



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ

FLÁVIO TELLES MELO

**PRESSUPOSTOS FUNDAMENTAIS DA
INTERSUBJETIVIDADE NA ÉTICA DO DISCURSO DE
HABERMAS**

**FORTALEZA
2007**

FLÁVIO TELLES MELO

**PRESSUPOSTOS FUNDAMENTAIS DA
INTERSUBJETIVIDADE NA ÉTICA DO DISCURSO DE
HABERMAS**

Dissertação apresentada à coordenação do Curso de Mestrado Acadêmico em Filosofia da Universidade Estadual do Ceará como requisito final para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Reginaldo Rodrigues da Costa

**FORTALEZA
2007**

Universidade Estadual do Ceará – UECE
Curso de Mestrado Acadêmico em Filosofia

Título do trabalho: Pressupostos fundamentais da intersubjetividade na ética do discurso de Habermas

Autor: Flávio Telles Melo

Qualificação em: 16 / 02 / 2007

Defesa em: 04 / 04 / 2007

Nota obtida: 9,3

Conceito obtido:

Banca Examinadora

Prof. Dr. Reginaldo Rodrigues da Costa – UECE
Orientador

Prof. Dr. Manfredo Araújo de Oliveira – UFC

Prof. Dr. Custódio Luis Silva Almeida – UFC

A beleza, ternura e vigor que há
em cada um dos meus filhos

**Isabela
Ana Cecília
e Cauã**

razão última deste trabalho.

AGRADECIMENTOS

A minha mãe, Thereza, apoio que não me faltou em todo esse tempo.

A minha família que sempre acreditou em mim durante a realização desta pesquisa.

A minha irmã Ticiania, interessada em cada passo do trabalho.

A Cirlene, presença permanente de incentivo e confiança.

A Reginaldo, meu orientador, mais humano que mero profissional.

A Luis Alexandre, cuja amizade incutiu mais em mim a investigação filosófica.

O sentimento de pertença a uma comunidade comunicativa ideal faz com que qualquer pretensão de universalização seja conseqüência de uma consciência de solidariedade inamovível, a certeza de irmanação num consenso comum.

(Jürgen Habermas)

RESUMO

Em diálogo com o cético moral Jürgen Habermas caracteriza a ética do discurso como deontológica, cognitivista, formalista e universalista – como ética deontológica tem como base um acordo de motivação racional sobre a correção das normas; como ética cognitivista responde a questão de como se podem fundamentar as afirmações normativas; como ética formalista argumenta que todos os seres dotados de razão têm de ter capacidade de desejar o que se encontra moralmente justificado. É universalista uma ética de validade geral que transcende a uma determinada cultura ou tradição. A ética do discurso se apresenta a partir de dois princípios: o princípio da universalização ('U') e o princípio do discurso ('D'). O princípio do discurso, ou princípio 'D', dita que as normas que podem reclamar validade são aquelas passíveis da anuência de todos os participantes de um discurso prático; o princípio da universalização, ou princípio 'U', é a regra de argumentação que possibilita o acordo em discursos práticos sempre que matérias controversas possam ser regradas a fim de contemplar o interesse igual de todos os concernidos. O consenso racional, ou acordo intersubjetivamente e racionalmente motivado, objetivo último do discurso, é alcançado pela força do melhor argumento entre sujeitos livres de qualquer ato de coerção, de repressão ou de ameaça. Assim sendo, a linguagem é empregada para o entendimento mútuo quando o falante, ao expressar aquilo que tem em mente, comunica-se sobre algo no mundo com um outro membro da comunidade lingüística de comunicação, ou comunidade de comunicação ideal. O falante é, assim, acolhido por essa comunidade ideal, a qual pressupõe que seus membros, na igualdade de direitos de argumentação, em uma situação ideal de fala, têm a mesma liberdade de convencerem uns aos outros do que é o melhor para a comunidade pela força do melhor argumento. Somente esse processo de entendimento mútuo intersubjetivo, pressuposto normativamente, pode levar a um acordo racionalmente justificado, fazendo com que os participantes cheguem a um consenso racional.

Palavras-Chaves: Ética; Discurso; Consenso; Intersubjetividade; Universalização; Racional.

