favoreçam a concretização dos direitos e das obrigações morais nas vivências cotidianas.

3. 2 Seyla Benhabib entre críticas e aprimoramento da ética discursiva.

Complementando essa explanação, no horizonte da contemporaneidade a pessoa humana encontra-se numa época marcada profundamente por grandes transformações e inovações. Uma época de fragmentações e pluralidade dos valores, da ética, da moralidade, da justiça, da cultura, do conhecimento e da própria compreensão do ser pessoa. Falar de universalidade, mesmo neste mundo globalizado, parece uma realidade utópica ou quiçá, um projeto falido da modernidade. Mas há pensadores que apostam e defendem a universalidade como o Habermas, o Tugendhat, a Seyla Benhabib entre outros.

Neste contexto, a partir da obra original da Seyla Benhabib, *Situating the self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics (1992)*, traduzida recentemente para a língua portuguesa por Ana C. Lopes e Renata R. Brito, com o título: *Situando o Self: Gênero, comunidade e pós-modernismo na ética contemporânea (2021)*, esta pesquisa propõe uma breve apresentação sobre a compreensão de universalismo na ética do Discurso para a autora e como ela se posiciona criticamente ao princípio de Universalização (U) habermasiano. Numa propositiva contextual, Benrabib pontua o seguinte:

Entre os legados da modernidade que hoje precisam ser reconstruídos, e não indiscriminadamente destruídos, estão o universalismo moral e político comprometido com os ideais, agora aparentemente suspeitos e “fora de moda”, o respeito universal a cada pessoa em virtude de sua humanidade; da autonomia moral do indivíduo; da igualdade e da justiça econômica e social; da participação democrática; das mais amplas liberdades civis e políticas compatíveis com princípios de justiça; e da formação de associações humanas solidárias (Benhabib, 2021, p.30).

Visivelmente, a filósofa apresenta uma preocupação com temáticas sensíveis e de grande importância para a humanidade universalmente. No fundo, eram questões defendidas e bem refletidas pela modernidade, mas que, aos poucos, a contemporaneidade envolvida em outras problematizações, tem destruído ou pouco considera importante refletir o humano e suas ações

universalmente. Então, ela propõe uma reconstrução, sobretudo da moral e da política por vias do universalismo e do comunitarismo. Uma proposta que dialoga bem com os princípios dialógicos e intersubjetivos da ética do Discurso defendida por Apel e sobretudo Habermas. Entretanto, diante da ética do Discurso, Benhabib assume uma postura relativamente autônoma e crítica para propor o universalismo interativo que seria basicamente uma releitura do Princípio de Universalização habermasiano. Para ela,

Os elementos de um universalismo pós-metafísico e interativo são: a reformulação pragmático-universal das bases de validade de pretensões de verdade nos termos de uma teoria discursiva da justificação; a concepção de um self humano corporificado e inserido cuja identidade é constituída narrativamente, e a reformulação do ponto de vista moral como a conquista contingente de uma forma interativa de racionalidade em lugar do ponto de vista atemporal de uma razão legisladora (Benhabib, 2021, p.40).

Parcialmente, ela está de acordo com os aspectos que sistematiza a universalidade no campo ético-moral-discursivo, como teorizado por Habermas, no que diz respeito ao argumento pragmático-universal alinhado às pretensões de validade e veracidade; na concepção de pessoa, isto é, sujeito real, inserido numa comunidade de comunicação, que expõe as situações da realidade vivida, numa dinâmica interativa e intersubjetiva.

No entanto, é um *self* que faz uso da racionalidade para externar e relacionar-se, mas não para legislar ou formular normas de ação como proposto por Habermas. Em outras palavras, ela sistematiza sua crítica, quiçá, seu desacordo a ética discursiva ao afirmar que procura:

sublinhar, enfatizar e até mesmo radicalizar aqueles aspectos de uma ética do discurso que são universalistas sem serem racionalistas, que procuram o entendimento entre os seres humanos ao mesmo tempo que consideram o consenso de todos uma ilusão contrafactual, e que são sensíveis a diferenças de identidade, de necessidades e de modo de raciocínio sem obliterá-las por detrás de alguma concepção uniforme de autonomia moral racional (*Ibid*, p.43).

A propósito, há um distanciamento da razão legisladora, muito presente na ética do discurso de Habermas. Por outro lado, se interessa pelo alargamento da razão interativa iniciada também na obra de Habermas. Ambas modalidades de uso da razão utilizadas pelos agentes tem a finalidade de os fazerem entender entre si intersubjetivamente. Por sua vez, se trata de um entendimento que não tem por objetivo sistematizar normas e formalizar acordos, afinal, tal atitude seria uma *ilusão contrafactual*. Aqui, penso que a filósofa, ao discorda abruptamente da visão de *consenso de todos os concernidos*, ela é contra um dos fortes pilares da ética do Discurso habermasiana. Por outro lado, é favorável as diferentes identidades e visibilidades intersubjetivas através de atos comunicativos e interativos dos sujeitos defendidos pela própria ética do Discurso.

Segundo Benhabib, sua proposta é de reformulação da concepção tradicional universalista da ética, através da arte de um diálogo ou conversação moral, via exercício do “pensamento alargado¹⁷”, naqueles termos de Hannah Arendt. Ou seja, “O objetivo dessa conversação não é a unanimidade ou o consenso [...], mas a comunicação antecipada com os outros com quem sei que devo finalmente chegar a algum acordo” (Benhabib, 2021, pp.45-46). A perspectiva da universalização na ética aqui, é construída, a partir do entendimento da reversibilidade e da pretensão de raciocinar e dialogar com o outro, considerando também, o seu ponto de vista, mas não no sentido de se obter unanimidade generalizada entre os pares, mas, através dessa conversação antecipada, identificar os agentes com quem se deve formalizar um acordo.

Na verdade, é o exercício de abertura mútua, para juntos obterem algum entendimento ou um acordo razoável, através da conversação moral, sobre assuntos comuns que estão em aberto. Essa dinâmica deve garantir que o outro seja visto como pessoa moral concreta. Onde se considerada sua história, suas qualidades, suas necessidades e outros atributos pessoais. Um indivíduo que não desapareça no discurso moral generalizado, mas que seja visto num modelo procedimental contínuo entre sua realidade concreta e os outros indivíduos em realidade universal. (*Ibid*, p.75).

Importante ressaltar que as correntes éticas de origem tradicionais, especificamente aquelas que precedem I. Kant, costumam criticar as teorias éticas de cunho formalistas e universalistas. Procedendo assim, também a ética do Discurso não lhes escapa às críticas. Comumente essas teorias são desafiadas pela comunidade ético-histórica a prestar esclarecimento à eticidade, aqui importante lembrar, as críticas de Hegel à Kant¹⁸. No entanto, segundo a própria Benhabib, as “oposições, entre universalismo e historicidade, entre uma ética de princípio e uma ética de juízo contextual, ou entre cognição ética e motivação moral, dentro dos limites entre os quais corre boa parte dos debates recentes, não são mais ponderosas” (*Ibid*). Isso porque, principalmente, a partir de Apel e Habermas, a racionalidade de ação moral dos sujeitos pode ser validada e justificada intersubjetivamente e, não mais egocentricamente como defendera Kant. Portanto, Benhabib ao refletir Habermas, afirma:

Com essa reformulação, a universalização é definida nos termos de um procedimento intersubjetivo de argumentação orientado para obtenção de acordo comunicativo. Essa reformulação acarreta uma série de mudanças importantes:

¹⁷ Refere-se a capacidade do ser humano de transcender-se às condições subjetivas e interesses pessoais, egoístas e totalitários para uma condição democrática, intersubjetiva, onde possa a se interessar por aquilo que é de domínio público, democrático e coletivo (Arendt, 2004, pp. 164-176).

¹⁸ Sobre este ponto, Benhabib faz a seguinte observação: “Em inúmeras ocasiões, Hegel criticou a fórmula kantiana, “age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne uma lei universal”, como sendo, no melhor dos casos, inconsistente e, no pior vazia. Hegel argumentou que o teste de que uma máxima possa ou não ser universalizada não poderia por si só determinar sua correção moral” (Benhabib, 2021, p. 76).

em vez de pensar o procedimento de universalização como um teste de *não contradição*, pensamos a universalização como um teste de *acordo comunicativo*. Não procuramos o que não seria autocontraditório, mas o que seria mutuamente aceitável por todos (Benhabib, 2021, p. 80).

Benhabib bem sistematizou os princípios gerais defendidos pela ética discursiva habermasiana. No entanto, apesar de concordar parcialmente, com esses princípios, ela abre precedentes para novas críticas e reformulação parcial da universalidade moral. Ao refletir sobre os paradigmas de *discurso prático* e *comunidade ideal de comunicação*, percebe que há ou uma *trivialidade* ou uma *inconsistência* em suas definições, constituindo, dessa forma, um dilema ou circularidade, preciso de saída. Para tanto, afirma ela:

Sugiro que a saída desse dilema é optar por uma construção forte e possivelmente controversa do modelo conversacional que, ainda assim, conseguiria evitar as acusações de dogmatismo e/ ou circularidade. Penso da seguinte maneira: o que Habermas chamou de condições de uma “situação ideal de fala”, e que no ensaio “Notas pragmáticas para a fundamentação de uma ética do discurso” é chamado de “pressuposições comunicativas universais e necessárias do discurso argumentativo” implica pressupostos éticos fortes. Essas condições ou pressuposições exigem: 1) que reconheçamos o direito de todos os seres capazes de discurso e ação a serem participantes na conversação moral – o que vou chamar de *princípio do respeito moral universal*; 2) essas condições também estipulam que dentro dessas conversações cada um dos participantes tenha os mesmos direitos simétricos a diferentes atos de fala, a incitar novos tópicos, pedir reflexão sobre as pressuposições da conversação etc. – vou chamar essa condição de *princípio da reciprocidade igualitária* (*Ibid*, pp. 81-82).

Dessa forma, a filósofa utiliza as próprias concepções habermasiana de universalidade comunicativa, para introduzir o plano do seu universalismo interativo. No fundo, apenas emprega, em outros termos linguísticos, o já posto por Habermas, de forma mais sintética e versátil, para proporcionar alargamento e agregação, aquilo que diz respeito a inclusão de todos os agentes capazes de comunicação e ação em discursos relacionados a universalidade moral. Esses princípios do *respeito moral universal* e da *reciprocidade igualitária* tem por objetivo proporcionar aos agentes esclarecimento filosófico hermenêutico normativo, sobre a concepção de moralidade, a partir da concepção da modernidade.

De certo, se chega a esses princípios através do processo de “equilíbrio reflexivo¹⁹”, em termo defendidos por John Rawls, isto é, quando o sujeito filosoficamente “analisa, refina e julga as intuições morais culturalmente definidas à luz de princípios filosóficos articulados” (Benhabib,

¹⁹ “o equilíbrio reflexivo é um procedimento coerentista entre juízos e princípios morais: “Ele é um equilíbrio porque finalmente nossos princípios e juízos coincidem; e ele é reflexivo porque sabemos com quais princípios nossos julgamentos se conformam e as premissas de sua derivação” (*TJ*, I, § 4: 18). O equilíbrio reflexivo significa um estado de coisas em que é possível perceber avanços e recuos, pois em alguns casos é necessário alterar as condições iniciais do contrato, outras vezes é imperativa a modificação dos juízos morais para acordarem com os princípios” (Silveira, 2009, p.143).

2021, p. 85). Após essa fase, se chega a uma compreensão alargada dos pressupostos morais culturais da modernidade. Assim como Habermas, ela estabeleceu regras normativas para orientar os agentes, nos processos comunicativos como em vias dos discursos práticos. Benhabib também procurou estabelecer seis passos ou normas para orientar os agentes no exercício dos princípios do respeito moral universal e da reciprocidade igualitária, ficando da seguinte forma:

1. *Uma teoria filosófica da modernidade tem de mostrar onde reside a justificabilidade de juízos morais e/ou asserções normativas.*
2. *Justificar significa mostrar que, se eu e você discutíssemos sobre um juízo moral particular [...] e um conjunto de asserções normativas [...], poderíamos, em princípio, chegar a um acordo razoável.*
3. *Deve-se chegar a um “acordo razoável” sob condições que correspondem à nossa ideia de um debate justo.*
4. *Essas regras de debate justo podem ser formuladas como as pressuposições “pragmático-universais” do discurso argumentativo estas podem ser estabelecidas nos termos de um conjunto de regras procedimentais.*
5. *Essas regras refletem o ideal moral de que devemos respeitar uns aos outros como seres cujo ponto de vista é merecedor de igual consideração [...] e que, além disso,*
6. *devemos tratar uns aos outros como seres humanos concretos cuja capacidade de expressar esse ponto de vista devemos aprimorar ao criar, sempre que possível, práticas sociais que incorporem o ideal discursivo (Ibid, pp. 85-86).*

Esses seis passos constituem um programa de justificação normativo fraco, isto é, dá condições aos falantes de apresentarem seus argumentos e considerações, de maneira mais livre, fazendo-os perceberem que não há apenas uma única *cadeia dedutiva* de raciocínio, para estabelecer um princípio ou uma norma moral básica. No centro dos argumentos deve permanecer o respeito universal, que seria o argumento “pragmático universal”.

Naturalmente toda argumentação requer respeito pelos envolvidos na conversação, o que define uma argumentação justa. No passo 5, por exemplo, os falantes apresentam seu conteúdo normativo, para um debate justo, deixando em aberto, quais grupos humanos são dignos de serem considerados “parceiros de conversação” e quais não são. Esse passo, portanto, procura englobar todos os sujeitos de fala e ação para debaterem temas de relevância moral, a partir do princípio do respeito moral universal.

Sobre outro aspecto, a teoria da ação social, favorece ao argumento que fundamenta os princípios do respeito universal e da reciprocidade igualitária. Benhabib, ao refletir Habermas, afirma:

A norma da “reciprocidade” está inserida nas próprias estruturas de ação comunicativa nas quais todos somos socializados, pois a reciprocidade exige que sejamos tratados de modo igual pelos outros na medida em que somos membros de um grupo humano particular. Toda ação comunicativa exige simetria e reciprocidade de expectativas normativas entre os membros de um grupo. Com

efeito, tornar-se membro de um grupo humano inclui ser tratado de acordo com tal reciprocidade (Benhabib, 2021, p. 87).

Talvez devesse considerar o mundo da vida, como o espaço mais alargado para entender o contexto em que se insere a reciprocidade, mas limitando aqui, a ação comunicativa e a conversação intersubjetiva entre os pares simetricamente. Justamente, nas relações recíprocas e igualitárias, o respeito, como uma atitude e um sentimento moral, adquirido ao longo dos processos de socialização e conversação, favorece estar diante do outro como um sujeito concreto, que, moralmente, trilha as mesmas vias normativas moral de interesse coletivo.

De certo,

a ideia intuitiva subjacente às normas de respeito universal é antiga e corresponde à “regra de ouro” da tradição – “Como quereis que os outros vos façam, fazei também a eles”. A universalização nos ordena a reverter perspectivas entre os membros de uma “comunidade moral” e a julgar a partir do ponto de vista do (s) outro (s). Essa reversibilidade é essencial para os laços de reciprocidade que unem as comunidades humanas (*Ibid*, p. 88).

As comunidades humanas de maneira geral já exercitam o princípio da reversibilidade e da reciprocidade no cotidiano. Sejam por parentesco familiar, pertencimento tribal, grupal, religioso, nação, ou até mesmo, por ‘sentimentos de empatia ou compaixão. A reversibilidade é mais evidente, sobretudo em ocasiões, onde o ser humano, independente das razões, se encontra em estado de vulnerabilidade ou de desigualdades sociais.

Nesta perspectiva, a conversação moral entre sujeitos, que pertencem a comunidade ética moderna, fundamentada teológica e ontologicamente, independente das situações, naturalmente é desafiada, pelo próprio contexto, a lidar com a diversidade dessas situações e se sensibilizar universalmente. Interessante que numa conversação moral todos os pressupostos são considerados. Entretanto, algumas situações podem levar a suspensão, como por exemplo, o uso da força, a violência, a coesão, a repressão entre outros.

Por conseguinte, para se evitar a acusação da circularidade, a conversação é retomada, pois “se tratar de regras pragmáticas necessárias para a continuidade da conversação moral, podemos apenas colocá-las entre parênteses para disputá-las, mas não podendo suspendê-las completamente” (*Ibid*, p. 91). Então, fica a encargo dos universalistas exporem os motivos e as características, pelos quais aqueles que ocasionaram a interrupção da conversação não poderem mais continuar participando da conversação moral e efetivamente são expulsos.

Também, tem os *defensores do não igualitarismo*, que argumentam parcialmente nas trilhas da universalidade. São aqueles que ressaltam as diferenças, por “natureza” do homem e da mulher, que por isso mesmo, devem ter direitos e privilegiados diferentes; argumenta que a raça branca é superior as demais, e por isso mesmo, tem direitos superiores; os adeptos da “verdadeira

religião”, se consideram mais próximos das verdades de Deus e, que, por isso, tem mais autoridade para decidir sobre as regras morais da coletividade, em relação as demais religiões. E tem os de posições extremistas como o sexismo, racismo e fanatismo religioso que não argumentam ou consideram desnecessário qualquer tipo de diálogo. Portanto, se percebe que o não igualitarismo suscita um paradoxo entre a racionalidade e a irracionalidade, a justiça e a injustiça, como afirma Benhabib:

Argumentos não igualitários, não raro exigem que os outros “enxerguem” a validade desses princípios. E aqui reside o paradoxo desse não igualitarismo: para que seja “racional”, esse não igualitarismo deve ganhar o assentimento daqueles que serão tratados de modo desigual; mas conquistar esse assentimento significa permitir a entrada dos “outros” na conversação. Contudo, se esses “outros”, podem enxergar a racionalidade da posição não igualitária, também podem disputar sua justiça. A capacidade de assentir implica a mesma capacidade de dissentir, de dizer não. Portanto, ou o não igualitarismo é irracional, isto é, não pode ganhar o assentimento daqueles para os quais se dirige, ou injusto, porque exclui a possibilidade de ser rejeitado por aqueles aos quais se endereça (Benhabib, 2021, p. 92).