ABSTRACT

In dialogue with the moral skeptic, Jürgen Habermas characterises the ethics of discourse as deontologic, cognitivist, formalist and universalist – as deontologic ethics, it has as its basis an agreement of rational motivation about the correctness of norms; as cognitivist ethics, it answers the question of how normative assertions can be fundamented; as formalist ethics, it argues that all beings endowed with reason have the ability of wishing for what is morally justified. The ethics is universalist when it is generally valid and transcends a particular culture or tradition. The ethics of discourse is presented under two principles: the universalisation principle ('U') and the principle of discourse ('D'). The latter, the principle 'D', dictates the norms which can claim validity; they are those possible to the approval of all participants of a practical discourse; the universalisation principle, or principle 'U', is the rule of argumentation which allows the agreement in practical discourses whenever controversial issues may be ruled in order to contemplate equally the interests of all concerned. The rational consensus, or the intersubjectively and rationally motivated agreement, the ultimate objective of discourse, is reached by the force of the best argument among subjects, free from any coercion act, from repression or threat. So, language is used for mutual understanding when the speaker, expressing what he has in mind, talks about something in the world with another member of the linguistic community of communication, or the community of ideal communication. The speaker is, thus, received by this ideal community, which presupposes that its members, in equality of argumentation rights, in an ideal situation of speech, have the same freedom to convince one another of which is the best for the community by the force of the best argument. Only these processes of mutual and intersubjective understanding, presupposed normatively, can lead to a rationally justified agreement, causing the participants to reach a rational consensus.

Key-Words: Ethics; Discourse; Consensus; Intersubjectively; Universalization; Rational.

LISTA DE SIGLAS PARA AS PRINCIPAIS OBRAS CONSULTADAS DE JÜRGEN HABERMAS

CMAC – Consciência moral e agir comunicativo. Tradução Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989. (Biblioteca Tempo Universitário, n. 84).

TAC I – Teoria de la acción comunicativa I: racionalidad de la acción y racionalización social. Tradução Manuel Jiménez Redond. Madrid: Taurus, 2001.

TAC II – Teoria de la acción comunicativa II: critica de la razón funcionalista. Tradução Manuel Jiménez Redond. Madrid: Taurus, 1999.

TACC – Teoria de la acción comunicativa: estudios y complementos. Tradução Manuel Jimenez Redond. Madrid: Taurus, 2001.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
CAPÍTULO 1	16
A LINGUAGEM COMO MÉDIUM ENTRE SUBJETIVIDADES RACIONAIS NO MUNDO VIVIDO.....	16
1.1 O LEGADO DA REVIRAVOLTA HERMENÊUTICA LINGÜÍSTICO-PRAGMÁTICA EM HABERMAS.....	17
1.2 O MUNDO VIVIDO.....	24
1.3 OS ATOS DE FALA E SUAS PRETENSÕES DE VALIDADE.....	31
1.4 A PRAGMÁTICA UNIVERSAL.....	43
1.4.1 Racionalidade comunicativa e o entendimento.....	46
1.4.2 Linguagem, atos de fala e pragmática universal.....	50
CAPÍTULO 2	58
DO DISCURSO MORAL MONOLÓGICO À MORALIDADE DIALÓGICA.....	58
2.1 O IMPERATIVO CATEGÓRICO COMO CRITÉRIO DA MORALIDADE.....	59
2.2 A SUPERAÇÃO DO SOLIPSISMO KANTIANO.....	63
2.3 A HERANÇA KANTIANA EM HABERMAS.....	65
CAPÍTULO 3	71
PRESSUPOSTOS FUNDAMENTAIS DA INTERSUBJETIVIDADE NA ÉTICA DO DISCURSO.....	71
3.1 O PRINCÍPIO DE UNIVERSALIZAÇÃO ('U').....	73
3.2 O PRINCÍPIO DO DISCURSO ('D').....	77
3.3 O ACORDO INTERSUBJETIVO.....	81
3.3.1 O entendimento racional mútuo.....	81
3.3.2 O agir comunicativo estratégico para o sucesso e o agir comunicativo para o entendimento mútuo.....	86
3.3.3 A ética do discurso e o estágio moral pós-convencional de Kohlberg.....	94
3.4 A COMUNIDADE IDEAL DE COMUNICAÇÃO E SUAS RESSUPSIÇÕES INEVITÁVEIS.....	98
3.4.1 A situação ideal de fala.....	98
3.4.2 A simetria entre os argumentantes como pressuposto pragmático da comunidade de comunicação.....	103
CONCLUSÃO.....	107