Neste sentido, o não igualitarismo, ao referir-se à argumentação moral, se coloca numa situação paradoxal e não privilegiada, contrária a concepção que ele tem de si mesmo: universais. Apesar disso, sistematicamente, a conversação precisa continuar e superar essas restrições procedimentais que aparecem no percurso rumo a universalização. O aspecto procedimental utilizado pela ética discursiva funciona como um *teste* de validade intersubjetiva. Um meio para saber se é possível eleger princípios válidos de ação, analisar discursivamente o que é moralmente permissível e moralmente condenável.

Assim, de antemão, a ética do Discurso não é nem trivial e nem inconsistente, pois ao utilizar o princípio de universalização (U), apenas o usa como meio para orientar os falantes na conversação moral universal. Ele não tem a finalidade de gerar normas morais concretas. Então, Benhabib pergunta: “pode esse princípio servir como procedimento de teste para determinar o que é moralmente permissível ou condenável”? (*Ibid*, p. 95). Para a filósofa, a dificuldade está no fato de Habermas atribuir ao princípio “U” uma formulação consequencialista, sujeitando sua teoria aos argumentos que os teóricos deontológicos sempre apresentaram contra os utilitaristas. Ao fazer isso, acaba por regredir às conquistas da filosofia kantiana diante da distinção entre deveres positivos e negativos.

O imperativo categórico kantiano, através dos deveres negativos vai contra a tudo aquilo que viola moralmente a dignidade da pessoa humana. Já os deveres morais positivos, preconizam que não se pode, apenas, deduzir ou testar procedimentalmente um princípio universal, é preciso concretizá-lo dentro de um juízo moral contextualizado. Dessa forma, para Benhabib, “a versão

de “U” da ética comunicativa deve fornecer critérios para distinguir entre o moralmente permissível e o moralmente condenável sem, todavia, ser capaz de produzir critérios adequados da ação moralmente boa, virtuosa ou apropriada para qualquer circunstância” (Benhabib, 2021, pp. 98-99).

De sorte, a crítica de Seyla Benhabib repousa sobre o consenso e o princípio de Universalização quanto ao seu caráter formal, procedimental e consequencialista. Para ela, “U” além de ser redundante, acrescenta confusão à “D” (Princípio do Discurso), que é a premissa básica da ética do Discurso habermasiana. Em outras palavras, afirma Seyla Benhabib:

A principal diferença entre minha proposta e a de Habermas é que, para ele, “U” tem o efeito de garantir o consenso. Todos poderiam livremente consentir com algum conteúdo moral desde que seus interesses não fossem violados. Mas a dificuldade das teorias consensuais é tão velha quanto o dito de Rousseau – “*on le forcera d’être libre*” [“forçá-lo-ão a ser livre”]. O consenso por si só não pode jamais ser critério de algo, seja de verdade, seja de validade moral; antes, é sempre a racionalidade do procedimento para a obtenção do acordo que é de interesse filosófico. Devemos interpretar o consenso não como um objetivo final, mas como um processo para a geração cooperativa de verdade ou de validade. A intuição central subjacente aos procedimentos de universalização modernos não é que todos poderiam concordar ou concordariam com o mesmo conjunto de princípios, mas que esses princípios tenham sido adotados como resultado de um procedimento, seja de raciocínio moral, seja de debate público, que podemos considerar como “razoável” e equânime. (*Ibid*, p. 102).

Outro ponto que Benhabib intui e difere de Habermas, diz respeito principalmente ao consenso. Se para Habermas “U” tem essa finalidade de orientar o discurso para formalizar acordos, Benhabib entende que o acordo não pode ser a finalidade de uma argumentação, mas um método para um entendimento cooperativo razoável, isto é, os agentes, por meio dos atos de fala, adquirem um entendimento comum, sobre os princípios morais possíveis de serem universalizáveis. O que está em jogo não é a formalização final do juízo moral, mas todo processo de discussão, linhas de raciocínio, para enfim, capturar a ideia subjacente à ética discursiva.

A intuição principal de Seyla Benhabib foi fazer uma interpretação de todas as restrições normativas da argumentação, isto é, aqueles posicionamentos que podem travar a concretização dos princípios universais. E, na perspectiva do respeito moral universal e da reciprocidade igualitária, naturalmente, cumpra todas as aspirações do princípio “U” habermasiano, sem, no entanto, entrar numa confusão consequencialista.

Dessa forma, ela entende que é preciso uma conversação moral contínua, apreciada pela interação intersubjetiva e a observância das relações de respeito universal e reciprocidade igualitária. Só assim, a universalização passa a ser vista, não apenas como um procedimento formal, mas como um projeto utópico de um estilo de vida humano global, onde impera respeito e

reciprocidade. Por fim, o que se propõe é uma conversação moral contínua, despreocupada com um consenso racional e empenha em manter uma conversação de práticas normativas moralmente permitidas ou necessárias para formalizar um acordo razoável e favoreça um modo de vida que considera o que é universalmente aceito.

3.3 Nas trilhas do esclarecimento sobre os desacordos à ética discursiva.

As relações intersubjetivas naturalmente são marcadas por processos dialógicos, através dos quais os agentes revelam seus posicionamentos e comportamentos tanto convergentes quanto divergentes. A ética discursiva como uma teoria moral que se constrói no escopo de uma comunicação aberta, isto é, propensa a acolher todos os sujeitos de fala e ação, atrai, portanto, para si, críticas, desacordos, defensores e adeptos. Neste capítulo, nas *trilhas da perspectiva habermasiana*, a presente pesquisa se propõe analisar alguns pontos em que um filósofo e uma filósofa criticam ou discordam da ética do Discurso. Percebe-se que tanto Ernest Tugendhat quanto Seyla Benhabib são defensores da universalidade moral, no entanto, estão em desacordos sobre os pilares, nos quais se estruturam a teoria moral habermasiana.

Aqui, diante destes desacordos, há a necessidade de esclarecer e reafirmar de forma genérica, os princípios que estruturam e dão forma a ética do Discurso. No entanto, não fechar às possibilidades que ela mesma abre para a compreensão e aplicação de princípios morais que salvaguardam a dignidade da pessoa humana. Principalmente no escopo de uma orientação moral pós-convencional, intersubjetiva e universal. De antemão, recorda-se que a ética do Discurso se baseia em duas suposições necessárias ao êxito da argumentação. Primeiro, as pretensões de validade normativas têm caráter cognitivo e podem ser vistas como pretensões de verdade. Segundo, a fundamentação das normas e imperativos morais requerem o efetivo exercício de um discurso real, pragmático, isto é, um discurso que seja dialógico, intersubjetivo e nunca monológico (Habermas, 2014, p. 57).

Há, portanto, quem discorde desta perspectiva. É o caso do filósofo E. Tugendhat. Segundo Habermas,

Tugendhat, por um lado, não abre mão da intuição que enunciámos sobre a forma do princípio da universalização: uma norma só é considerada justificada, se for “igualmente boa” para cada um dos afectados. E saber se tal acontece é o que os próprios afectados têm de estabelecer no âmbito de um discurso real. Por outro lado, Tugendhat rejeita a suposição (a) e recusa uma interpretação no quadro da ética do discurso da suposição (*Ibid*).

Como dito anteriormente, Tugendhat está de acordo com Habermas a respeito da universalização de princípios morais. No entanto discorda, quanto a suposição ou a forma como se dá a justificação da norma moral. Discorda que “o igualmente bom para todos” seja atingido por meios cognitivos, pragmáticos e discursivos. No processo da formação da vontade comum, desconsiderar os aspectos racionais, necessários para a distinção daquelas normas que estão validas e vigentes socialmente.

Ao criticar “o acordo racionalmente motivado” acaba se defrontando não com a fundamentação ou justificação das normas, mas com a participação no poder dos agentes envolvidos, atento muito mais em quem teria mais poder de decidir sobre o que seria permitido ou não entre os afetados. Essa postura, na concepção de Habermas, “é incompatível com a tentativa de fazer jus àquela intuição fundadora de que no “sim” e no “não relativamente a normas e imperativos expressa-se mais do que o puro arbítrio de quem se sujeita ou se opõe a uma pretensão imperativista de poder” (Habermas, 2014, p. 63). Em outras palavras, Tugendhat ao assimilar pretensões de validade com pretensões de poder acaba por suprimir a base sólida e possível de se distinguir normas justificáveis e das não justificáveis. O que deveria ser uma oportunidade de fortalecer o aspecto intersubjetivo da justificação das normas morais, acaba por se transformar num processo comunicativo contingente e livre das referências à validade.

No fundo, se percebe, por um lado, que Tugendhat, reinterpreta os empiristas²⁰ a respeito da convicção dos fenômenos morais e, por outro, equivocadamente, assimila validade normativa com poder imperativista, isto é, evocar as relações de poder, para fragilizar a equidade dos agentes afetados. Assim, acaba por desconsiderar a importância do caráter cognitivo que se emprega no processo da validade normativa, para se fiar no caráter volitivo. Mas, mesmo assim, insiste na necessidade de justificação das normas. Se percebe, portanto, um déficit de fundamentação causado por essas intenções antagônicas, na forma de conceber a validade normativa. Em outras palavras,

Tugendhat parte da questão semântica de como deve ser entendido o predicado “igualmente bom para cada qual”; por isso, tem de fundamentar por que razão podem ser consideradas justificadas as normas que merecem precisamente este predicado. Afinal, “justiça” começa por significar apenas que os afectados tem bons motivos para se decidir por um modo de agir comum; e qualquer imagem religiosa ou metafísica do mundo serve como recurso a “bons motivos”. Porque havíamos de designar por “bons” apenas aqueles motivos que podem ser

²⁰ “Mas embora a razão, quando plenamente desenvolvida e cultivada, seja suficiente para nos fazer reconhecer a tendência útil ou nociva de atributos e ações, ela sozinha não basta para originar qualquer censura ou aprovação moral. A utilidade é apenas a tendências para atinge um certo fim, e, se esse fim nos fosse de todo indiferente, a mesma indiferença seria experimentada em relação aos meios. É preciso aqui que um sentimento venha a se manifestar, para que se estabeleça a preferência pelas tendências úteis diante das nocivas”. (Hume, 1995, p. 175). Olhando nesta perspectiva, o empirismo humeniano, fundamenta e justifica a moralidade nos sentimentos e no comportamento factual humano e não na própria racionalidade.

subordinados ao predicado “igualmente bom para todos”? Em termo de estratégia argumentativa, esta questão tem uma importância semelhante à do nosso problema, que ainda não abordamos, de saber por que razão o princípio da universalização deveria ser aceite como regra argumentativa (Habermas, 2014, p. 64).

Talvez, não exista outra forma de justificar o predicativo “igualmente bom para todos”, a não ser através de um processo argumentativo fundamentado numa racionalidade reflexiva e explicativa. Assim, além dos agentes fortalecerem as relações de reconhecimento intersubjetivos, também desmistificam o aparentemente “bom”, que se apresenta na corriqueira compreensão de mundo em que estão inseridos. De certo, não se trata apenas de uma questão semântica, mas de uma argumentação que evoca princípios normativos precisos de fundamentação e transcendentem à superficialidade aparente.

Importante ressaltar que,

Tugendhat remete para a situação nossa conhecida em que as imagens religiosas e metafísicas do mundo perderam a sua força de convicção, e competem umas com as outras como crenças enraizadas, mas agora subjetivadas, já não garantindo, em todo o caso, quaisquer doutrinas de fé coletivamente vinculativas (*Ibid*).

De fato, Tugendhat faz uma crítica a fundamentação dos princípios morais, antes justificados dogmaticamente pelas vias da religião e da metafísica, meios convencionais que orientavam a consciência e o agir das pessoas de forma generalizada. Com o advento da modernidade e a centralização nas subjetividades, esses meios perderam sua força, e o ser humano começou a centrar-se e justificar suas ações na própria racionalidade. Isso, possibilitou passar do nível de crença pré-moral, isto é, importar saber se a aprovação de uma norma é do interesse de A ou de B e assim sucessivamente. No fundo se trata de uma proposta baseada numa justificação empírica, através do qual o processo comunicativo se dá pela interação mútua, um acordo baseado em modos de agir comum, prevalecendo ainda a crença pré-moral.

Segundo Habermas, evidentemente, não se pode descartar a existência de outros pontos de vistas formais que possa se encontrar no mesmo nível de abstração de uma norma validada empiricamente, a ponto de oferecer, uma oportunidade que unifique os afetados equitativamente. Ainda, os pontos de vista mais formais, superiores, é preferível em relação aqueles baseados nas experiências empíricas para universalizar-se. Portanto, “para fundamentar a superioridade de um modo reflexivo de justificação e as concepções pós-tradicionais de direito e moral desenvolvidas nesse plano, é necessária uma teoria normativa” (*Ibid*, p.65).

Da maneira como Tugendhat expressa seu argumento filosófico, tanto ele se distancia do modo de pensar habermasiano, quanto evidencia um déficit de fundamentação²¹, que só pode ser superado com o rompimento de uma explicação semântica. Importa aqui, focar no que realmente se quer dizer com o predicado, “igualmente bom para todos”, a partir de uma orientação pelas vias da regra argumentativa exercida nos discursos práticos. Esta regra é o Princípio de Universalização, já explanado anteriormente, e que traz subjacente a ideia de imparcialidade nos arranjos das estruturas argumentativa dos agentes de fala.

Esse “igualmente bom para todos”, ainda interessa a esta pesquisa, no que se refere as questões morais intersubjetivas, porque é um elemento importante no processo de reconhecimento do respeito mútuo e das interações entre os sujeitos. Questão refletida tanto por Tugendhat quanto por Seyla Benhabib no âmbito da crítica à ética discursiva. Em contrapartida Habermas recorda a posição de Tugendhat e esclarece o seguinte:

Se partirmos, com Tugendhat, do princípio de que todos têm um interesse em se respeitarem a si próprios e em serem respeitados enquanto pessoas por outrem, pode explicar-se por que é que as normas morais só são boas para mim, quando são boas para todos. É que o respeito próprio exige um respeito mútuo, porque só posso afirmar-me, se for valorizado por outros tais, que se comportam de forma a poderem merecer respeito, por seu lado, e a poderem também ser valorizados por mim. O resultado da reflexão de Tugendhat é uma moral do respeito mútuo que parece ir dar ao conhecido princípio universalista de igual respeito por todos. Mas as premissas dessa abordagem contradizem essa mesma intuição (Habermas, 2014, p. 188).

Aparentemente, Tugendhat apresenta um argumento sobre o respeito mútuo dentro de um parâmetro metodológico em que os afetados se reconhecem na dinâmica da alteridade. Entretanto, parte de princípios que contradizerem entre si, quando atrela o respeito ao outro apenas quando o outro também retribui com respeito, assumindo uma postura meramente instrumental. No entanto, o respeito ao outro não deve condicionar-se a questão da satisfação do respeito próprio. Visto que, se pretender que as relações de respeito mútuo sejam resultado do reconhecimento exclusivamente simétrico, isto é, respeitar o outro simplesmente pelo que ele é sem esperar algo em troca.

Dessa forma, o que se procura é a satisfação do entendimento de que as pessoas agem e interagem uma com as outras mais pelo princípio da autonomia que por relações instrumentais. A maneira como Tugendhat trata o respeito, coloca em evidência o egocentrismo presente em cada

²¹ Essa problemática foi citada anteriormente na explanação do “Trilema de Munchhausen”, através do qual é possível perceber que a fundamentação semântica se orienta pelas relações dedutivas entre as proposições, apoiadas unicamente no conceito de dedução lógica. Entretanto, esse tipo de fundamentação performativa é demasiadamente seletivo para contemplar as relações pragmáticas entre os atos de fala (princípios da indução) e o princípio de universalização (dedutivo), mas introduzido aqui, como regra argumentativa para superar o abismo lógico das relações não dedutivas, isto é, aquelas questões pragmáticas possíveis de serem validadas discursivamente através das regras da argumentação, mas com conteúdo ético (Habermas, 2014, p. 70).

pessoa. Se percebe que o exercício do respeito se baseia num reconhecimento recíproco, incompleto e autocentrado. O que naturalmente precisa é respeitar o outro por ser quem és, com fim em si mesmo. Na perspectiva de Habermas, “Só no sentido da reciprocidade completa é que o respeito mútuo constitui um pressuposto pragmaticamente necessário para que os participantes de uma interação se atribuam direitos e deveres” (Habermas, 2014, p. 188).

Por outro lado, se percebe que existe outras maneiras de entender a ideia de respeito. Nem sempre ele está associado a compreensão de moralidade. Se emprega o termo respeito num ato de admiração por alguém, seja por se destacar pelas suas qualidades morais, habilidades profissionais, ou até mesmo por uma admiração de amizade. Mas,

Contrariamente a esta situação, o respeito por uma pessoa enquanto pessoa não tolera nenhuma gradação; respeitamos uma pessoa enquanto tal, e não por estes ou aqueles traços. Respeitamos uma pessoa enquanto tal pela sua capacidade de agir de forma autónoma, isto é, de orientar a sua ação por pretensão de validade normativas; passamos a respeitá-la unicamente por aquela realização ou propriedade que faz dela uma pessoa. E esta capacidade constitutiva ninguém a pode possuir em maior ou menor grau; ela caracteriza antes as pessoas em geral (*Ibid*, p. 189).

Uma pessoa vista e respeitada, nesta perspectiva, pertence a sua comunidade social, independente de um respeito próprio. Isto é, apenas quando ela se respeita, como defende Tugendhat, ao entender que o sujeito deve ser respeitado por outrem a partir daquele valor que ele mesmo atribui a sua vida como um todo. Entretanto, na concepção de Habermas, a dignidade de uma pessoa, inserida no âmbito social, não deve partir do princípio de um respeito próprio, pois dependeria de uma estrutura de personalidade demasiadamente vulnerável, que, por sinal, só se consolida nas relações de reconhecimento recíproco completo.

E mesmo que Tugendhat entenda que o *próprio*, no que se refere ao amor pessoal, deve ser pensado a partir de um processo de socialização, formado, na perspectiva dessas relações de reconhecimento mútuo, ainda assim, acaba por trair o “dever ser moral”. Isto é, deixar a mercê das realidades externas o processo de internalização das normas. Se assim procede, não segue o proposto de uma moral pós-convencional que se baseia nos aspectos cognitivos, para a formação da consciência ou do dever moral, em perspectiva universal, visto que,

em sociedades modernas, as normas morais tem de se desprender dos conteúdos concretos das orientações de vida éticas, que surgem agora no plural; encontram a sua única base numa identidade social que se tornou abstracta e que só se define pelo estatuto da pertença a uma comunidade, e já não a esta ou aquela comunidade particular. Com base nisto explicam-se as duas características proeminentes de uma moral secularizada que saiu do contexto de um ethos comum a toda uma sociedade. Uma moral que já só se pode apoiar no conteúdo normativo de condições gerais para a convivência numa sociedade em geral [...] tem de ser universalista e igualitária no que diz respeito à validade e ao âmbito de aplicação das suas normas (*Ibid*, pp.191-192).

Considerando o exposto e confrontando com a forma como Tugendhat concebe a universalização do princípio moral, que é a partir da interação entre os indivíduos, se percebe que ele continua preso ao método empírico e a algumas estruturas da moral convencional. Aquelas vivenciadas pelas sociedades religiosas e metafísicas, também criticadas por ele, e atestadas que não correspondem mais aos anseios das sociedades modernas. Resta claro, que a proposta da ética do Discurso, no âmbito dessas sociedades, salvaguarda as estruturas gerais de reconhecimento mútuo intersubjetivo. Além de permitir a autoconsciência de todos como pessoas capazes de fala e ação, pertencente a uma comunidade. Esse pressuposto é originário na ação comunicativa e é assegurado nas pressuposições comunicativas, principalmente no que se refere as questões morais de cunho universal.

Sobre as críticas que Seyla Benhabib faz a ética discursiva, especificamente ao princípio de universalização, não se pretende refletir aqui metodologicamente cada argumento com um contra-argumento, mas esclarecer em linhas gerais o ponto de vista moral na perspectiva universalizante. No tocante o ponto, entre a vontade universal, formalizada a partir da consciência do sujeito, por um princípio dedutivo como, por exemplo, a regra de ouro “não faças a ninguém o que não queres que te façam” e o entendimento intersubjetivo das normas, se percebe uma limitação desse princípio em cumprir a intersubjetividade. Isso porque permanece vinculada a uma concepção egocêntrica de compreensão de mundo e do próprio sujeito. Para romper esse desentrosamento,

Somente uma argumentação realizada de forma intersubjetiva em que todos os potencialmente afectados poderiam participar torna, em simultâneo, possível e necessária uma generalização radical, a saber, um teste de universalizabilidade de modos de agir que impede o privilegiar tácito da visão das coisas sempre minha, e exige a coordenação de todas as perspectivas interpretativas que, especialmente em sociedades modernas, divergem de um modo pluralista e trazem a marca do individualismo. Sob as pressuposições comunicativas de um discurso inclusivo e isento de coacção entre parceiros livres e em pé de igualdade, o princípio da universalização exige que cada um dos intervenientes adopte a perspectiva de todos os outros; concomitantemente, cada um dos afectados continua a ter a possibilidade de verificar se ele, com base numa crítica recíproca da adequação de perspectivas interpretativas e interpretações das necessidades, pode, da sua própria perspectiva, querer uma norma controversa como lei geral (Habermas, 2014, pp. 196-197).

Nesta perspectiva, resta claro que a argumentação passa ser o principal mecanismo capaz de romper com o egocentrismo. Pois ela favorece o exercício da intersubjetividade e do reconhecimento entre os sujeitos. Assim, podem expressar suas visões de mundo obter uma decisão compartilhada daquelas normas morais que melhor satisfaçam as necessidades dos afectados. Neste sentido, a universalização da vontade moral acontece num contexto de autonomia,

respeito e oportunidades iguais entre todos os envolvidos. Enquanto isso, os participantes também podem recorrer a reversibilidade interpretativa para tornar possível as pressuposições gerais da prática argumentativa. Isso, naturalmente favorece o princípio de universalização enquanto norma básica, na perspectiva de atender, a vontade ou as necessidades de todos.

Em circunstâncias contextuais, também se reinseri as interpretações sobre as “situações ideais de fala”, entendendo que as idealizações no contexto pragmático para o entendimento mútuo, apenas pode apresentar arbitrariedade se for compreendida a partir de uma visão reducionista da linguagem. Mas ao assumir uma atitude performativa entre falantes e ouvintes e utilizar expressões linguísticas, através de discurso racionalmente motivado, a intenção é convencer outrem pelo melhor argumento. Para tanto, o locutor sabe intuitivamente que esta pretensa argumentação não pode violar as regras de uma argumentação performativa, e precisa alcançar um nível de idealização, que encontre assentimento dos participantes, exatamente por transcender os interesses pessoais e delinear uma proposta universal.

No entanto, no que se refere as críticas aos Discursos práticos, importante lembrar que nem sempre se obtém única resposta correta para todas as situações futuras. Visto que, “Devido ao teor ideal das pressuposições centrais da argumentação em geral, nunca podemos ter a certeza de que os enunciados que, no estado actual do debate temos por verdadeiros e corretos, se enquadram no conjunto de enunciados que resistirão a toda crítica futura” (Habermas, 2014, p. 205). Não se pode perder de vista que as sociedades modernas são plurais, diversas, dinâmicas e marcadas por constantes transformações e inovações.

O Discurso prático, neste sentido, será o espaço de diálogo e análise constante das argumentações que tenham como pretensão validar normas morais com caráter universal e sirvam às sociedades afetadas. Portanto, não se trata de um elemento na ética discursiva desconexo com o propósito do princípio de Universalização, com o compromisso de oportunizar aos participantes a vivência da intersubjetividade e a escolha de princípios que satisfaçam aos interesses coletivos. Neste espaço, se entende que,

a validade do dever-ser tem o sentido intersubjectivo de que uma expectativa de comportamento não tem consequências desejáveis para destinatários particulares, mas é igualmente boa “para todos”: a referência ao bem e ao mal não está categorialmente amputada, mas, por generalização, a norma é qualificada como uma regulação *igualmente boa para todos* (Ibid, p. 210).

No contexto em questão, a validade de uma norma faz sentido moral para uma pessoa, quando ela passa a ter um olhar legislador, democrático e deliberativo sobre si mesma. Isto é, ela analisa a prática decorrida na comunidade de comunicação, sob a orientação hipotética da universalidade. Ela percebe que a participação dos envolvidos se deu através de um

empreendimento cooperativo, onde houve um envolvimento “numa perspectiva intersubjectivamente alargada, a partir da qual se pode examinar se uma norma controversa pode ser considerada possível de universalização da perspectiva de todos os intervenientes” (Habermas, 2014, p. 301). Assim, a pragmática normativa, exercida através do processo interativo cooperativo de comum acordo, supera a aplicação monológica e egocêntrica da lei moral pela argumentação, via teste de generalização.

Por outro lado, as normas não são validadas ou acordadas apenas por um processo desprezioso das interações entre os sujeitos, como pensa Benhabib. A ação comunicativa é um elemento fundamental neste processo de entendimento, pois

a revalidação discursiva de pretensão de verdade tem um significado diferente do que a de pretensões de validade morais: num caso, o acordo discursivamente alcançado significa que as condições de verdade interpretadas como condições de afirmabilidade de uma frase assertória estão preenchidas; no outro caso, o acordo discursivamente alcançado fundamenta a dignidade de reconhecimento de uma norma e, com isso, contribui ele próprio para o preenchimento das suas condições de vigência (*Ibid*, p. 309).

De certo, o acordo precisa ser formulado discursivamente, pois tem a intenção de expressar reflexivamente a dignidade, o reconhecimento e a clareza das normas morais que vão reger os afetados. Se reconhece aqui, portanto, que o acordo sobre normas morais não pode ser confundido com outros acordos triviais das vivências ordinárias compartilhadas no mundo da vida. Dado que, “são as estruturas e os procedimentos de um processo argumentativo que se encontra ao serviço, simultaneamente, da produção e descoberta de normas de uma convivência regulada de forma correta” (*Ibid*).

Portanto, nas sociedades modernas, apesar de as normas morais estarem presentes no mundo social, não é algo que deve se dá naturalmente, conforme as vivências e as interações dos sujeitos. Pelo contrário, elas precisam ser produzidas argumentativamente através de acordo racionalmente motivado. Visto que se trata de normas para um contexto marcado pela pluralidade, diversidade e complexidade, exigindo, portanto, um entendimento mútuo intersubjetivo, para a partir de então, contemplar os interesses de todos os sujeitos envolvidos.

É obvio que a ética do Discurso continua justificando o conteúdo moral, também fundamentada no respeito e na responsabilidade solidária por todos os sujeitos. Entretanto faz isso de um modo diferente, isto é, através da reconstrução racional daqueles conteúdos morais abalados na base da tradição religiosa. Aqui, o princípio do discurso é empregado para proporcionar aos membros de qualquer comunidade moral, condições necessárias para a transição a complexa visão de mundo, pluralizada das sociedades modernas. Assim, contribuir para a formação de consciência dos diversos dilemas das normas morais, também presentes nas sociedades tradicionais. Contudo,

agora envolvidos em conflito de ação, preciso substancialmente de entendimento mútuo e acordo racionalmente motivado. Assim, Habermas,

Parte do princípio de que os intervenientes queiram resolver os seus conflitos não com recurso à violência ou a formação de compromissos, mas pelo entendimento mútuo. Assim, oferece-se, em primeiro lugar, a tentativa de entrar em deliberações e de desenvolver sobre uma base profana uma autocompreensão ética comum [...]. Os intervenientes aprendem que a certificação crítica das suas valorações fortes, comprovadas na prática, conduz a concepções concorrentes do bem (Habermas, 2014, p.310).

Primordialmente, os sujeitos dispõem de uma estrutura linguística comunicativa e um modo de vida compartilhado que lhes dão condições para o entendimento mútuo. Evidentemente, tais propriedades não são suficientes para transcender seus particularismos e atingir a universalidade igualitária. Mas o recurso da flexibilidade da ação comunicativa lhes proporciona deliberar sobre situações de conflito e construir, pela intersubjetividade, uma autocompreensão ética. Em outras palavras, eles passam a ver o mundo social e as situações éticas de outra forma. Passam a entender que, “nas pressuposições pragmáticas dos discursos ou das deliberações racionais, o conteúdo normativo das suposições realizadas na ação comunicativa está generalizado, abstraído e desentrosado” (*Ibid*, p. 312). Assim, a comunidade de comunicação, além de transcender os particularismos, também passa a incluir todos os sujeitos dotados de fala e de ação, principalmente quando eles oferecem contribuições valiosas para universalidade.

A finalidade aqui é propor a reconstrução do “bem transcendental”, de forma imparcial e imanente. Para tanto, recorre-se a estrutura correlacionada a prática deliberativa e a fundamentação teórico-moral da própria moralidade para alcançar tal objetivo. Aqui, é importante observar esses três pontos: *a) a validação de normas, que em discurso prático, pode contar com o assentimento de todos os concernidos; b) a introdução do princípio do Discurso de forma condicional, para através do Princípio de Universalização, “assegurar a sensibilidade hermenêutica para um leque suficientemente vasto de contributo. Para mais, a adoção de perspectiva alheia, generalizada e mútua” (Ibid, p. 314); c) a atenção de que a norma validada prove a sua utilidade prática e evite resultado contra intuitivo. Dessa forma, o decisivo em uma fundamentação ético-discursiva do ponto de vista moral está no conteúdo normativo delineado pelo jogo de linguagem epistêmico. Ciente que ao utilizar as regras de argumentação, transfere e seleciona as normas de ação para um âmbito deliberado cooperativamente em Discurso prático.*

Portanto, a proposta habermasiana de uma moral universal perpassa obrigatoriamente pelo exercício da linguagem, do respeito, do entendimento mútuo, da cooperação e do acordo racionalmente motivado. A interação intersubjetiva é elemento indispensável para a validação da norma moral. Neste sentido, se entende que não é algo que se dá fora do contexto discursivo, como

concebem Tugendhat e Benrabib. Pois, as sociedades modernas são marcadas pela complexidade, pluralidade e diversidade, exigindo dos sujeitos, mais do que uma simples interação imanente nos seus contextos de vida compartilhados. É preciso o uso de uma racionalidade comunicativa que lhes ofereçam condição de transcendência das suas particularidades e deixarem-se guiar imparcialmente por princípios normativos morais abstratos que contemple a universalidade.

Dito isso, se questiona: que tipo de sujeito (participantes de Discursos práticos) idealizado por Habermas é (são) esse (esses), capaz (capazes) de superar o individualismo e seus contextos particulares para viver uma socialização intersubjetiva capaz de deixar-se guiar por princípios morais universais ou uma solidariedade universal? Essa é uma questão proposta para se refletir na próxima fase da pesquisa. Pretende-se recorrer as teorias psicogênicas do desenvolvimento cognitivo comportamental para entender os processos de individuação e socialização dos sujeitos e sua aprendizagem evolutiva para atuação em uma moral pós-convencional. Nesta mesma perspectiva, entender que a ética do Discurso solidificada a partir das relações intersubjetivas pode encontrar um sentido normativo mais profundo no exercício da solidariedade universal.

4 A INTERSUBJETIVIDADE ENTRE A PÓS-CONVENCIONALIDADE MORAL E A SOLIDARIEDADE UNIVERSAL

4.1 Individuação e socialização: aspectos da subjetividade para a intersubjetividade.

Esta última parte da pesquisa pretende, inicialmente, delinear a concepção habermasiana de subjetividade e intersubjetividade dentro dos conceitos de individuação e socialização. Na perspectiva da ação comunicativa, a linguagem tanto individualiza quanto socializa as pessoas, isto é, a identidade do indivíduo é formada no próprio processo de socialização através da mediação linguística. Essa forma de entender onto-filogeneticamente o ser humano e sua individualidade a partir do processo de socialização, rompe com a compreensão monológica e meramente ontológica da filosofia do sujeito.

Intersubjetivamente os sujeitos entendem que eles coexistem e compartilham mutuamente suas existências em espaços comuns, através dos quais, todos são reconhecidos dentro de sua autonomia e racionalidade e ao mesmo tempo são projetados para o mundo da socialização e da corresponsabilidade. Assim, a autoconsciência ou a consciência reflexiva performativa, ao utilizar a mediação simbólica, reconhecem no outro a si próprio e passam a estabelecer relações intersubjetivas abrangentes e comprometidas com o agir responsável coletivo.

De certo, a pessoa humana é essencialmente marcada por caracteres que lhes são próprios e lhe dignifica como sujeito único, intransponível e insubstituível. Mas, por outro lado, também é um ser de linguagem, ações e relações, que existe indispensavelmente com o outro. É nesta relação de alteridade e de existências compartilhadas socialmente, que os sujeitos procuram o entendimento mútuo sobre o mundo da vida e tudo aquilo que lhes cercam e são de interesse comum.

Esse entendimento na teoria da ação comunicativa tem dupla finalidade, tanto ele individualiza quanto ele socializa o sujeito. É uma dinâmica que contempla a pessoa tanto ontogeneticamente quanto filogeneticamente, isto é, enquanto ela se põe no exercício da intersubjetividade, automaticamente se socializa e ao socializar se individualiza. Em outras palavras, a individualidade²² da pessoa é formada no âmbito da sociabilidade. Neste sentido, entende-se que,

²² É importante frisar que para Habermas, o “significado da expressão ‘individualidade’ se refere à compreensão de um sujeito capaz de falar e agir. Alguém que se apresenta e, se for necessário, justifica-se como sendo uma pessoa distinta e insubstituível diante dos outros participantes do diálogo (Bannell, 2013, p. 86).

A identidade de indivíduos socializados forma-se simultaneamente no meio do entendimento linguístico com outros e no meio do entendimento intra-subjetivo-histórico-vital consigo mesmo. A individualidade forma-se em condições de reconhecimento intersubjetivo e de auto-entendimento mediado intersubjetivamente (Habermas, 1990, pp. 186-187).

Dessa forma, a concepção de sujeito para Habermas se configura no escopo da própria teoria do agir comunicativo. Isto é, diferentemente das posições tradicionais da filosofia do sujeito, muito defendida na Modernidade, principalmente a partir do pensamento filosófico de René Descartes. Aqui, Habermas entende que a identidade do sujeito é formada, de forma simbiótica, ou seja, entre o entendimento linguístico, mediado pelas relações intersubjetivas e do auto-entendimento, a partir da relação que a pessoa estabelece consigo mesmo, para posteriormente gerar conexão com os outros.

A compreensão de sujeito, de indivíduo ou de individualidade, no contexto da modernidade, é definida, principalmente no âmbito da moralidade, a partir do seu caráter monológico. Ontologicamente, o indivíduo é unicidade, de natureza pessoal e intransferível, dono de seu próprio projeto, decisões e ações. É um sujeito que tem uma infinidade de determinações na sua própria singularidade e existe de forma particular, irrepitível e irredutível ou igual a outros sujeitos²³. Em outras palavras, nesta perspectiva conceitual, inclui-se também a pessoa humana,

O significado principal da expressão “individualidade” não deve ser buscado no elemento atomizado ou indivisível, mas na singularidade ou especialidade de um singular numérico. Neste sentido, nós caracterizamos como “individual” qualquer objeto escolhido entre a multidão de todos os objetos possíveis, podendo ser reconhecido enquanto tal, isto é, identificado (*Ibid*, pp. 187-188).

Nesta perspectiva, as reflexões metafísicas, desde Aristóteles, encarregaram-se de explicar ontologicamente o ser humano na sua individualidade desde as definições de substâncias, matéria, forma às *mônadas*²⁴ leibniziana ou as totalidades individuais hegeliana. No fundo, individualidade e subjetividade dizem respeito ao aspecto *ôntico* da concretude do ser humano no mais profundo de sua natureza particular.