POR UMA MORALIDADE RACIONALMENTE INTERSUBJETIVA.....	107
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	110

INTRODUÇÃO

Jürgen Habermas, nascido em 1929, em Düsseldorf, na Alemanha, é um dos pensadores mais fecundos da atualidade quanto à diversidade da produção teórica, no campo de pesquisa da Filosofia, do Direito e da Sociologia; é também um dos autores mais lidos e pesquisados, haja vista a quantidade de publicações, dissertações e teses sobre sua obra.

Como membro da segunda geração da Escola de Frankfurt, foi assistente de Adorno e Horkheimer de 1956 a 1959 e diretor do Instituto de Pesquisa Social. Do que se convencionou chamar de Habermas da Escola de Frankfurt, identificamos as seguintes obras: *Teoria e Práxis* (1963), *Conhecimento e Interesse* (1968) e *Ciência e Técnica como Ideologia* (1968).

A partir do início da década de 1980, temos o Habermas da teoria do discurso. Em 1981, surgem as publicações *Theorie des kommunikativen Handelns. Band I; Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung (Teoria da Ação Comunicativa, I – Racionalidade da ação e racionalização social)* e *Theoria des kommunikativen Handelns. Band II. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft (Teoria da Ação Comunicativa, II. Crítica da Razão Funcionalista)*. Nestas duas obras, o autor pretende desenvolver um conceito de racionalidade que supere os conceitos que pressupõem o subjetivismo e o individualismo; pretende construir um conceito de sociedade que integre os conceitos de sistema e mundo vivido; e propõe novas vias de reconstrução do projeto iluminista na contemporaneidade.

Em 1983 é publicada *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln (Consciência Moral e agir comunicativo)*, através do qual Habermas propõe uma ética baseada no entendimento mútuo – a ética do discurso – tendo como base o cognitivismo, o universalismo e o formalismo. Na ética do discurso os membros de uma determinada comunidade de comunicação resolvem as suas diferenças pelo consenso racional, isto é, pela força do melhor argumento.

Pela necessidade de deixar claros vários conceitos das obras de 1981, bem como de responder a objeções à teoria da ação comunicativa, em 1984 Habermas publica *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen*

Handelns (Teoria da Ação Comunicativa: Complementos e Estudos Prévios). Por fim, em 1991, temos a publicação de *Erläuterungen zur Diskursethik (Comentários à Ética do Discurso)*, com o objetivo de responder às objeções a conceitos universalistas da moral que vão desde Aristóteles, passando por Hegel, até ao contexto atual. Estas são as obras de maior relevância na elaboração da teoria da ética discursiva em Habermas. Por isso, serão as obras de maior interesse para nós ao longo deste trabalho.

O que iremos tratar nesta dissertação é a temática da categoria da intersubjetividade como pressuposto *a priori* e indispensável da teoria do discurso. Para nós, a partir da leitura que fizemos de Habermas, a categoria da intersubjetividade é tão intrínseca a uma ética da discussão que ela mesma se propõe a ser uma superação do subjetivismo ou da filosofia do sujeito¹.

Trataremos aqui da dialogicidade característica e indispensável na formulação procedural da ética do discurso como proposta de superação do monologismo da filosofia moral de Kant da qual a ética do discurso se mostra devedora, principalmente no que se refere ao princípio da universalização, porém, ela torna intersubjetivo tal princípio.

No primeiro capítulo abordaremos a temática da linguagem como *médium* intransponível e indispensável na comunicação; teremos nesta parte do trabalho duas preocupações quanto à linguagem: primeiro a de mostrar como ela percorreu dois caminhos distintos – o da semântica clássica e o da pragmática transcendental; e a segunda será principalmente demonstrar como este último momento influenciou a ética do discurso.