Essa compreensão formou a base da filosofia da consciência e ou da filosofia do sujeito, fachada tão unicamente no próprio indivíduo. Contrariando essa concepção, I. Kant apresentou perspectivas ao abrir novos caminhos e entendimento em torno da consciência humana. Ele passou a conceber a individualidade a partir da transcendentalidade, isto é, o *self* (eu) passou a ser entendido como aquele que cria mundos, conhece e age autonomamente. Entendido aqui, naquele

²³ Para entender a historicidade conceitual do indivíduo ou da individualidade do sujeito foi pertinente a pesquisa dos verbetes “individuação”, “individualismo” e “indivíduo” (ABBAGNANO, pp.553-556, 2007).

²⁴ Unidade simples e indivisível que forma a substância ou os elementos compostos (LEIBNIZ, 1974).

foco projetado para a exterioridade. A partir de então, passou a entender o sujeito como aquele que está em saída, aquele que começa a operar de forma dinâmica e auto-consciente. Essa concepção, faz Habermas compreender que,

Fichte foi quem agudizou os conceitos kantianos relacionados com o problema da individualidade, ao colocar as realizações transcendentais do Eu cognoscente e do Eu prático – a constituição do mundo e a auto-determinação – sobre o denominador comum da auto-atividade ao radicalizá-las como o ato originário da auto-colocação (Habermas, 1990, p. 193).

Fichte ao aprofundar essa problemática kantiana especificamente no que se refere a individualidade, a transcendentalidade e a praticidade do *self*, não conseguiu, no entanto, sistematizar a dinâmica da interatividade. Apenas concentrou sua reflexão em torno da interpretação ontológica da identidade do eu. E em torno de questões motivadoras, como: Quem sou eu? Qual é a razão de eu existir? Que tipo de indivíduo sou? São questões que refletem a auto-determinação do indivíduo ou a tomada de consciência de sua existência, para a partir de então entender a sua auto-atividade ou sua auto-colocação no mundo. A intenção é, portanto, “demonstrar que o Eu somente pode colocar-se a si mesmo como um Eu individual; [...] para que a consciência da individualidade pertence *a priori* à minha auto-consciência como Eu” (Fichte *apud* Habermas, 1990, p. 193). Entretanto, essa relação só pode ser esclarecida diante da expectativa que os outros sujeitos depositam em mim e das exigências que faço a mim mesmo enquanto expresso quem sou. Essa relação de expectativa e exigência só pode ser preenchida pela livre vontade ou pela liberdade em que posso me encontrar diante do outro. Para Fichte,

Esta relação intersubjetiva entre inteligências, que se defrontam e se respeitam mutuamente como seres livres, exige precisamente o tipo de limitação e de auto-limitação que transforma cada um dos dois Eus em indivíduos; pois, através da relação recíproca surge “uma esfera da liberdade, partilhada por vários seres”. [...] Com isso se mostra “que o ser racional não pode colocar-se como um ser dotado de auto-consciência, sem colocar-se como indivíduo, isto é, como um entre vários seres racionais, os quais ele aceita fora dele (*Ibid*, p. 94).

Desse processo intersubjetivo, resulta o entendimento de que os sujeitos coexistem e compartilham seus *selves* num estado de liberdade e racionalidade, princípios que os fazem se respeitarem mutuamente e reconhecerem suas existências. Essa interpretação faz o filósofo ir além e, abrir mais um caminho novo propício de conexão entre a individualidade e a intersubjetividade. Mas, por outro lado, Habermas percebe que ele não insere a linguagem como elemento básico mediador e interativo na relação indivíduo-socialização. Essa inserção se deu por G.H. Mead ao propor uma transmutação da filosofia da consciência de um *Me* para um Eu em interação com o outro sob o signo da linguagem.

Neste aspecto, a filosofia de Mead influenciou demasiadamente o pensamento habermasiano, sobretudo sua concepção de individualidade e socialização. A abordagem meadiana é relevante para esta pesquisa porque contribui com a formação do conceito que Habermas intui sobre subjetividade e intersubjetividade, principalmente para o contexto subjacente à ética do Discurso. Aqui a pessoa é inserida na dinâmica da intersubjetividade, através da mediação linguística. A partir de então, passa a formar sua individualidade na coletividade e vice-versa. Antes de desenvolver a concepção filosófica em Mead, Habermas cita brevemente W.v. Humboldt²⁵ (1767-1835), o qual ofereceu coordenadas à filosofia da linguagem meadiana. O objetivo foi ressaltar que o entendimento entre falantes e ouvintes não se centraliza na subjetividade, mas na própria linguagem. Isto é, o entendimento se realiza através do diálogo fundamentado na troca de ideias e sensações, na relação entre o ato de fala do Eu e a tomada de decisão do Outro. Em síntese o entendimento linguístico tanto individualiza quanto socializa os agentes numa relação pronominal entre um eu-tu, um tu-me e, distingue o eu-ele. No entanto, segundo Habermas, “Mead será o primeiro a tomar enfoque performativo da primeira pessoa em relação à segunda [...] como chave para a sua crítica ao modelo do espelho, isto é, à auto-relação do sujeito que se objetiva a si mesmo” (Habermas, 1990, p.197). A performatividade será, portanto, o princípio básico da relação entre o *self* e o *alter* e ao mesmo tempo o rompimento de uma auto-relação objetivante. Por outro lado, ainda introduz a intersubjetividade como um modelo reflexivo da autoconsciência que se projeta para o mundo da socialização.

Para tanto, traça um programa, inicialmente, a partir da filosofia da consciência onde, no artigo “*Sobre a definição do psíquico*” (1903), foca epistemologicamente na psicologia explorando o conceito de subjetividade e de autoconsciência. Posteriormente, escreveu outros artigos como “*Consciência social e a consciência de significados*” (1910) e a “*Identidade Social*” (1913), cujo objetivo foi romper com o círculo da reflexão auto-objetivante e possibilitar “passagem para o paradigma da interação mediada simbolicamente” (*Ibid*, p. 205). Apesar dos seus primeiros escritos se direcionarem mais a epistemologia da autoconsciência, o que interessa é a saída que ele propõe, para inserir este eu no mundo do outro e estabelecer novas compreensões de subjetividades a partir da linguagem. Para Habermas,

²⁵ O autor concebe a linguagem como originária de uma força espiritual presente no ser humano de onde emana todas suas atividades internas. Como uma atividade permanente de transformação de dados sensoriais em pensamentos expressivos, a linguagem forma a pessoa e a pessoa forma a sociedade numa dinâmica simultânea, entretanto, é um processo que não é criativo o tempo todo, mas transformador de experiências acumulativas das heranças dos antepassados. Portanto, a linguagem, apesar de ser um elemento constitutivo da individualidade, ela é um fato social que existe em função da coletividade, que tem a função formativa, criativa e transformadora tanto do sujeito quanto da sociedade (Humboldt, 1990, pp.9-47).

A guinada em direção a um modo de ver intersubjetivista, nos leva ao seguinte resultado, surpreendente no que respeita à ‘subjetividade’: a consciência que parece estar centrada no Eu não é imediata ou simplesmente interior. Ao contrário, a autoconsciência forma-se através da relação simbolicamente mediada que se tem com um parceiro de interação, num caminho que vem de fora para dentro. Nesta medida a autoconsciência possui um núcleo intersubjetivo; sua posição excêntrica testemunha a dependência contínua da subjetividade face à linguagem, que é o meio através do qual, alguém se reconhece no outro de modo não-objetivador (Habermas, 1990, p.212).

A intersubjetividade traz à autoconsciência a mediação simbólica e a superação da centralização do Eu. A sua formação vai se dando através das interações com outros sujeitos que o Eu encontra no percurso da vida. A partir de então tem-se uma nova compreensão de formação da autoconsciência e da subjetividade graças ao uso contínuo da linguagem e da reflexão que o sujeito faz sobre si mesmo inspirado na relação com o outro. Assim, ele não mais se vê puramente como objeto que se auto reflete, ou mesmo quando se auto reflete o faz a partir da relação com o outro. Dessa forma, para Habermas, “Essa ideia de reconhecer-se-no-outro serve de fio condutor para a explicação de Mead, segundo a qual, a forma elementar da auto-referência torna-se possível através da interpretação de um outro participante da interação. (*Ibid*, pp.209-210).

O ambiente social é de grande valia para a formação das subjetividades, pois intersubjetivamente, os sujeitos se desenvolvem, formam sua identidade e se percebem capazes de agir responsabilmente. Ao internalizar as normas, que de alguma forma, exercem um controle social, percebem que elas são evidenciadas pelas interações e mediadas pela linguagem, condições que lhes vão capacitando, cada vez mais, para serem agentes dotados de autonomia e comprometidos com a realidade que os cercam. Assim, os indivíduos se projetam para uma sociedade mais abrangente, alargada, ao se fiar que existem grupos de indivíduos organizados que também aderem a apelos prospectivos. Habermas entende que,

O apelo ao mundo dos pósteros já é conhecido desde Rousseau, o qual imagina que seu processo de auto-entendimento se encontra sob idênticas condições de comunicação de um discurso universal, dirigido contrafaticamente ao futuro. Sob as condições de um “universal discourse” devem ser produzidas também as decisões morais, que nas sociedades modernas sobrecarregam cada vez mais a consciência moral meramente convencional. A passagem para uma moral pós-convencional torna-se inevitável (*Ibid*, p. 218).

A ética do Discurso, de alguma forma, é uma teoria moral que vislumbra também as gerações futuras. É uma ética póstera que utiliza dos mecanismos da ação comunicativa, da racionalidade, das problemáticas morais ou dos conflitos do mundo da vida atual para promover, por meio dos discursos, interação, entendimento mútuo e transcendências temporais. Ações que visam a validação de normas que venham a beneficiar os seres humanos em escala global, também, para um tempo futuro. Em outras palavras, Habermas entende que uma das finalidades dos

discursos práticos é construir “um mundo ideal, não de coisas reais, mas do método apropriado. A pretensão chega até a ponto de exigir que todas as condições do comportamento e todos valores, envolvidos no conflito, sejam levados em conta” (Habermas, 1990, p. 218). Neste contexto, os indivíduos necessitam fazer uma abstração, transcender a convencionalidade e perceber sua individualização social nas *condições antecipadas de reconhecimento recíprocos*.

No entendimento de Habermas, Mead projetou a teoria moral para uma dimensão mais abrangente, principalmente quando tratou da auto-realização pelas vias da comunicação, semelhante às interpretações sobre a autodeterminação feita pelas teorias morais tradicionais. No contexto da socialização, é preciso perceber o desenvolvimento da individuação tanto pela diferenciação das identidades singulares quanto pelo crescimento da autonomia pessoal. Assim, a socialização não tem a finalidade de aniquilar a individualidade dos sujeitos, mas emancipá-los e auto realizá-los. Nesta perspectiva,

No agir comunicativo as suposições de autodeterminação e de auto-realização mantêm um sentido rigorosamente intersubjetivo: quem julga e age moralmente tem de poder esperar o assentimento de uma comunidade de comunicação ilimitada e quem se realiza numa história de vida assumida responsabilmente tem de poder esperar o reconhecimento dessa mesma comunidade. De acordo com isso, a minha identidade própria, ou seja, minha autocompreensão como um ser individuado que age autonomamente, só pode estabilizar-se se eu for reconhecido como pessoa e como esta pessoa (*Ibid*, p. 226).

Por outro lado, há sempre uma relação de interdependência entre a individuação e a socialização, principalmente no que se refere às ações e aos julgamentos éticos e morais. As relações de reconhecimento e assentimento estão sempre em evidências e nunca se dão de forma linear, mas sempre dentro de contextos confusos, complexos e contraditórios, que precisam ser diferenciados no próprio processo da ação comunicativa. Dessa forma, não basta estar diante do outro para que ele reconheça a individualidade de seus pares, faz-se necessário atos de fala, entendimento mútuo e assentimentos naqueles aspectos normativos que dizem respeito ao mundo da vida e a auto-realização dos sujeitos. Entretanto,

Para se falar, descritivamente, da individuação crescente dos sujeitos socializados não se pode interpretá-los simplesmente no sentido do alargamento de espaços de opção para decisões presumivelmente racionais com relação a fins. Tal interpretação reduziria o efeito de individualização da modernização social à ligadura por possibilidades de escolhas ampliadas (*Ibid*, p.228).

Na esfera social, os sistemas esperam que os sujeitos se realizem dentro das funções específicas que eles escolhem. Mas os *espaços alargados*²⁶ são muito exigentes e complexos, de

²⁶ Os *espaços alargados* são entendidos como os diversos espaços sociais que o sujeito é impelido a escolher para se inserir, realizar suas ações e fazer parte da sociedade. Seja escolas, igrejas, profissões, faculdades, grupos culturais, clubes, academias, etc.

maneira tal, que cada sujeito de ação é impelido a fazer escolhas e se planejar constantemente. Ele precisa aprender o tempo todo a olhar para si e se ver como um centro de ação que precisa ser incluído nos múltiplos espaços. Assim, vai se construindo a imagem da inclusão social na lógica teórica sistêmica, isto é, o sujeito que aparentemente é isolado e solto se descobre em múltiplos papéis, desenvolvendo múltiplas funções e confrontando-se com múltiplas escolhas cotidianamente. No fundo, precisa tomar decisões sob a lógica do sistema que ele não consegue dispor ou controlar, mas do qual é membro e co-participante. Para tanto,

precisa ajustar-se a meios de direção, tais como o dinheiro e o poder administrativo. Estes exercem um controle do comportamento que individualiza, de um lado, por se adequar à escolha do indivíduo singular, dirigido através de preferências; de outro lado, o controle do comportamento também *standardiza* porque só permite possibilidades de escolha numa dimensão dada anteriormente (Habermas, 1990, p.230).

Nessa perspectiva, a inclusão social na lógica da teoria dos sistemas é controlada por duas forças indispensáveis para o exercício do desenvolvimento, tanto dos indivíduos quanto da própria sociedade: o dinheiro e o poder administrativo. Por outro, esse crescimento não significa autonomia ou mudança no controle social, pois é um caminho que dissolve os mundos vitais tradicionais, até então, responsável pela integração social, o qual se realizava pelos valores, normas e entendimento mútuo. No entendimento de Habermas,

A estrutura de decisão, exigida pelos subsistemas, comandados por meios [*dinheiro e poder*], equivoca-se a partir do momento em que invade núcleos privados e públicos do mundo da vida. As realizações próprias impostas aos sujeitos *diferem* da escolha racional comandada por preferências próprias; aqui é preciso realizar uma espécie de auto-reflexão moral e existencial, a qual não é possível sem que alguém assuma as perspectivas dos outros. Somente assim é possível produzir-se um novo tipo de ligação social entre os sujeitos individualizados (*Ibid*, p.233).

Prospectivamente, a realização e a autonomia dos sujeitos tendem a perpassar também pelo campo da reflexão moral e existencial, mas compartilhada intersubjetivamente. O intuito é reconstruir um novo modo de inclusão e integração social. Neste sentido, recai sobre os agentes dotados de linguagem e racionalidade gerarem um estilo de vida integrado socialmente e que expressa a corresponsabilidade e solidariedade por todos. Que priorize o reconhecimento e a reciprocidade com outros sujeitos também capazes de agir de forma autônoma e responsável pela sua vida e a vida em sociedade.

A partir da concepção de Habermas e Mead o processo de individualização e a socialização dos sujeitos é um movimento ambíguo e não deve ser entendido apenas sob uma ótica. Para ter essa clareza, é importante fundamentar-se na racionalização do mundo da vida para compreender

a dinâmica da individuação dos agentes que se socializam. Para tanto, faz-se necessário explorar o núcleo intersubjetivo do eu aberto às estruturas da ação comunicativa que se forma no próprio processo de interação social sob o signo da pós-convencionalidade²⁷.

Entende-se, portanto, que a subjetividade ou individuação dos agentes, na lógica da ética habermasiana é compreendida no escopo da interação social ou da socialização. No entanto, não há anulação do sujeito enquanto ele se insere na dinâmica dessa socialização. Ao contrário, ele se forma, se difere, auto-realiza, firma sua identidade e reconhece o outro através das relações intersubjetivas. Com este outro, também sujeito de ação, tem a intenção de criar um modo de vida mais integrado, autônomo e com responsabilidades compartilhadas. Intui-se, aqui, sobretudo o fortalecimento de valores normativos, que edificam os próprios sujeitos, seus espaços, seus modos de vida, a auto-realização e a própria intersubjetividade.

Por outro lado, se questiona: em que medida o sujeito consegue transcender sua subjetividade e individualização para viver a socialização ou a intersubjetividade de maneira autônoma e consciente? De antemão, entende-se que todo processo de socialização perpassa pela aprendizagem, a qual constitui um percurso formativo que favorece ao sujeito descobrir mundos e avançar para estágios cada vez mais elevados. Baseado nessa brevíssima definição, o próximo passo da pesquisa é apresentar como a teoria psicogênica, sobretudo a partir da concepção de L. Kohlberg, muito contribui para a compreensão de uma consciência moral que transcende e procura-se guiar por princípios morais universais, alcançados pelo denominado estágio pós-convencional.

4.2 A intersubjetividade na esfera da pós-convencionalidade moral.

Primeiramente, há de se recordar que os participantes de um Discurso prático na ética discursiva, é o coletivo de sujeitos engajados em validar normas que atendam as demandas de interesse universal, no que se refere ao ponto de vista moral. Diante desse pressuposto, esse ponto da pesquisa, tem a intenção de abordar os argumentos da teoria do desenvolvimento da consciência

²⁷ O termo convencional, criando pelo psicólogo L. Kohlberg (1927-1987), ainda que precedido de prefixos *Pré-convencional* ou *pós-convencional* será empregado nessa pesquisa para expressar o processo de construção da moralidade no que se refere ao conjunto de normas aceitas e desejáveis por toda sociedade. Aqui, muito interessa a ética discursiva, o nível pós-convencional, considerado o mais alto do desenvolvimento moral porque a pessoa começa a perceber os conflitos entre as regras morais e o próprio sistema. Reconhece a enorme variedade de valores e opiniões. E, finalmente, começam a regular seu comportamento moral a partir de princípios racionais e universais de justiça, como por exemplo, a igualdade dos direitos humanos, o respeito à dignidade das pessoas, o reconhecimento de que elas são fins em si mesmas entre outros. Começam a assumir um comportamento que independe de grupos ou pessoas ou modo de organização social e cultural.

moral desenvolvida pelo psicólogo estadunidense Lawrence Kohlberg (1927 - 1987). Há de considerar que, como seu mestre, o psicólogo suíço, Jean Piaget (1896-1980), fundador da *teoria psicogenética*²⁸, ele concebe a capacidade de julgamento moral dos indivíduos, na perspectiva evolutiva por estágios, que se inicia na infância e segue até a vida adulta.

Ao longo da vida e em decorrência do processo de aprendizagem, vão passando por estágios cada vez mais aprimorados e com condições de agir moralmente de forma autônoma e transcendental. Essa concepção muito interessa à ética do Discurso porque reafirma a condição dos indivíduos adquirirem uma consciência moral evoluída, capaz de, no seu último estágio, deixarem-se orientar por princípios normativos universais que visam a inclusão de todos indistintamente.

O estruturalismo genético²⁹ de Piaget e Kohlberg, por sua vez, muito contribui com a enriquecimento da ética do Discurso à medida que mostra, por meio de pesquisa empírica (Fretag 1989) feita com crianças, que todas, independente do meio social, do sexo, contexto cultural, alcançam, pelo processo interativo, seja relacionado ao mundo dos objetos ou dos grupos sociais, os estágios mais avançados propostos pela psicogênese. Disso resulta que,

[...] as competências do pensamento lógico e moral expressam-se na competência comunicativa. O pensamento socializado, ou a inteligência comunicativa, é justamente aquela faculdade da razão que, depois dos diferentes processos de descentramento, permitem a comunicação das ideias e do próprio pensamento aos outros, considerando os pontos de vista desses agentes, seu nível de informação, seus interesses, suas condições de compreensão. O qualitativo “comunicativo “socializado” exprime o fato de que tal pensamento deixou de ser egocêntrico, privatizado, monológico, utilizando para exprimir-se uma linguagem compreensível aos outros (Fretag, 1989, p. 38).

A ação comunicativa constitui, dessa forma, o *locus* próprio da ação moral intersubjetiva. Por ela, os sujeitos socializam seus pensamentos, fazem acordos normativos, se entendem mutuamente, rompem os aspectos subjetivos, egocêntricos e monológicos da moralidade e se projetam cada vez mais para a interatividade. Assim, por meio da interação comunicativa resgatam

²⁸ Jean Piaget criou a teoria psicogenética também denominada de psicologia genética e a definiu como o estudo do desenvolvimento individual, da gênese da lógica ou a racionalidade, das percepções, das normas morais, que não são inatas, mas aprendidas numa perspectiva de construção progressiva. Por isso, é também uma teoria construtivista já que o saber é construído pela pessoa desde a infância. Habermas, por outro lado, é defensor da teoria reconstrutivista da moralidade, visto que, sua proposta é reconstruir a moral através da ação comunicativa.

²⁹ O estruturalismo genético é compreendido como um método que se propõe estudar o todo e a lógica conectiva entre as partes, de um determinado tipo de pesquisa que avança por fases. A finalidade é observar a forma como elas se relacionam entre si, em que se diferenciam e em que colaboram para o avanço à fase seguinte. É aplicado à teoria psicogenética de Piaget e a teoria do desenvolvimento moral de Kohlberg porque ambas são construídas a partir de fases, estágios ou níveis de desenvolvimento, onde cada estágio apresenta características próprias e ao mesmo tempo oferece condição para os sujeitos avançarem ao estágio seguinte no processo de desenvolvimento de sua personalidade.

a validade do aspecto teórico cognitivo e reflexivo da razão, sem, no entanto, incorrer nas limitações impostas pela teoria kantiana.

Ainda, no âmbito dessa discussão, a teoria da ação comunicativa se vale da teoria normativa e da teoria psicológica para enriquecer a base epistemológica da teoria moral. Visto que, tanto a teoria normativa quanto a teoria psicológica se orientam na perspectiva da universalização de princípios morais, considerando principalmente seu aspecto cognitivo. A princípio,

Para se opor às éticas universalistas, em geral se mobiliza o fato de que as outras culturas dispõem de outras concepções morais. Contra essa espécie de dúvidas relativas, à teoria do desenvolvimento moral de Kohlberg oferece a possibilidade de: a) reduzir a multiplicidade empírica das concepções morais encontradas a uma variação de conteúdos em face das formas universais do juízo moral e b) explicar as diferenças estruturais que ainda subsistem como diferenças dos estágios de desenvolvimento da capacidade de julgar moral (Habermas, 1989, p. 144).

Há uma crença comum que as concepções morais são restritas às culturas de um povo ou grupo cultural. Nestes espaços de vivência singular, marcados pelo relativismo, há forte contestação a qualquer proposta ética de cunho universal. Entretanto, a teoria do desenvolvimento moral procura, nestes espaços, encontrar, reduzir e apresentar propostas múltiplas de concepções e conteúdos morais que possuem forma universal apropriada ao julgamento moral de todo sujeito. Além do mais, propõe explicar as diferenças presentes nestas estruturas subsistentes, principalmente no que se refere às diferenciações de um estágio para outro, principalmente daquele que define a capacidade de julgamento moral dos sujeitos. O objetivo aqui, não é aprofundar a teoria do desenvolvimento, mas entender como ela oferece contribuições para a formação da consciência moral dos indivíduos e os projetam para a intersubjetividade e a universalidade.

Primeiramente, L. Kohlberg ao empregar os fundamentos éticos filosóficos em sua psicologia do desenvolvimento, recorre a três princípios básicos: a) o cognitivismo, b) o universalismo e c) o formalismo. Os conteúdos morais naturalmente perpassam pelo cognitivismo porque os sujeitos sempre se encontram diante de situações, que lhes obrigam a fazer julgamentos morais e distinguir entre aquelas consideradas corretas e aquelas consideradas erradas.

Dessa forma, o caráter cognitivo possibilita a refutação do ceticismo e do relativismo ético enquanto os sujeitos de ação estão diante de tomadas de decisões morais. Importante ressaltar que com a fundamentação do Princípio de Universalização, a ética do Discurso contesta a possibilidade do relativismo ético. Por conseguinte, vislumbra a pretensão de validade universal dos juízos morais. Isso contribui para que a teoria do desenvolvimento moral comprove a existência de caminhos possíveis para o desenvolvimento de uma consciência moral universal.

No que se refere ao formalismo, Habermas

Ao destacar a esfera da validade deontológica 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 desse ponto de vista estreitamente deontológico da correção normativa ou da justiça que se pode filtrar, na massa de questões práticas, as que são acessíveis a uma decisão racional. É em vista desta decisão racional que os dilemas morais de Kohlberg estão formulados (Habermas, 1989, p. 148).

Neste sentido, o formalismo funciona como uma regra procedimental que elimina conteúdos morais que não são universalizáveis. Por esta razão, a teoria do desenvolvimento kohlberguiana confronta-se constantemente com dilemas morais e impulsiona os sujeitos a tomarem decisões que ultrapassem a convencionalidade moral. Mas em que medida, a teoria do desenvolvimento de Kohlberg colabora para que os sujeitos de ação se orientem pelos princípios normativos da ética do Discurso? A princípio, Kohlberg distingue seis estágios do juízo moral que são compreendidos dentro das dimensões de reversibilidade, universalidade e reciprocidade. Essas instâncias são formadas a partir do processo de aprendizagem que proporciona uma *aproximação gradual das estruturas de avaliação imparcial e justa* daquelas situações de conflitos relevantes para as ações morais.

Segundo Kohlberg (1992), os estágios **01** (um) e **02** (dois), denominados de *Pré-convencionais*, são caracterizados pelo castigo, obediência, objetividade instrumental, individual e troca. O direito constitui-se em obedecer às regras e às autoridades para evitar o castigo ou até mesmo o mal físico. Tem-se por objetivo satisfazer os interesses ou necessidades pessoais, também fazer prevalecer o princípio da equidade, através da troca. Importante, ao satisfazer esses interesses, deve-se considerar que o outro também tem seus interesses e os mesmos direitos.

Os estágios **03** (três) e **04** (quatro), denominados de *Convencionais* são caracterizados pelas expectativas interpessoais mútuas, focados nos relacionamentos e na conformidade. O objetivo é a preservação do sistema social e da consciência. O direito ou os princípios normativos que regem esses estágios é o projeto de formar uma pessoa boa, amável, preocupada com os outros e com seus sentimentos. A lealdade e a confiança são a base fundamental que sustentam as relações, mantém as expectativas e atualizam o compromisso com as regras. Ainda, colaboram para a valorização efetiva da ordem social, do bem-estar dos grupos sociais e, conseqüentemente da própria sociedade.

Por fim, os estágios **05** (cinco) e **06** (seis), denominados de *Pós-convencionais*. “As decisões morais são geradas a partir de direitos, valores ou princípios com que concordam (ou podem concordar) todos os indivíduos compondo ou criando uma sociedade destinada a ter práticas leais e benéficas” (*Ibid*, p. 153). O objetivo é sustentar os direitos originários, os valores e os contratos sociais legais básicos, mesmo quando estes conflitam com outras regras e leis

concretas de grupos particulares. A meta é que os sujeitos cheguem ao estágio 06 (seis) e se orientem por princípios éticos universais, através dos quais toda a humanidade deve seguir ou coordenar suas ações.

Esses estágios são instâncias pedagógicas perpassadas pelo processo da aprendizagem, isto é,

Kohlberg compreende a passagem de um para outro estágio como um aprendizado. O desenvolvimento moral significa que a pessoa em crescimento transforma e diferencia de tal maneira as estruturas cognitivas já disponíveis em cada caso que ela consegue resolver melhor do que anteriormente a mesma espécie de problemas, a saber, a solução consensual de conflitos de ação moralmente relevantes (Habermas, 1989, pp. 154-155).

De certo, ninguém nasce moral, ao contrário, aprende a agir moralmente conforme à educação que recebe ao longo da vida, principalmente aquela recebida nos primeiros anos da existência. A moralidade, além de ser uma atividade que exige interação social, cognitividade, auto formação, também é descoberta de si e do outro. No entanto, as ações morais, apesar de terem sua fonte de execução na consciência e na identidade individual, elas requerem cotidianamente tomadas de decisões, julgamentos e resolução de conflitos quase sempre no escopo da intersubjetividade. Isso por que

Evidentemente, existe um nexos interno entre a consciência moral e a identidade do eu. Um estágio pós-convencional da consciência moral exige ser complementado, por uma autocompreensão existencial esclarecida, segundo a qual apenas me posso respeitar, como alguém que, por regra, acaba por fazer aquilo que tem por moralmente correto (Habermas, 2014, p. 230).

A moral por se tratar de um sistema normativo que orienta as ações humanas a partir desse nexos entre a consciência e a identidade pessoal, não se fecha à subjetividade. O moralmente correto é sempre esclarecido pelo juízo moral coletivo. Em outras palavras, no âmbito social da convencionalidade, está presente o reconhecimento intersubjetivo das normas tidas como moralmente aceitas. O sujeito apenas obedece ao que está estabelecido pelo hábito. Aqui,

[...] os enunciados morais servem para coordenar as ações de diversos actores de modo vinculativo. A “vinculatividade” pressupõe, contudo, o reconhecimento intersubjetivo de normas morais ou práticas convencionadas pelo hábito que estabelecem, para uma comunidade e de um modo convincente, aquilo a que os actores estão obrigados e o que têm a esperar uns dos outros. “De um modo convincente” quer dizer que os que pertencem a uma comunidade moral invocam essas normas, sempre que falha a coordenação de ações no primeiro patamar, para as referirem como “motivos” presumivelmente convincentes para pretensões e tomadas de posições críticas (*Ibid*, pp. 267-268).

Os estágios convencionais, em primeira mão, expressam o conteúdo cognitivo da moralidade enquanto auto referenciam e dão forças às regras morais para coordenar as ações e

provar sua eficácia duplamente. Primeiro, regulando as ações sociais de forma imediata, através dos vínculos e da vontade dos sujeitos. Estas, por sua vez, estão a serviço das estruturas e das relações sociais, além de orientar as ações desses sujeitos conforme suas necessidades; segundo, regular as tomadas de decisões, principalmente naquelas situações críticas ou de conflitos em que os agentes estão envolvidos.

De certa forma, os estágios são uma estrutura pedagógica que expressam a maneira como as pessoas reagem em cada fase. E todas elas são marcadas pelo reconhecimento intersubjetivo, desde as relações de respeito, troca, confiança, lealdade, ao comprometimento com as instituições sociais e princípios universais. De forma geral, valorizam os vínculos estabelecidos nos grupos sociais aos quais pertencem, principalmente pela força do hábito que rege a comunidade moral. Isso não quer dizer que a moral seja algo estático, através da qual os sujeitos obedecem ao tempo todo, ao contrário, ela é dinâmica e, com frequência os agentes se deparam diante de situações conflitantes e tomadas de decisões críticas. Situação que exige dos agentes forte e determinante uso cognitivo. Para corresponder essa demanda, é fundamental um certo grau de desenvolvimento da consciência moral, naquele sentido proposto pelos estágios pós-convencionais. Assim,

A dimensão normativa estabelece que existem modos mais e menos desenvolvidos ou complexos de desenvolvimento moral. Os estágios mais avançados (5 e 6) representariam o pleno desenvolvimento do raciocínio moral. O estágio mais avançado, da moralidade plena, consiste na capacidade de agir segundo princípios morais universais, não levando em conta fatores como nosso próprio ponto de vista, o medo de punição por fazer algo errado ou laços afetivos, mas normas morais ou deveres que todo ser humano racional deveria seguir (Williges, p. 189, 2014).

É dessa forma que a teoria de L. Kohlberg enriquece a teoria moral habermasiana. Primeiramente porque se trata de uma teoria embasada nas pesquisas científicas construtivista psicológicas³⁰ de Piaget, mas influenciada pelo pragmatismo filosófico norte americano. O que interessa a Habermas não é seu aspecto científico propriamente dito, mas as conclusões que a teoria do desenvolvimento oferece, isto é, a dimensão normativa da moralidade orientada por princípios racionais com finalidade universal. Segunda, porque envolve a concepção construtivista da aprendizagem, o que possibilita a reflexão e reconstrução dos princípios morais pré-estabelecidos. Neste contexto, o agir comunicativo insere a formação discursiva e reflexiva da vontade como possibilidade de externar aquilo que é comum a todos os agentes. Isso, proporciona

³⁰ Importante ressaltar que Piaget já vinha pesquisando o desenvolvimento da consciência humana desde a fase da infância até a fase da maturidade adulta. Vinha percebendo que essa maturidade é alcançada por estágios. Como L. Kohlberg era discípulo de Piaget, ele procurou ir um pouco além de seu mestre, principalmente porque se inspirava em argumentos filosóficos, e propôs os estágios pós-convencionais da moralidade (Kohlberg 1981).

uma mudança de atitude, por exemplo na criança, que vai lhe projetando para além do seu domínio nativo e egocêntrico. Nessa perspectiva, Habermas entende que,

Comparada com o agir moral do quotidiano, a mudança de atitude que a ética do Discurso tem que exigir para o procedimento por ela privilegiado, precisamente a passagem para a argumentação, encerra algo de anti-natural – ela significa um rompimento com a ingenuidade das pretensões de validade erguidas diretamente e de cujo reconhecimento intersubjetivo depende a prática comunicativa do quotidiano. [...] aquilo que Kohlberg traz à consideração para todos os estágios como um processo de aprendizagem construtivo já está integrado na passagem [...] do agir guiado por regras para o Discurso destinado ao exame das normas (Habermas, 1989, p. 156).

Há o entendimento de que o rompimento com a ingenuidade do cotidiano perpassa pelo crivo reflexivo comunicativo e envolve o reconhecimento intersubjetivo das interações sociais. Isto é, no estágio pré-convencional a relação da criança é estabelecida na dinâmica de falante e ouvinte – eu e tu é predominada pela obediência e castigo. Nos estágios convencionais, além da relação falante e ouvinte, tem a figura do observador, a terceira pessoa, esse é o estágio dos adolescentes e adultos. Em ambos estágios, há certa ingenuidade, que precisa ser rompida com o reconhecimento intersubjetivo discursivo. Para tanto, necessita de um exame mais apurado das normas e, a partir de então, considerar apenas aquelas que podem universalizar e orientar o agir da comunidade moral.

O quotidiano é o pano de fundo da aprendizagem e formação da consciência moral. No entanto, os sujeitos são impelidos a transcender a realidade aparente, refletir e questionar as bases normativas que orientam suas ações. Assim, obter uma compreensão alargada da moralidade que devem reger as ações humanas, visto que, “A ética do Discurso vale-se de argumentos transcendentais que demonstram a impossibilidade de rejeitarem determinadas condições” (*Ibid*, p.161) morais, sobretudo aquelas possíveis a todos os seres humanos. Para isso, é preciso que

Os participantes da comunicação baseiam os seus esforços de entendimento mútuo num sistema de referências composto de exatamente três mundos. Assim, um ancorado na prática comunicativa da vida quotidiana pode se apoiar ao mesmo tempo num saber proporcional compartilhado intersubjetivamente, numa concordância normativa e numa confiança recíproca (*Ibid*, p. 167).

O mundo da vida continua sendo o ponto de partida para todos os possíveis cenários de desenvolvimento da consciência moral e da ação comunicativa. Por essa razão, os agentes necessitam considerá-lo como *locus* próprio de compartilhamento intersubjetivo das diversas condições e situações que envolvem a vida como um todo. Além do mais, seus esforços tendem a persistir por acordos normativos racionalmente motivados e por princípio moral da confiança recíproca.