A virada hermenêutico-pragmática representou na filosofia contemporânea uma verdadeira revolução nos marcos teóricos do pensar atual, à semelhança do movimento que Kant apresentou no século XVIII como “revolução copernicana”, na introdução de *Crítica da Razão Pura*.

A reviravolta lingüística do século XX significou uma mudança fundamental no conceito de linguagem. Estudos que convergiam para a filosofia transcendental cederam espaço para discussões na área da filosofia da linguagem

¹ A filosofia do sujeito, para Habermas, se estende desde o racionalismo de Descartes, ou a chamada “epistemologização” da filosofia em Kant até a fenomenologia de Edmund Husserl ou ainda ao existencialismo de J. P. Sartre.

(primeiramente neopositivista, analítica, fenomenológica, hermenêutica e, finalmente, pragmática). Nessa última compreensão da linguagem – na qual Habermas se insere – mais importante que o conteúdo expresso nas emissões lingüísticas é o uso correto que se faz dessas emissões.

Como Habermas se propõe a reformular a moral kantiana a partir do discurso comunicativo intersubjetivo, no segundo capítulo trataremos da forma como o autor, valendo-se das mesmas características deontológicas de Kant, propõe a ética do discurso como uma ética que não tem como dispensar a comunidade hermenêutica. Essa comunidade, em Habermas, é normativa. Da autoridade do procedimento que a comunidade real de comunicação possui decorre a tarefa de formular normas a partir de critérios universalizáveis. Se a comunidade de comunicação possui a autoridade de formular normas, possui também a de interpretá-las. A partir de sua capacidade de agir e de falar, ela tem a capacidade de colocar em questão as normas que regem a sua convivência social. No embate do melhor argumento, permanece a norma que convence a todos os concernidos.

No terceiro capítulo abordaremos os pressupostos fundamentais da intersubjetividade na ética do discurso em Habermas, o princípio de universalização ‘U’, o princípio do discurso ‘D’, e também o entendimento intersubjetivo que deve ocorrer no agir comunicativo, diferentemente do agir estratégico orientado para o sucesso. Esse processo se dá a partir de pressuposições, idealizações, ou ainda assunções de papéis na comunidade de comunicação ilimitada, numa situação ideal de fala.

Na combinação dos dois princípios (‘U’ e ‘D’) é que ocorre a comunicação que visa o consenso. O agir comunicativo tem por objetivo o entendimento entre os membros da comunidade argumentativa, enquanto o agir orientado para o sucesso busca um interesse imediato; o agir estratégico por sua vez, é dissimulador: ele não deixa claro para o oponente suas reais intenções.

O agir comunicativo pressupõe ou idealiza uma comunidade de argumentação formada por sujeitos livres e iguais, com as mesmas capacidades argumentativas de convencerem – a partir de motivos racionais – os demais membros da comunidade de que as suas pretensões de validade são verdadeiras, corretas – do ponto de vista normativo –, e sinceras – do ponto de vista subjetivo.

Refletiremos, portanto, sobre a importância de se pensar a ética do discurso em Habermas a partir do pressuposto *a priori* fundamental da intersubjetividade. Não há como se falar em discurso sem uma comunidade de comunicação, comunidade epistêmica e hermenêutica; e não há como se pensar as normas para essa comunidade sem a pressuposição dos participantes da comunidade de comunicação, como sujeitos livres e iguais no ato de formular e colocar em questão as regras que regem o convívio da sociedade.

CAPÍTULO 1

A LINGUAGEM COMO *MÉDIUM* ENTRE SUBJETIVIDADES RACIONAIS NO MUNDO VIVIDO

Neste capítulo é mister que se coloque a importância da virada lingüística na formulação do pensamento habermasiano, principalmente no que tange à ética do discurso. As pretensões de validade que são levantadas pelos atos de fala são problematizadas pelos sujeitos do mundo vivido. Esses elementos são as estruturas simbólicas da personalidade, da cultura e da sociedade. Na esfera do mundo vivido essas estruturas são aceitas tacitamente, como certezas inquestionáveis. No âmbito do discurso, porém, os sujeitos capazes de linguagem e de ação se afastam epistemologicamente daquelas convicções colocando-as em questão.