Na perspectiva da ação comunicativa, ou mais estreitamente, na lógica da ética do Discurso, há de considerar, de maneira geral, a relação entre a ontogênese (consciência moral do sujeito) e a filogênese (representação comum das diferentes sociedades). Habermas tem convicção “que a ontogênese das perspectivas do falante e do mundo, que leva a uma compreensão descentrada do mundo, só poderá ser esclarecida em conexão com o desenvolvimento das correspondentes estruturas da interação” (Habermas, 1989, p. 170). Nesse processo, a intersubjetividade é de fundamental importância, pois por ela e pelo diálogo é possível adquirir uma avançada compreensão de mundo e perceber a evolução entre os estágios pré-convencional, convencional e pós-convencional da consciência moral.

Em outras palavras, o contributo da teoria do desenvolvimento à ética do Discurso está em refletir a condição dos indivíduos na perspectiva de uma orientação evolutiva pela prática da aprendizagem. Para, finalmente, deixar-se orientar pelos princípios universais e abstratos, isto é, descentrado do mundo que estão inseridos e dos seus aspectos convencionais, para então alcançar o princípio da justiça universal.

Como dito anteriormente, aqui não tem a intenção de apresentar minuciosamente a teoria do desenvolvimento de Kohlberg, mas as aspirações que propiciaram empiricamente a fundamentação à ética do Discurso. Passa-se, portanto, as correlações que Habermas faz a essa teoria introduzindo, primeiramente, os Discursos como um terceiro estágio³¹ no processo de interação. Segundo, ao introduzir, no mundo social, a atitude hipotética da interação como categoria de Discurso, atribui um significado normativo à moralidade. Assim, força a transformação sócio-cognitiva nas instituições dotadas de validade nativa. Terceiro, a estratégia é reunir na lógica da teoria do desenvolvimento, os diferentes estágios de interação e as diferentes formas de consciência moral como possibilidade de serem justificadas discursivamente, constituindo, dessa forma, para o surgimento e consolidação do terceiro estágio.

Segundo Habermas (1989), o estágio pré-convencional pode ser interpretado na dinâmica da interação intersubjetiva, na perspectiva dos participantes, pois já se estabelece relações eu-tu. Entretanto, como é um estágio que foca na fase da infância, ainda não tem os atributos necessários de sistematização da moralidade. No estágio convencional, aquele que define a fase dos adolescentes, jovens e alguns adultos, além de se contar com a interação recíproca do eu-tu,

³¹ Enquanto Kohlberg desenvolveu hierarquicamente seis estágios do desenvolvimento da consciência moral organizando em três níveis: pré-convencional, convencional e pós-convencional, Habermas considera os dois primeiros níveis, demonstrando como a interação atua entre eles e, de certa forma, transforma, o nível pós-convencional em terceiro estágio ou nível, introduzindo os Discursos pelo processo de interação, como o nível mais elevado da consciência moral humana, capaz de orientar-se discursivamente por atitudes hipotéticas, abstratas, descentradas do mundo, mas reflexivas e comprometida com o consenso universal.

também se conta com a figura do observador (instituições). Nesse estágio, a introdução da figura do observador (terceira pessoa) é importante porque: (i) complementa o sistema comunicacional (eu-tu-ele) e possibilita a estrutura de um verdadeiro diálogo; (ii) pode transformar o comportamento conflituoso orientado por interesses em agir estratégico; (iii) o que possibilita a construção de conceitos sócio-cognitivos fundamentais em estruturas de um agir orientado por normas; (iv), a atitude de conformidade às normas tende a corresponder às perspectivas complementar de associação do mundo interno ao mundo externo. Assim, para Habermas,

Esse sistema das perspectivas do mundo encontra seu correlato linguístico nos três modos básicos de emprego da linguagem, que os falantes competentes podem, numa atitude performativa, distinguir e conectar sistematicamente. Com os itens (a) a (d) [i a iv), finalmente estão preenchidos os pré-requisitos estruturais para um agir comunicativo, com o qual (e) os planos de ação dos participantes da interação são coordenados graças ao mecanismo do entendimento mútuo linguístico (Habermas, 1989, pp. 192-193).

Aqui, interessa ao agir comunicativo, a reflexão correlata produzida em Discurso já representando no terceiro estágio de interação. As argumentações suscitadas servem para tematizar e examinar as pretensões de validade normativa que os participantes trazem consigo ingenuamente. Ao iniciarem seus argumentos em Discurso prático, os atos de fala dos participantes transformam-se em atitude hipotética, isto é, em estado de coisas ou eventos que podem ou não existir. O mesmo se aplica às normas existentes, isto é, mesmo que sejam reconhecidas e validadas socialmente, transformam-se em normas que podem ser validadas (dignas de reconhecimento) ou invalidadas.

Aqui, são conjugadas e coordenadas reciprocamente as perspectivas e as visões de mundo tanto dos participantes quanto do observador. Em outras palavras, no estágio convencional pode se contar reciprocamente com a figura dos participantes e do observador. Entretanto, só no estágio da interação é que as argumentações e ações são coordenadas e justificadas reflexiva e hipoteticamente. Tem-se, portanto, a finalidade de chegar a um acordo normativo racionalmente motivado. Diz-se, portanto, que

No estágio convencional o desempenho característico constituiu em que os autores se compreendem como participantes na efetuação de uma ação, a partir da relação recíproca com um parceiro, mas, ao mesmo tempo, saindo da ação, também podem se observar como objeto, ou seja, como parte integrante de um contexto de interação. As perspectivas tinham que se entrelaçar no quadro interpessoal da interação: a perspectiva do observador foi especificada e vinculada ao papel comunicacional da terceira pessoa, isto é, da pessoa presente, mas não envolvida. De maneira análoga, pode-se dizer agora do acordo alcançado discursivamente, que os atores se fiam, no ato do assentimento, na completa reversibilidade de sua relação com todos os outros participantes da argumentação, mas ao mesmo tempo atribuem sua tomada de posição, independentemente do consenso factualmente obtido, unicamente à força de convicção do melhor argumento (*Ibid*, pp. 193-194).

Assim, no estágio convencional, a intersubjetividade constituída na prática da ação comunicativa possibilita aos agentes a oportunidade de darem assentimento discursivamente às normas baseando-se no melhor argumento. Para tanto, considera-se que esses argumentos possuem uma dimensão dialética entre o oponente e o proponente. Para tanto, pode surgir um ambiente de conflito, pois há aqueles que criticam e aqueles que defendem a validade das normas. O critério básico para formalizar o acordo racionalmente motivado será sempre o do melhor argumento. Neste cenário, os participantes comunicam suas convicções e cooperam com a verdade.

Passa-se agora a analisar o estágio pós-convencional na dinâmica da interação. Primeiramente admite-se que nesse estágio os participantes perdem sua ingenuidade na prática quotidiana, abandona o mundo social nativo e, pela via do Discurso, passa a conceber tanto a atualidade em seu contexto empírico, quanto a normatividade que a ordena, numa dinâmica alargada. Isto é, o mundo vivido é visto à luz das pretensões de validade hipotética³². De certo, o estado de coisas existentes é teorizado e o mundo das relações legitimamente ordenado é moralizado a partir de uma concepção de princípios abstratos e universais. Em outras palavras,

Na medida em que o mundo social é desprendido do contexto de uma forma de vida factualmente habitualizada, mas presente sob o modo da certeza de pano de fundo, e é posto a distância pelo participante do Discurso que assumiu uma atitude hipotética, os sistemas normativos que se tornaram infundados precisam, é verdade, de outro fundamento. Esse fundamento novo tem que ser obtido a partir da reorganização dos conceitos sócio-cognitivos básicos disponíveis no estágio de interação precedente (Habermas, 1989, pp. 195-196).

É percebido que a aproximação da ética do Discurso com a teoria dos seis estágios do desenvolvimento moral de Kohlberg, acontece com maior aderência ao estágio pós-convencional da moralidade. Contudo, para que os participantes cheguem a este estágio, é fundamental que eles adquiram a habilidade de analisar criticamente as normas sociais do quotidiano de forma heterônoma. Isto é, numa perspectiva diferente daquela em que os demais agentes sociais concebem ingenuamente. Dessa forma, eles terão que reorganizar os conceitos sócio-cognitivos de maneira tal que possam alcançar o máximo possível da coletividade.

Essa forma diferente de analisar a realidade, diz respeito a uma aguçada concepção do dever, isto é, respeitar as normas não deve ser vista apenas por se tratar de uma questão ética sem, no entanto, indagar as reais razões da existência daquela norma. Disso resulta a autonomia que é a capacidade de deslocar-se criticamente do seu contexto e agir responsabilmente para além dele. Isso confere aos participantes a imputabilidade, ou seja, a capacidade de responder por suas ações. Em outras palavras, “significa a orientação do agir em função de um acordo representado de

³² É um termo usado por Habermas para definir a condição daquelas normas morais que foram validadas em Discurso prático considerando as situações ideais ou transcendentais em que elas podem ser aplicadas.

maneira universal e motivado racionalmente – age moralmente quem age com discernimento” (Habermas, 1989, p.196). A partir de então, deixam-se orientar pela comunicação ideal e a busca conjunta da verdade ou do ponto de vista moral numa perspectiva universal. Em outras palavras,

[...] uma forma idealizada da comunicação torna-se a destinação da busca cooperativa da verdade de uma comunidade comunicacional em princípio ilimitada. Nesta medida a moral fundamentada na ética do Discurso apoia-se num modelo que é, por assim dizer, desde o início inerente à empresa do entendimento mútuo linguístico (Habermas, 1989, p. 197).

Assim, percebe-se que o estágio pós-convencional atrelado à ética do Discurso possibilita aos agentes uma consciência moral formada dentro de uma estrutura diferente de aprendizagem. Pois é uma formação que obedece à lógica ontogênica, psicogênica e filogênica. Tudo tem seu início no estágio egoísta, ingênuo e ao longo do percurso vital e social, através da interação, os agentes se desenvolvem para um estágio avançado, autônomo, responsável, abstrato, idealizado, cooperativo e dedicado aos princípios morais universais. O que se tem, portanto, são participantes do Discurso reflexivo que conseguem decompor o mundo social com justificativas e análises críticas argumentativas.

O objetivo é respaldar e enriquecer o mundo da vida à luz de princípios, a exemplo da justiça, que se faz presente em todo percurso de desenvolvimento da consciência moral. Bem como através da solidariedade, enquanto um modo de ação que gera coesão entre os participantes, para fortalecer e defender a pessoa humana perante as vulnerabilidades que a envolve. Dessa forma, segundo Freitag (1989) a ética discursiva não se dedica apenas aos procedimentos do melhor argumento para validar normas que transcendem as particularidades culturais ou o etnocentrismo, mas aos conteúdos que defendem a integridade e a dignidade da pessoa. Apesar de permanecer fiel aos fundamentos kantianos, ela se articula nos princípios básicos que formam a moralidade que é a prática da justiça e a própria solidariedade.

Assim, o agir regulado por normas e submetido ao Discurso prático, faz com que os princípios básicos da moral passem por uma reorganização à lógica do desenvolvimento e da capacidade de análise reflexiva sócio-cognitiva dos agentes. Disso resulta o reencontro do mundo social com a moralização a partir do ponto de vista dos princípios, da intersubjetividade e da reciprocidade, presentes nas interações sociais. Isso possibilita avançar num nível cada vez mais abstrato e universal com pretensão de alcançar toda pessoa humana independente de sua cultura, raça, condição social ou qualquer tipo de particularismo. As interações perpassadas pela justiça e pela solidariedade fortalecem o reconhecimento mútuo na perspectiva da defesa da invulnerabilidade, integridade e dignidade humana universal. Baseado nesse argumento, pretende-

se encaminhar o último ponto dessa pesquisa, com a pretensão de não concluir, mas contribuir com a reflexão da reconstrução da ordem ética na perspectiva da universalidade.

4.3 A reconstrução da moral à base da solidariedade universal.

Com os diversos avanços e transformações ocorridos no mundo pós-moderno, sobretudo no âmbito da comunicação, tecnologia, ciência, economia e poder administrativo ou político, o mundo da vida se tornou uma aldeia global. Muitas vezes, instrumentalizado estrategicamente, onde cada acontecimento repercute e afeta instantaneamente, em escala universal, a maioria das nações. Isso mostra que a universalidade é uma realidade presente e impactante no mundo pós-moderno, pelo menos nas dimensões acima citadas.

Por outro lado, as humanidades parecem mergulhar cada vez mais em particularismo, individualismo, pluralismo, relativismo e defesa daquilo que é próprio de grupos, gêneros, culturas, raças e outras áreas da atuação e condição humana que seguem essa mesma perspectiva. Diante do cenário atual, as reflexões em torno da ética ou do agir moral da pessoa humana, tem encontrado pouco espaço, o que sugere uma possível crise ética no mundo pós-moderno. Para tanto, existem alguns pensadores que vem se dedicando a essa importante área de atuação da vida humana. Entre eles, como dito no início desta pesquisa, destaca-se J. Habermas com a proposta da ética do Discurso, uma teoria moral com aspiração universal. A mesma, se baseia no agir comunicativo e coletivo para produzir consenso fundamentado na argumentação sobre normas que possam valer e reger o agir de todos universalmente.

É para esse contexto de vida global e social que os agentes e participantes da ética do Discurso são convidados a refletir e propor uma normatividade moral com o mesmo alcance universal. Para tanto, como apresentado nos dois primeiros tópicos, o coletivo de sujeitos necessitam de uma formação de identidade na perspectiva da socialização e uma consciência moral evoluída autônoma, imputável e pronta para refletir, propor e defender princípios morais universais, abstratos que atendam às necessidades de todas as pessoas.

Apesar de atualmente, se ter uma sociedade pluralista, relativista, individualista, materialista e pouca focada nos valores morais e éticos. Em épocas, não muito distante, talvez nos últimos três séculos, de algum modo, os mandamentos morais da cosmovisão cristã ainda correspondiam aos anseios axiológicos das gerações, principalmente ocidental, universalmente. Aqui, ao tomar como referência essa universalidade da moral cristã, não se tem a intenção de tomá-

la como modelo na sua forma, isto é, uma moral fundamentada em mandamentos divinos. Mas tomá-la como modelo enquanto perspectiva de alcance universal.

Há de se admitir que por muitos séculos ela orientou o agir humano universalmente, tanto na perspectiva da ética, da moralidade, da espiritualidade e da caridade ou da solidariedade humana. Entretanto, atualmente, diante das vulnerabilidades e pluralidades, se almeja a reconstrução de uma moral universal para reafirmar a dignidade e os princípios normativos fundamentais que orientam as ações das pessoas globalmente. Por vezes, as sociedades pluralistas não admitem mais justificar as normas morais publicamente à luz de uma realidade divina transcendente. No signo dessa nova realidade social, tinha-se como referência a prática da moral universal cristã, enquanto, princípios que foram capazes de atingir a todos universalmente. Habermas entende que,

O “ponto de vista moral” deve reconstruir essa perspectiva intramundialmente, quer dizer, deve recuperar dentro dos limites de nosso mundo compartilhado intersubjetivamente, sem perder a possibilidade do distanciamento do mundo como um todo, nem o da universalidade de um olhar que abarca o mundo todo (Habermas, 2002, p. 16).

Essa reconstrução da moralidade, a princípio, se inspira em práticas que já deram certo, mas que hoje, dado as mudanças ocorridas na sociedade globalmente, não é mais possível. Importa aqui, seguir um modelo semelhante, mas por vias diferentes. Agora não mais pelo crivo da fé, mas pelas vias da racionalidade e da linguagem. A proposta do filósofo parte da realidade vivida e compartilhada pelos atores intersubjetivamente, onde as soluções para os problemas morais surgem a partir de dentro, da realidade imanente e intramundana dos participantes. Aqui, eles discutem e chegam a conclusões referentes aquelas questões morais que têm impacto universal. Naturalmente, as normas morais devem ser validadas nesta perspectiva da inclusão de todos.

Ao fazer a leitura da genealogia da moral a partir da ótica cristã, o filósofo reflete como os princípios morais religiosos conseguiram formar a consciência e orientar as ações das pessoas universalmente por muitos séculos, até o surgimento das sociedades pluralistas. Com a perda dessa hegemonia, a modernidade necessita reconstruir a moralidade ainda nesta perspectiva universal, mas com os mecanismos comuns aos agentes desse novo modelo de sociedade, qual seja a racionalidade e a linguagem. Pois se entende que,

Com a passagem do pluralismo ideológico nas sociedades modernas, a religião e o *ethos* nela enraizados se decompõem enquanto fundamento público de fundamentação de uma moral partilhada por todos. Em todo caso, a validação de regras morais obrigatórias para todos não pode mais ser explicada com fundamentos e interpretações que pressupõem a existência e o papel de um deus transcendental, criador e salvador (*Ibid*, p. 17).

De certo, a equivalência da fundamentação do princípio moral para o contexto das sociedades modernas tende a ocorrer a partir da argumentação pós-metafísica, como dito no início desta pesquisa. Mas, de antemão a filosofia moral procurou validar e justificar esse princípio cognitivamente assumindo quatro posições: a) o *realismo moral* que resgata a justificação ontológica das normas e dos valores por meios metafísicos, baseado na defesa no imperativo do dever sobre a vontade com intuito de se obter uma visão ideal dos valores; b) o *utilitarismo*, também propõe princípios para fundamentar a moralidade, mas não consegue sustentar porque sua base epistemológica se baseia nos benefícios que o agir tende a oferecer; c) o *ceticismo* propõe uma fundamentação metaética, o que toma distância do sentido moral comum dos participantes e não consegue explicar suas práticas morais cotidianas; d) *funcionalismo moral*, regula os princípios morais através da autoridade das tradições religiosas, que mesmo abalada, ainda pode causar certo efeito favorável à consciência dos participantes, contudo destrói o conteúdo cognitivo da moralidade também presente nas religiões. Dito isso, por outro lado, Habermas entende que,

Mediante o recurso metódico à possível intersubjetividade do entendimento mútuo [...] os fundamentos pragmáticos ganham um sentido epistêmico. Com isso transcendem-se as cancelas da razão instrumental. Um princípio de generalização que não pode ser fundamentado a partir da perspectiva dos interesses próprios [...] serve como base para a validade da moral racional. Nós só podemos nos assegurar desse princípio através de uma reflexão sobre as condições inevitáveis para uma formação imparcial de opinião (Habermas, 2002, p. 36).

Pensar a fundamentação pragmática a partir de uma lógica cognitivista e intersubjetiva, abre espaço para a reflexão compartilhada dos princípios morais e oferece condições epistêmicas para concebê-lo de forma universal. No entanto, é preciso que os participantes submetam suas argumentações reflexivas ao crivo da imparcialidade para chegar ao discernimento do que seja vida comum quanto ao indispensável saber ou prática ética para além da subjetividade dos participantes. Este discernimento baseia-se na própria compreensão do que seja ética e moral. Em outras palavras,

Nós julgamos as orientações de valor, bem como a autocompreensão das pessoas ou grupos baseados em valores, a partir de pontos de vista éticos, e julgamos os deveres, as normas e os mandamentos a partir de pontos de vista morais. [...] as questões éticas visam ao *ethos* comum: trata-se de ver como nós, enquanto membros de uma comunidade moral, nos entendemos a nós mesmos, quais serão os critérios segundo os quais deveremos orientar nossas vidas, o que é o melhor para nós a longo prazo e na visão do todo (*Ibid*, p. 38).

Assim, a eticidade perpassa pelo juízo de valor que se atribui a pessoa pelo que ela é e ao grupo a que ela pertence. As orientações éticas são sempre para salvaguardar a dignidade humana, defender a inviolabilidade de sua vida e proteger de todas vulnerabilidades que colocam em risco

sua existência. Para tanto, faz-se necessário uma moralidade que tenha o dever de produzir normas e mandamentos possíveis de orientar as ações humanas, de maneira tal, que suas práticas sejam no sentido de evidenciar o que é melhor para todas as pessoas indiscriminadamente.

Neste sentido, tal compreensão se orienta pela justiça, principalmente quando defende aquilo que é *igualmente bom para todos*, o que segundo Habermas “o “bem” contido na moral constitui uma ponte entre a justiça e a solidariedade. Pois também a justiça entendida universalisticamente exige que uma pessoa responda pela outra” (Habermas, 2002, p. 41). Isso porque o bem na justiça permite à consciência moral refletir que toda pessoa pertence a uma comunidade moral e que todos, de alguma forma, foram socializados através de algum modo de vida comunicativa. A socialização permite às pessoas estabilizarem suas identidades através do reconhecimento mútuo, ao mesmo tempo em que se mostram vulneráveis e dependentes de alguma proteção. Assim, “enquanto integrantes dessa comunidade, os indivíduos esperam um dos outros uma igualdade de tratamento, que parte do princípio de que cada pessoa considere cada uma das outras como “um dos nossos”. A partir dessa perspectiva, justiça significa simultaneamente solidariedade” (*Ibid*, p.42).

No entanto, essa relação entre justiça e solidariedade necessita ser julgada de modo imparcial, a começar pela autoconsciência legislativa da vontade do sujeito e pela reflexão discursiva dos princípios morais em Discurso prático. Assim, ressalta Freitag:

A ética discursiva articula-se nos dois princípios que sempre constituíram o corpo da questão da moralidade: a justiça e a solidariedade. A justiça se obtém buscando através dos processos argumentativos conduzidos pelos integrantes do discurso prático a norma que defende a integridade e invulnerabilidade da pessoa humana. Esse objetivo ou valor (buscado processualmente) só se efetiva no grupo social, que através da solidariedade recíproca assegura o bem-estar de todos. A dignidade da pessoa só pode ser realizada no grupo que concretiza o respeito mútuo e o bem-estar de cada um, assim como a autonomia do sujeito depende da realização da liberdade e da solidariedade de todos (Freitag, 1989, p.37).

O centro do conteúdo é o consenso sobre aquilo que é possível de universalidade, isto é, a aprovação de normas morais que defendem a dignidade e a invulnerabilidade de todas as pessoas no mundo todo. Como dito anteriormente, esse consenso é possível atingir através dos Discursos práticos. Os participantes o produzem quando são orientados por um agir moral pós-convencional. O processo de argumentação é perpassado pela justiça, solidificado pelo entendimento mútuo e pelo ato de solidariedade recíproca. Aqui, tanto os participantes do discurso quanto todas as pessoas devem ter sua integridade e bem-estar assegurados universalmente.

Naturalmente se entende que as pessoas não são sozinhas, elas nascem, crescem, se educam e convivem em grupos sociais. Dessa forma, elas se socializam, constroem suas identidades e firmam-se como pessoas únicas com fim em si mesmas. Por ser com as outras, a solidariedade se

torna uma condição vital que fortalece as pessoas e as comunidades humanas. Principalmente, no contexto das sociedades modernas, marcadas pela pluralidade, individualismo, fragmentações e outros aspectos causadores de vulnerabilidades, a solidariedade tende de ser uma condição de fortalecimento das relações intersubjetivas. De sorte, ela não é algo natural da existência, pelo contrário, assim como a moralidade é algo fruto do processo de aprendizagem. Isto é, as pessoas aprendem a ser solidárias ao longo do seu desenvolvimento humano. A solidariedade passa a ser, portanto, um feito dos grupos sociais e culturais que procuram gerir os direitos morais básicos do gênero humano pautado no reconhecimento intersubjetivo e no entendimento mútuo.

Pensar a solidariedade no âmbito da moral universal é evocar, além do princípio da justiça, também a cooperação mútua, como defendera E. Tugendhat e o princípio interativo da corresponsabilidade, defendido por S. Benhabib. Ainda que ambos não falam diretamente sobre solidariedade, é possível considerar que a defesa da moralidade universal, aconteça pelo enrobustecimento da intersubjetividade e da solidariedade entre os agentes sociais. De certo, na perspectiva de Habermas,

As morais universalistas, que aparecem com as visões de mundo da era axial, são caracterizadas pelo fato de que elas exigem, em princípio, o tratamento igual de todas as pessoas. No curso do Iluminismo europeu, esse potencial cognitivo da moral acabou se destacando dos respectivos panos de fundo religioso ou da visão de mundo e se diferenciou de forma tal que – segundo o tom kantiano que ainda é determinante nos tempos atuais – cada indivíduo merece o respeito igual em sua individualidade inalienável e deve receber o tratamento igual. De acordo com esse entendimento, o comportamento de cada pessoa, levando em conta sua situação individual, deve ser julgado precisamente de acordo com as normas universais que – do ponto de vista examinado de maneira discursiva de todos os possíveis concernidos – são simetricamente boas para todos (Habermas, 2023, pp. 31-32).

A problemática em torno da universalidade moral não se restringiu apenas ao mero procedimentalismo e formalismo ético. Pelo contrário, ultrapassou o rigorismo lógico das regras de argumentação, cuja finalidade é a garantia da não contradição e do convencimento dos concernidos. No sentido mais abrangente, validar normas que protegessem as pessoas das vulnerabilidades e garantir a dignidade universalmente. A ética do Discurso é uma corrente ética que recorrer a argumentação como principal instrumento de sistematização da moralidade. Entretanto, o que mais lhe interessa é a invulnerabilidade, a dignidade, a inalienabilidade de todas as pessoas, no que refere aos seus direitos morais fundamentais regulados normativamente em acordo universal e solidário. Assim, Habermas entende que:

A ética discursiva ordena diversas formas de argumentação a questões éticas e morais, a saber, discursos de auto-entendimento de um lado, discursos de fundamentação normativa (ou de aplicação) de outro. Com isso, no entanto, ela não reduz a moral a tratamento indistinto, mas procura fazer jus a dois aspectos:

à justiça e à solidariedade. Um comum acordo almejado por via discursiva depende simultaneamente do “sim” ou do “não” insubstituível de cada indivíduo, bem como da sua superação egocêntrica, indissociável de todos os envolvidos em uma práxis argumentativa pautada pelo convencimento recíproco (Habermas, 2002, p.48).

O mundo da vida ou o mundo social é o pano de fundo das vivências compartilhadas e o lugar próprio para entender e reconhecer o outro e a si mesmo como sujeitos morais dignos de ser alcançado pela justiça e pela solidariedade. E, para Habermas, a moral surge neste espaço sempre quando os agentes se confrontam com situações de conflitos em suas ações. Nesta perspectiva, eles necessitam cooperar intersubjetivamente para solucionar essas demandas do mundo social como um todo.

Importante o coletivo perguntar: o que devemos fazer? Ao se questionar, inicialmente, o dever aparece como uma questão prática e aparentemente vaga. De certo, cada um pode se orientar, de acordo com sua razão prática subjetiva, o que lhe possibilita ter uma concepção diferente tanto em relação ao discurso quanto em relação ao modo de agir. Mas ao se deparar com a coletividade, a moralidade do dever não mais se prende ao que é meramente “bom”, para o agente, mas ao que é “correto” para todos. Isto é, interessa aqui, o que é correto tanto para o agente quanto para a coletividade. O princípio da justiça é posto para os agentes como uma condição colaborativa da razão prática. Aquela que orienta a moralidade nos parâmetros do que é correto e benévolo para todos.

No artigo, *Para o uso pragmático, ético e moral da razão prática* (1989), Habermas defende que genericamente o objetivo da razão prática é orientar racionalmente as ações dos agentes de forma deliberada para um fim. A razão prática alinhada à ética do Discurso tende a fazer um julgamento imparcial daquelas questões teleológicas morais práticas. Ou seja, ao aderir os pressupostos kantianos da *Crítica da razão prática*, não adota os aspectos deontológicos da unilateralidade do ponto de vista moral, mas o aspecto universal, cujo pode ser adquirido por vias de argumentações imparcial e intersubjetivamente. Nesta circunstância, o dever diante das problemáticas morais assume uma forma procedimental de orientação aos participantes para validar normas relevantes universalmente. Por outro lado, se entende que,

as normas sociais não podem se reduzir às questões de realização pessoal ou coletiva, porque, com o individualismo e a pluralização das formas de vida, se tornou mais importante o problema da convivência de todos em conjunto na sociedade. Alguns problemas se referem à humanidade como um todo e não somente aos projetos de vida do indivíduo ou do grupo realizados com sucesso; estas questões que podem ser de interesse simétrico de todos pertencem à moral e não à ética. Mas a moral também se tornou reflexiva e necessitou ser avaliada em discursos morais que averiguam o que é realmente do interesse simétrico de todos os envolvidos¹⁰. Ao contrário dos discursos éticos, os discursos morais têm

que se desprender de todo egocentrismo ou etnocentrismo, pois somente são legítimas as normas que podem ter o assentimento de todos os implicados (Durão, 2012, p. 103).

Assim, as questões morais ultrapassam as particularidades culturais e o individualismo. Além do mais, exige dos agentes uma reflexão abrangente, comprometida com a universalidade, a corresponsabilidade, o reconhecimento mútuo, a justiça e a solidariedade. A meta é proteger o gênero humano globalmente, independente das situações que o envolve. Isso, naturalmente, engloba imparcialidade nos discursos, na cooperação ou nas relações intersubjetivas.

Uma das formas de alcançar este objetivo é a prática da solidariedade, que sob a luz de um olhar aparente, sempre esteve ligada à prática religiosa, aqui especificamente à confissão cristã. Neste aspecto, por vezes, o seu exercício se justificava em prática assistencial a pessoas que passavam por carências ou vulnerabilidade fundamental. Geralmente ações relacionadas a vestimenta, alimentação, saciação da sede, privação de liberdade, enfermidades, oferta de abrigo e moradia entre outras necessidades prementes. De certo, a solidariedade cristã, apesar de possui natureza universal, se prende a motivações e interesses retributivos relacionados a crença em um Deus transcendente e pessoal. Além do mais, como dito anteriormente, em uma sociedade pluralista, relativista, com interesses múltiplos, sobretudo econômicos e tecnológicos, valores advindos da religião, ainda que tenha o interesse de contemplar a todos universalmente, parece não encontrar mais respaldo pragmático global.

Assim, Habermas pensa numa reconstrução da solidariedade cristã, mas, por exemplo, para além da determinação do *Estado constitucional liberal*³³. Este inclusive dispõe de recursos argumentativo, cognitivo, legal, independente de motivações religiosas ou fundamentações metafísicas para impor aos cidadãos tal obrigação. Pois pela força do direito positivo possui mecanismos impositivos capazes de afetar as liberdades subjetivas dos cidadãos e determinar os limites de suas atuações. Por outro lado, o Estado liberal, ainda que pela força do direito e da democracia, não forma compulsoriamente solidariedade entre os seus concidadãos. Para Habermas, neste contexto, “Apenas se pode desejar que os cidadãos de uma comunidade liberal tenham a disposição de empenhar-se eventualmente por concidadãos desconhecidos e anônimos e de aceitar sacrifícios em prol do interesse geral” (Habermas, 2007, p. 34).

Também, não se pode negar, que o Estado liberal ao incentivar comunicativamente os agentes a participarem da vida política e democrática abre espaço ao engajamento e defesa de

³³ O Estado constitucional liberal é a organização e administração política democrática das sociedades liberais formado pelo poder público, tensionado internamente entre a força do poder político e a força do direito legitimamente instituído e vice-versa (Habermas, 1997, p.212).

questões éticas ou outras problemáticas que exigem debate público para além das motivações políticas e que dizem respeito a todos universalmente. Diante de tudo isso, Habermas entende que,

Se quisermos que os conteúdos morais de direitos básicos criem raízes nas mentalidades, o mero processo cognitivo não será suficiente. Convicções morais e o consenso mundial em forma de indignação moral sobre as violações massivas de direitos humanos levariam tão somente à formação de uma integração muito tênue dos membros de uma sociedade mundial politicamente constituída [...]. Entre cidadãos, qualquer solidariedade abstrata e juridicamente intermediada só pode surgir quando os princípios de justiça conseguem imiscuir-se na trama bem mais densa das orientações de valores culturais (Habermas, 2007, pp.38-39).

Para os contextos de vulnerabilidades morais da sociedade mundial, vale pontuar algumas questões mais gerais, que apontam fragilidades e impactam na possível realização de um projeto humanístico universal, solidário e igualitário. Habermas, ressalta, por exemplo, “a precária relação entre o Estado Democrático e uma economia capitalista que tende a reforçar as desigualdades sociais” (Habermas, 2023, p.51). Pensar a moralidade no âmbito da universalidade, faz-se necessário recorrer aos princípios da política deliberativa e do Estado Democrático de Direito, entretanto, ambos também são transpassados pelo poder econômico capitalista, sistema que fragiliza o princípio da igualdade e da solidariedade humana.

Atualmente, tem-se o alcance da internet e das mídias sociais digitais enquanto estímulo *da fragmentação, do isolamento, da mercantilização, da manipulação populista, da fake News* entre outros. Cujas características direcionam para “tendências de dissolução dos limites e a fragmentação reforçam-se reciprocamente em uma dinâmica que age contra a força integrativa do contexto de comunicação das esferas públicas centradas nos Estados nacionais” (*Ibid*, pp.62-63). Isso se deve a desconfiança que a população geral tem acerca da verdade, da seriedade e da integridade de programas da mídia organizada. Isso favorece o surgimento de pluralismo de opiniões e diversidades de plataformas digitais que dificultam a coesão da comunicação e a integração da população. Por outro lado, não se pode perder de vista que,

Diante da complexidade social, a mídia é aquela instância de mediação que, na diversidade de perspectivas de situações da vida social e formas culturais de vida, extrai um núcleo de interpretação intersubjetivamente compartilhado entre as visões de mundo concorrentes e assegura que seja aceito racionalmente de modo geral (*Ibid*, p.69).

Além do mais, nessa complexidade social, é perceptível e vinculável pela mídia tanto a violação dos direitos humanos básicos em escala global, como o esforço de instituições organizadas governamentais ou não governamentais, que lutam pela defesa desses direitos. Assim, se justifica a formação de uma solidariedade abstrata universal, orientada pelos princípios de

justiça³⁴, que adentre às culturas, oriente e defenda os valores éticos comuns a todas as pessoas. A solidariedade abstrata tende a configurar-se nos parâmetros do princípio de universalização. Seu efetivo exercício ocorrido no Discurso prático, concede aos participantes atuarem com a visão de uma moral pós-convencional. Enquanto filósofo, Habermas defende

a concepção de que “nós” temos boas razões para defender, nos discursos interculturais, a validade universal dos direitos humanos como fundamentos morais do Estado constitucional democrático. Contudo, somente com a condição de que “nós” participantes de tais discursos dispostos a aprender e na condição de uma parte entre outras. A disposição para aprender é solicitada porque a brutal história da violência do imperialismo ocidental nos ensinou que precisamos ser esclarecidos por outras culturas sobre os pontos cegos em nossa interpretação e aplicação dos direitos humanos não apenas no passado, mas inclusive no presente (Habermas, 2023, p. 95).

Neste ponto, pensar a reconstrução da moralidade na perspectiva universal, há de se considerar a reprodução da solidariedade abstrata como prática possível de imparcialidade. Atitude que se deve ter diante das particularidades das culturas presentes nos próprios Estados constitucionais democráticos. O que interessa é alcançar a pessoa humana integral e universalmente. Exercer o princípio da solidariedade tanto entre os participantes de um Discurso prático, quanto por toda pessoa humana globalmente. Essa atitude coopera com o fortalecimento da intersubjetividade, do entendimento mútuo e da celebração de acordos racionalmente motivados sobre aquelas questões éticas e morais que dizem respeito a todos independente das particularidades. Isto é, não dá para exercer a solidariedade apenas nas ocasiões de tragédias ecológicas, naturais, atrocidades das guerras, do terrorismo, do fundamentalismo religioso, da cultura de morte.

Propõe-se uma solidariedade construída pela ação comunicativa, ancorada na racionalidade, reconhecimento mútuo e processo contínuo de atenção e compromisso com a inviolabilidade e invulnerabilidade da dignidade da pessoa humana. Finalmente, uma ética do Discurso que utiliza a argumentação e a interação entre os agentes para construir uma concepção de moral universal, que coloque em pauta conteúdos de interesse global. Uma corrente ética que ultrapasse os aspectos procedimentais, formais e cognitivos, que promova o melhoramento e enraizamento de uma mentalidade moral que defenda princípios universais que beneficiam a todos independente das ocasiões urgentes e específicas que expõem as vulnerabilidades dos sujeitos.