Habermas, juntamente com Apel, se insere na tradição lingüístico-pragmática transcendental, ou quase transcendental, da filosofia do século XX. Para que possamos entender como essa tradição vai se construindo desde o Círculo de Viena até a reviravolta da hermenêutica e pragmática, iremos dissertar a respeito das mudanças de paradigma do conceito de linguagem e sobre como essas mesmas mudanças foram capazes ajudar na construção da arquitetura da ética do discurso.

O mundo vivido é pressuposto, para a formulação do discurso, como um conjunto de verdades inquestionáveis. Para tratar da suspensão dessas verdades, iremos abordar como nesse mundo os sujeitos colocam em questão as verdades até então aceitas de forma tranqüila. Iremos, pois, tratar do mundo vivido como o pano de fundo das verdades que serão postas em questão.

As verdades do mundo vivido são temporariamente postas em xeque quando os sujeitos põem em questão pretensões de validade que serão abordadas por nós quanto à sua verdade objetiva, sua correção normativa e sua intenção subjetiva. Pretendemos refletir como o levantamento das pretensões de validade dos atos de fala pode construir consensualmente a verdade.

Por fim, encerraremos o capítulo com a apresentação da teoria da pragmática universal no intuito de deixar claro como se dá a reconstituição das condições para o entendimento humano. Veremos que essa reconstituição, em Habermas, se dá a partir da apropriação da teoria dos atos de fala de Austin (1990) e Searle (2001).

1.1 O LEGADO DA REVIRAVOLTA HERMENÊUTICA LINGÜÍSTICO-PRAGMÁTICA EM HABERMAS

O século XX foi marcado, na filosofia, por uma mudança radical quanto ao paradigma a partir do qual o agir e a própria reflexão humana são pensados. Esse novo paradigma é a linguagem. Trata-se da construção paulatina, desde o século XIX, do postulado de que não se faz filosofia sem a linguagem, seja na teoria do conhecimento, seja na ética ou em outros campos de estudo. Essa construção vai se dando desde a concepção da linguagem como análise de si mesma, ou seja, das formas da sentença, até a consideração dos diversos contextos de uso da linguagem.

A filosofia analítica já se solidificava com George Edward Moore (1873 – 1958) e Bertrand Russel (1872 –1970), como uma dupla reação ao idealismo absoluto de inspiração hegeliana de Francis Herbert Bradley (1846-1924), Thomas Hill Green ((1836-1882) e Bernard Bosanquet (1848-1923), e ao empirismo psicologista de John Stuart Mill (1806-1873). Ao mesmo tempo, surge na Alemanha um movimento denominado filosofia de “tradição semântica”, a partir das obras de Gottlob Frege (1848-1925) e Ernst Mach (1838-1916). Um aspecto importante desse movimento é o fato de ele ser considerado uma reação à filosofia transcendental de origem kantiana, principalmente no que diz respeito à questão da fundamentação da ciência.

Essa nova concepção de filosofia, no entender de Danilo Marcondes (2004), vai se aprofundar no positivismo lógico do Círculo de Viena, a partir da década de 1920, representado principalmente por Rudolf Carnap (1891-1970) e Moritz Schick (1882-1936). O Círculo de Viena se caracterizou pela preocupação com a fundamentação da ciência em uma linguagem lógica e em bases empíricas,

que dispensassem os elementos metafísicos e psicológicos, considerados inverificáveis, isto é, fora do alcance do teste empírico.

A partir da questão central do significado das proposições, pode-se afirmar que a filosofia analítica pode ser caracterizada pela defesa de que o papel da filosofia é analisar a linguagem. Assim, na filosofia analítica, o problema do estudo semântico da linguagem ocupa um lugar central. A “análise”, à qual a tradição analítica se refere, significa uma tradução de uma linguagem imprecisa no sentido de torná-la isenta de equívocos e ambigüidades, como uma redução de algo desconhecido ou obscuro a algo conhecido e mais claro; ou ainda, como uma decomposição de um complexo em seus elementos simples e constituintes. A filosofia analítica coloca em pauta a importância da análise do conceito, a análise da proposição e a análise do discurso.

Geralmente, divide-se a filosofia analítica em dois momentos: o primeiro denominado de filosofia da semântica clássica é inaugurado por Frege que propõe uma ruptura com a teoria kantiana e com seu caráter subjetivista; o segundo momento, por sua vez, conhecido por pragmático foi inaugurado por Wittgenstein com a obra *Investigações Filosóficas*.

Além de Frege, a semântica clássica recebe a contribuição teórica do positivismo lógico do Círculo de Viena por meio da teoria das descrições definidas e do atomismo lógico de Russell e Wittgenstein com a autoria *Tractatus lógico-philosophicus* (1921), e ainda de Moore com o *Principia Ethica*. Embora haja nestes autores concepções diferentes quanto ao que seja fazer filosofia, em todos eles há uma preocupação quanto à questão da fundamentação da ciência, apontando a lógica e os princípios matemáticos como soluções básicas para os problemas filosóficos.

No primeiro momento da reviravolta lingüística do pensamento filosófico, de Frege ao primeiro Wittgenstein, a linguagem é reduzida à sua dimensão sintática. A análise semântica, de acordo com Oliveira (1993), é essencialmente a análise das formas das sentenças, sobretudo das formas das sentenças assertóricas, fazendo todo tipo de abstração da situação ou do contexto histórico da fala. É preciso que aí a “análise” seja feita a respeito da forma da sentença e não do conteúdo ao qual ela se refere.

Ainda neste primeiro momento da virada lingüística da filosofia, considera-se como tarefa básica da ciência a “descrição exata do que é dado imediatamente na experiência” (OLIVEIRA, 1993, p. 477). A reviravolta, a partir do neopositivismo do Círculo de Viena, vai insistir, então, na questão do sentido das sentenças, deixando claro que somente têm sentido as sentenças da lógica e da matemática, bem como aquelas das ciências da natureza. São consideradas pseudo-sentenças as sentenças metafísicas ou aquelas da filosofia moral. Ora, se se deve simplesmente descrever o que é dado na experiência, o cientista tem que estabelecer uma teoria que comprove empiricamente sua hipótese – coisa que não se pode fazer nem na metafísica, nem na ética.

Karl Popper (1902-1994) discute a questão de como os cientistas podem chegar aos sistemas científicos, isto quer dizer, às teorias consistentes². É nesta busca que ele propõe a teoria do falibilismo contemporâneo, colocando em xeque o dogmatismo científico moderno de Francis Bacon (1561-1626). Esse posicionamento de Popper, de certa forma, deixa em crise o primeiro momento da virada lingüística do século XX. O primeiro Wittgenstein afirma que só se pode encontrar sentido em sentenças que expressam “estados de coisas” (*sachverhalten*), frases das ciências da natureza. Outras sentenças, metafísicas, seriam consideradas absurdas, “não teriam significado – pois elas não correspondem a fato algum.” Por isso, ele finaliza essa obra afirmando que “acerca daquilo de que não se pode falar, tem que se ficar em silêncio.” (WITTENGSTEIN, 1995, p. 142; 6.54). Costa C. (2002), citando Carnap, aponta para uma contradição de Wittengstein (op. cit.), ao se posicionar, ou estar dizendo algo sobre aquilo do qual nada se pode dizer.

Vai ficando claro, desde o segundo Wittengstein, o de *Investigações filosóficas*, que o signo lingüístico sem a sua aplicabilidade parece morto, sem sopro vital. Ele dá início, dessa forma, ao segundo momento da virada lingüística da filosofia do século XX, a chamada reviravolta lingüístico-pragmática. Esse momento é assim denominado de “pragmático”, pela importância dada não só “às regras da gramática, à construção sintática ou semântica da linguagem, mas ao uso da linguagem ou à sua construção pragmática pelos sujeitos envolvidos na comunidade.” (ABBAGNANNO, 1999, p. 615). É este modelo de linguagem que nos vai interessar por conta justamente do entendimento que Habermas tem da

² Para Popper, um sistema empírico deve satisfazer tanto a condição de consistência como de falseabilidade (POPPER, 1980).

linguagem como o uso de signos intersubjetivos, o que não deixa de ser um pressuposto ou até uma exigência, *a priori* como *médium*, entre sujeitos pertencentes à mesma comunidade lingüística.