³⁴ Na concepção de Habermas, “A justiça de uma norma jurídica pode ser examinada do ponto de vista de se é, “igualmente boa” para todos os concernidos, tendo em vista uma situação que precisa ser regulamentada; nesse caso, aplica-se um princípio de universalização. Uma decisão entre valores concorrentes pode ser examinada pelos membros de uma comunidade política do ponto de vista da sua prioridade no que diz respeito ao *ethos* de seu modo de vida compartilhado” (Habermas, 2023, p.88).

5 CONCLUSÃO

A ética do Discurso em Habermas é uma teoria moral que atai muitos pesquisadores tanto para criticá-la ou defender a possibilidade de uma moralidade universal que possa orientar as ações humanas, nesta sociedade pluralizada e fragmentada. A presente pesquisa apresentou a problematização da moralidade e solidariedade universal na perspectiva de encontrar, por meio do princípio de Universalização, uma proposta salutar para a crise ética vivida pela pessoa humana globalmente. Para tanto, recorreu a racionalidade, a linguagem como médium, as relações intersubjetivas, o reconhecimento do outro, a formalização de acordos em Discurso prático, a valorização de uma moral pós-convencional e a solidariedade abstrata para, a partir de então, defender a inviolabilidade, invulnerabilidade e dignidade da pessoa humana universalmente.

A princípio, interessou a esta pesquisa as aspirações formais do imperativo categórico kantiano para se chegar ao Princípio Universal habermasiano. Isto é, a formulação geral do princípio moral, como afirma Habermas: “não as diferentes formulações kantianas, mas a ideia subjacente que deve dar conta do caráter impessoal ou universal dos mandamentos morais válidos” (Habermas, 1989, p. 84). Na perspectiva de Kant, o sujeito, dotado de razão, consegue fundamentar o princípio moral monologicamente, visto que, a própria racionalidade lhe impõe categoricamente essa possibilidade através das máximas, entretanto, o sujeito não deve cair no relativismo, pois a norma moral, que por ora, tem o dever de orientar suas ações precisa atender as ações morais de igual modo para todos os sujeitos racionais. Entretanto, na concepção de Habermas, a fundamentação de tal princípio não ocorre de forma monológica, mas dialógica, isto é, através da racionalidade comunicativa.

A ação comunicativa na perspectiva da ética do Discurso, se orienta formalmente a partir do Princípio de Universalização. Isto é, uma regra de argumentação que possibilita aos participantes dos Discursos práticos deixarem-se motivar por questões comuns que tenham condição de universalizar-se. Contudo, os participantes deparam-se com o desafio de chegar a um acordo, que seja sempre, racionalmente motivado e imparcial. Para isso, é importante focar na racionalidade comunicativa e no Princípio (U) em Discursos práticos para que todos sejam contemplados e acolhidos de igual modo, mas também atento aqueles que fazem o melhor argumento. Assim, as pretensões de validade normativa defendida pelos concernidos, “pretendem merecer um reconhecimento geral, [...] *[através do qual]*, as normas válidas devem estar em condições e encontrar o assentimento racional de todos os atingidos” (Habermas, 2019, p.50). O acordo racionalmente motivado tende de considerar obrigatoriamente as questões morais de relevância coletivo, onde todos os participantes sintam-se afetados. A fundamentação das normas

em Habermas acontece mediante prática argumentativa em Discurso prático. Essas normas são orientadas, a partir do Princípio de Universalização, o que garante a possibilidade de um acordo comum e livre de qualquer tipo de coação. Além do mais, precisam ter utilidade prática e precaver resultados contrários às normas validadas.

Recorda-se que a ética do Discurso surge como uma proposta normativa de cunho universal, cognitiva, formal e procedimental, mas que não se reduz a uma teoria da argumentação porque se ocupa de conteúdos morais que se atenta ao fortalecimento da invulnerabilidade da pessoa humana globalmente. Às vezes, a universalidade é muito discutida na perspectiva dos interesses epistemológicos e pouco se defende uma moralidade universal. Aqui está a relevância dessa pesquisa, pensar a universalidade moral enquanto aquela condição que salvaguarda a dignidade da pessoa humana globalmente. Se entende que, está-se diante de uma “nova pessoa” formada no espírito da globalização, mas que sofre o impacto, sobretudo moral e ético, da sociedade pluralista e fragmentada.

De certo, por se tratar de uma teoria moral baseada em outras teorias cognitivistas, deontológica, reconstrutivista, universalista e linguística, tende a receber muitas críticas. E por utiliza o Discurso como seu principal meio de sistematização para uma proposta moral universal, atrai muitos críticos e enfrenta muitos desafios. Principalmente no que se refere aos pressupostos pragmáticos de sua fundamentação e forma de utilizar a linguagem, a intersubjetividade, os acordos por vias discursivas para propor uma eticidade universal.

Neste sentido, esta pesquisa considerou pertinente dialogar com Ernst Tugendhat e Seyla Benhabib, ambos críticos da ética do Discurso habermasiana. Não por acaso, mas, porque ambos concebem a possibilidade de uma moral universal, embora seguindo caminhos metodológicos diferentes daquele proposto por Habermas. Para Tugendhat as regras são fundamentais apenas para organizar a argumentação dos agentes, principalmente naquelas situações em que há relações de poder envolvidas. No entanto, não são comunicativas ou pragmáticas, pois numa argumentação intersubjetiva, o foco é a garantia de normas que promovam o bem de todos, e, num discurso autêntico como tal, pode haver relações de poder que impeçam a imparcialidade dos participantes. E, no que se refere a moralidade, importa as ações dos agentes e não sua argumentação. De fato, há a possibilidade de uma moral universalmente válida, baseada numa dinâmica de cooperação entre os autores sociais. Isto é, a moral é uma pressão social baseada em exigências recíprocas, que se universaliza a partir do espírito altruísmo e da cooperação. Naturalmente, são condições que projetam para a efetivação de uma solidariedade universal.

Por outro lado, Seyla Benhabib critica Habermas sobretudo pelo uso de uma razão legisladora enquanto aquela que sistematiza a normatividade ética. No entanto, o que interessa a

moralidade é o uso de uma razão interativa e as relações recíprocas. Interessa o respeito universal, baseado na regra de ouro “Não faças a ninguém o que não queres que te façam”. Ela propõe a reformulação da concepção tradicional universalista da ética, através da conversação moral, via exercício do “pensamento alargado. Ou seja, “O objetivo dessa conversação não é a unanimidade ou o consenso [...], mas a comunicação antecipada com os outros com quem sei que devo finalmente chegar a algum acordo” (Benhabib, 2021, pp.45-46).

Na concepção de Benhabib, a universalização na ética vai se concretizando a partir o entendimento da reversibilidade e pretensão de raciocinar e dialogar com o outro, considerando seu ponto de vista e a historicidade como um todo, e não propriamente a necessidade de formalizar consenso. O objetivo é se encontrar com uma pessoa moral concreta, considerar sua história, suas qualidades, suas necessidades e outros atributos pessoais. Um indivíduo que não desapareça no discurso moral generalizado, mas que seja visto num modelo procedimental contínuo entre sua realidade concreta e os outros indivíduos em realidade universal. (*Ibid*, p.75).

Contudo, diante dessas críticas é preciso esclarecer e reafirmar que a proposta de Habermas é a construção de uma moral universal que perpassa obrigatoriamente pelo exercício da linguagem, do respeito, do entendimento mútuo, da cooperação e do acordo racionalmente motivado. A interação intersubjetiva é elemento indispensável para a validação da norma moral. A concepção de uma ética discursiva, que não se dá fora do contexto da argumentação. Pois, se entende que as sociedades modernas são marcadas pela complexidade, pluralidade e diversidade, exigindo dos sujeitos, mais do que uma simples interação imanente nos seus contextos de vida compartilhados. É preciso o uso de uma racionalidade comunicativa que lhes ofereçam condição de transcendência das suas particularidades e deixem-se guiar imparcialmente por princípios normativos morais abstratos universais.

Por fim, a presente pesquisa recorreu a teoria do desenvolvimento da consciência moral em Lawrence Kohlberg, para explicar como os participantes podem chegar a efetiva moralidade e solidariedade universal. O psicólogo estadunidense defende que a consciência moral se desenvolve em estágios, pré-convencional, convencional e pós-convencional. Esses estágios são compostos por uma estrutura pedagógica que expressam a maneira como as pessoas reagem em cada fase. E todas elas são marcadas pelo reconhecimento intersubjetivo, desde as relações de respeito, troca, confiança, lealdade, ao comprometimento com as instituições sociais e princípios universais. Isso não quer dizer que a moral seja algo estático, fechado em cada estágio, ao contrário, ela é dinâmica e, com frequência os agentes se deparam com situações conflitantes e tomadas de decisões críticas. Situações que lhes exige forte e determinante uso cognitivo na orientação de suas ações.

Aqui, a meta é alcançar uma consciência moral pós-convencional, isto é, para além da convencionalidade cotidiana e dos contextos particularizados morais e culturais. De maneira tal que os agentes possam deixar-se orientar por princípios normativos abstratos e universais capazes de ater a defesa da dignidade humana universalmente. Admite-se que nesse estágio os participantes perdem sua ingenuidade na prática quotidiana, abandona o mundo social nativo e, pela via do Discurso, passa a conceber tanto a atualidade em seu contexto empírico, quanto a normatividade que a ordena, numa dinâmica alargada. Isto é, o mundo vivido é visto à luz das pretensões de validade hipotética.

É inegável que as orientações éticas são aquelas que salvaguardam a dignidade humana, defendem a inviolabilidade da vida e protege as pessoas das vulnerabilidades que colocam em risco sua existência. Para tanto, faz-se necessário uma moralidade que tenha o dever de produzir normas e mandamentos possíveis de orientar as ações humanas, evidenciando práticas que sejam *igualmente boas* para todas as pessoas indiscriminadamente. Neste ponto, ressalta-se a prática da justiça e da solidariedade como condições essenciais para alcançar esse projeto universal moral e igualmente bom para todos.

As pessoas não são sozinhas. Elas nascem, crescem, se educam e convivem em grupos sociais. Pelo processo de individuação e socialização, elas interagem, aprendem, constroem suas identidades e firmam-se como pessoas únicas com fim em si mesmas. Por ser com as outras, a solidariedade se torna uma condição vital que fortalece as próprias pessoas e suas comunidades humanas. A religião cristã, por exemplo, defendia e cultivava a justiça e a solidariedade no mundo em que ela imperava. Mas dados os avanços e transformações sociais, ela perdeu a força que impulsionava a universalização desses princípios. Habermas, no entanto, propõe a reconstrução da moralidade, sobretudo da justiça e solidariedade sob a ótica da racionalidade comunicativa. Há de considerar que, no contexto das sociedades modernas, marcadas pela pluralidade, individualismo, fragmentações e outros aspectos causadores de vulnerabilidades, a solidariedade e a justiça tende de ser uma condição de fortalecimento das relações intersubjetivas globalmente.

A reconstrução da moralidade na perspectiva universal alinha-se a reprodução de uma solidariedade abstrata como prática possível de imparcialidade. Atitude que deve prevalecer diante das particularidades culturais presentes nos Estados constitucionais democráticos. Interessa alcançar a pessoa humana integral e universalmente. Neste sentido, a solidariedade há de ser praticada tanto entre os participantes de um Discurso prático, quanto prol de toda pessoa humana que se encontra além das fronteiras geológicas, políticas, confessionais e culturais. A solidariedade é cooperada pelo fortalecimento da intersubjetividade, do entendimento mútuo e da celebração de acordos racionalmente motivados sobre aquelas questões éticas e morais que dizem respeito a

todos independente das particularidades. Finalmente, seu exercício não se reduz apenas às ocasiões de tragédias ecológicas, naturais, atrocidades das guerras, do terrorismo, do fundamentalismo religioso e da cultura de morte presente no mundo, mas se estende a uma rede de diálogos, cooperações, acordos, tratados feitos em conferências e outros mecanismos de interações, que visam projetos globais comuns que salvaguardem as pessoas submetidas a diversas vulnerabilidades.

Defende-se uma solidariedade construída pela ação comunicativa, ancorada na racionalidade, no reconhecimento mútuo e no processo contínuo de atenção e compromisso com a inviolabilidade e invulnerabilidade da dignidade da pessoa humana. Por fim, uma ética do Discurso a serviço da construção da moralidade e solidariedade universal, focada em conteúdo de interesse global. Assim, a normatividade ética ultrapassa seus aspectos procedimentais, meramente formais e cognitivos, para promover, através do Discurso e dos acordos em espaços alargados o melhoramento e enraizamento de uma mentalidade moral que defenda princípios universais que beneficiam a todos independente das ocasiões urgentes e específicas em que se encontram as pessoas espalhadas neste planeta chamado terra.

6 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABBAGNANO, Nicolas. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- APEL, K.O. **Estudos de Moral Moderna**. Rio de Janeiro: Vozes, 1994.
- ARBO, Jade Bueno. **Os atos de fala: desafios e possibilidades**. Revista Lampejo, Vol. 7 – nº 1. Fortaleza, 2018 (pp. 183-194).
- ARENDT, Hannah. **As origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- AUSTIN, John L. **Quando dizer é fazer**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.
- BENHABIB, Seyla. **Situando o Self: Gênero, comunidade e pós-modernismo na ética contemporânea**. Trad. Ana C. Lopes e Renata R. Brito. Brasília: Editora UnB, 2021.
- BANNELL, Ralph Ings. **Habermas e a educação**. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2013.
- COOKE, Maeve. **Language and Reason: A study of Habermas's pragmatics**. Massachusetts, Cambridge: First MIT Press, 1997.
- DURÃO, Aylton Barbieri. **Habermas: a possibilidade da solidariedade através da justiça**. Rio de Janeiro: Revista Dissertatio, UFPel, Vol.35. (99-130), 2012.
- FREITAG, Barbara. **A questão da moralidade: da razão prática de Kant à ética discursiva de Habermas**. São Paulo: Tempo Social. Revista Sociol, USP, 1989.
- HABERMAS, Jürgen. **A Ética da discussão e a questão da verdade**. São Paulo: Martins Fontes, 2018.
- HABERMAS, Jürgen. **Ética do Discurso: Obras escolhidas de Jürgen Habermas**. Vol III. Lisboa: Edições 70, 2014.
- HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro: estudos de teoria política**. São Paulo: Loyolas, 2002.
- HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia: entre facticidade e validade**. Vol. I. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.
- HABERMAS, Jürgen. **Teoria do Agir Comunicativo: racionalidade da ação e racionalização social**. Vol. I. São Paulo: Martins Fontes, 2019.
- HABERMAS, Jürgen. **Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.
- HABERMAS, Jürgen. **Verdade e justificação: Ensaio filosóficos**. São Paulo: Loyola, 2004.
- HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph. **Dialética da secularização: sobre razão e religião**. São Paulo: Editora Ideias e Letras, 2007.
- HABERMAS, Jürgen. **Uma nova mudança estrutural da esfera pública e a política deliberativa**. São Paulo: Editora Unesp, 2023.

- HABERMAS, Jürgen. **Para o uso pragmático, ético e moral da razão prática**. São Paulo: Estudos Avançados, v. 3. n. 7. pp 4-19, 1989.
- HUMBOLDT, Wilhelm von. **Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano**. Trad. Ana Agud. Barcelona: Anthropos, 1990.
- HUME, D. **Uma investigação dos princípios da moral**. Campinas: Unicamp, 1995.
- FREITAG, Barbara. **A questão da moralidade: da razão prática de Kant à ética discursiva de Habermas**. Tempo Social. Ver. Sociol. USP: São Paulo, 1989.
- KANT, Immanuel. **A metafísica dos costumes**. São Paulo: EDIPRO, 2003.
- KANT, Immanuel. **A paz perpétua e outros opúsculos**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995.
- KOHLBERG, Lawrence. **Essays On Moral Development - Vol. I. The Philosophy Of Moral Development**. São Francisco, Harper & Row, 1981.
- KOHLBERG, L. **Psicología del desarrollo moral**. Bilbao Spain: Desclée de Brouwer, 1992.
- LEIBNIZ, Gottfried; NEWTON, Isaac. **A monadologia e outras obras**. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- LODÉA, A. L. **Os fundamentos da ética contemporânea nas perspectivas de Habermas e Tugendhat**. Florianópolis/SC: PPGF/UFSC, 2007.
- MARTINI, Rosa Maria F. **Habermas e a pós-modernidade**. In Veritas. Vol.41. Nº 162. Porto Alegre: UFRGS, 1996 (pp.307-312).
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Ética e racionalidade moderna**. São Paulo: Loyola, 1993.
- PINZANI, Alessandro. **Habermas**. Porto Alegre: ARTMED, 2009.
- PERIUS, Oneide. **Ética do Discurso: um diálogo de Habermas com a ética kantiana**. In Revista Esmat, Palmas, Ano 4, nº 4, pp. 193-215 – jan/dez, 2012.
- SANTOS, Jeverton Soares. **A ética do discurso de Habermas e suas limitações**. In Thaumazein, Ano VII, v. 8, n. 16, Santa Maria, p. 101-113, 2015.
- SIEBENEICHLER, Flávio Beno. **Jürgen Habermas: razão comunicativa e emancipação**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- SILVEIRA, Denis Coitinho. **Posição original e equilíbrio reflexivo em John Rawls: o problema da justificação**. Revista de Filosofia Transformação. Vol. 32. N. 1. São Paulo: Unesp, 2009 (pp.139-157).
- TUGENDHAT, Ernst. **Lições sobre ética**. Rio de Janeiro: Vozes, 1996.
- TUGENDHAT, Ernst. **O problema da moral**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.
- WILLIGES, Flávio. **Psicologia moral**. In Manual de Ética: questões de ética teórica e aplicada. Org. João Carlos B. Torres. Rio de Janeiro: Vozes, 2014 (pp. 174-199).