Além da presença do segundo Wittgenstein na filosofia de Habermas, encontramos aí a influência de Heidegger e Gadamer. Na ontologia existencial de Heidegger (2001), o homem é presença no mundo. Isto quer dizer que a temporalidade e a historicidade se encontram no homem, o ontológico e o existencial, o necessário e o contingente. Um dos conceitos importantes na hermenêutica de Heidegger – é fundamental para aquele a compreensão de que os sujeitos se constituem historicamente³.

Para Gadamer (2002), os valores do momento presente estão em contínuo processo de formação, ao mesmo tempo em que os pré-conceitos formados em torno deles devem sempre ser postos à prova. Uma dos conceitos mais relevantes em Gadamer (op. cit.), de acordo com Habermas, é o de que herdamos uma tradição e ao mesmo tempo legamos a outros que nos sucedem essa mesma tradição fundida com novos conceitos, em que interagem o presente e o passado⁴.

Embora manifestem entre si algumas discordâncias – principalmente no que diz respeito à fundamentação última do princípio de validação das normas éticas – Habermas⁵ reconhece partilhar com Apel a herança da reviravolta lingüístico-pragmático-hermenêutica da filosofia contemporânea⁶. Por isso, ambos incorporam elementos de pensadores como Wittgenstein, Heidegger, Gadamer, Searle e, ainda, Richard Rorty. Além desses autores, Habermas (2004, p. 46) afirma que os filósofos com quem ele se “relaciona são Kant, Hegel, Humboldt, os pragmatistas, etc.”

Na reviravolta lingüística-pragmática, a palavra “uso” ganha o sentido que a linguagem tem de interação entre os chamados “sujeitos de ação e de linguagem”. A noção de “jogos de linguagem” é fundamental para Wittgenstein tardio. Podem ser

³ Assim podemos dizer que, para Heidegger (2001), liberar a estrutura do acontecer e suas condições existenciais e temporais de possibilidade significa “conquistar uma compreensão ontológica da historicidade.” (p. 179).

⁴ Para Gadamer (1999) não existe um horizonte por si mesmo, assim como não existem horizontes históricos já ganhos, porque para ele, compreender é sempre o “processo de fusão desses horizontes presumivelmente dados por si mesmos.” (p. 457).

⁵ Mesmo com todas essas diferenças, Habermas (, 2004, p. 22) faz questão de reafirmar: “não há nenhum [dentro os meus colegas vivos] com quem eu tenha aprendido tanto quanto aprendi com meu amigo Karl-Otto.”

⁶ Cf.: Apel, 2004, p. 24.

consideradas como jogos de linguagem⁷ as formas de comunicação que ocorrem de acordo com as diversas comunidades de comunicação. Esses jogos partem de uma determinada forma de vida, de um determinado contexto. Ao jogo pertencem não somente as palavras, mas os objetos e outros elementos do contexto histórico-social factual, principalmente os participantes dele (falante e ouvinte).

Considerar o significado das expressões nos jogos de linguagem é considerá-lo do ponto de vista do modo de uso (do ponto de vista pragmático), entendendo-o como parte natural das ações humanas radicadas em uma forma específica de vida. Um significado de uma expressão pode ser concebido como sendo “o seu modo de uso, determinado pelas regras de um jogo de linguagem pertencente a uma forma de vida.” (COSTA, C., 2002, p. 41).

Habermas também dialoga com dois dos maiores expoentes da Escola de Oxford, os teóricos dos atos de fala, John Searle e John Austin. A tradição da filosofia analítica da chamada Escola de Oxford tem, na década de 1930, entre seus representantes, Alfred Jules Ayer, John Wisdom, Gilbert Ryle, John R. Searle e John L. Austin. A partir da década de 1950, incorporaram-se Peter F. Strawson, Stuart Hampshire, John O. Urmson e Richard Hare. Esses filósofos constituíram seu pensamento, em grande parte, a partir da influência de Russel e de Moore. Dentre estes (MARCONDES, 2004) o mais representativo dos filósofos da linguagem ordinária⁸ é John L. Austin (1911 – 1960).

A “análise” a qual se refere esta filosofia tem como objeto a linguagem ordinária e como finalidade a caracterização dos elementos envolvidos em seu uso para, assim, explicar o significado dos termos e esclarecer os problemas filosóficos a eles associados, sendo esse tipo de análise sempre provisório, nunca definitivo, completo.

Austin (2001) não entra na discussão genérica da tradição ética, como os questionamentos a respeito dos conceitos de responsabilidade, ação, vontade, entre outros. O problema, para ele, é a análise dos modificadores da ação, como as

⁷ Wittgenstein (1995) define os jogos de linguagem, a partir do conceito filosófico de denotação, isto é, do uso de uma linguagem primitiva como também os “jogos por meio dos quais as crianças aprendem a sua língua natal.” (p. 177).

⁸ Entendemos “linguagem ordinária”, assim como Marcondes (2004): como o horizonte último, onde a experiência se constitui. Com toda abertura que este horizonte lingüístico tem de ser modificado, reformulado, alterado, criticado, entre outros aspectos. Ele não pretende ser a palavra final. É apenas primeira palavra, é o ponto de partida.

expressões adverbiais “deliberadamente”, “involuntariamente”, “acidentalmente”, entre outros termos semelhantes. Então, a finalidade da “análise” não é definir, por exemplo, de forma genérica e abstrata o que é responsabilidade, o que Austin quer de fato é “esclarecer como e porque imputamos a responsabilidade de um ato a alguém e a forma como o autor do ato assume ou não essa responsabilidade.”⁹ (Ibidem).

Para Austin (op. cit.), a função fundamental da linguagem não é descrever reflexivamente o mundo, mas comunicar. A linguagem não parte da análise das frases, mas de proferimentos. A teoria dos atos de fala divide os proferimentos em constatativos e performativos. Os atos de fala constatativos (afirmações, constatações) dizem alguma coisa, caracterizando-se por serem verdadeiros ou falsos. Os atos de fala performativos (através dos quais são realizadas ações no mundo) não podem ser verdadeiros ou falsos, podem, sim, ser felizes (bem sucedidos) ou infelizes (malogrados)¹⁰.

Em sua teoria, os proferimentos performativos podem ser classificados como explícitos ou implícitos. Através de atos de fala explícitos estamos fazendo algo ao mesmo tempo em que explicamos, por meio de verbos tipicamente performativos (pedir, batizar, prometer, proibir). Os proferimentos explícitos dependem da sinceridade do falante. Por meio de atos de fala implícitos fazemos algo não aplicando verbos de orações ou enunciados tipicamente performativos (não fume, eu volto, feche a porta).

O resultado mais elaborado da investigação de Austin (op. cit.) é a teoria dos atos de fala ou teoria da linguagem performativa. Os atos de fala foram classificados como locucionário, ilocucionário e perlocucionário. O locucionário trata do conteúdo cognitivo das pretensões que podem ser enunciativas (‘p’) ou normativas (que ‘p’). O ilocucionário refere-se ao conteúdo proposicional das relações entre falantes e ouvintes. Ao dizer algo a alguém, eu faço o emprego de uma oração (‘Mp’). Ao fazer essa proposição posso estar fazendo uma afirmação,

⁹ É esse tipo de ética procedural que vai interessar sobremaneira para a ética do discurso de Habermas, principalmente quando Austin, juntamente com Searle, elaboram a teoria dos atos de fala. Porque aí de fato, se pensa a linguagem como meio intransponível e indispensável da interação social, para a regulação social entre os sujeitos membros da mesma comunidade lingüística. (MARCONDES, 2004).

¹⁰ Austin no decorrer desta obra revê o conceito da distinção entre atos de fala constatativos e performativos. Ele afirma que todo ato de fala possui uma dupla estrutura: constatativa e performativa.

uma promessa, um mandato ou uma confissão. O ato de fala ilocucionário diz respeito ao mundo social ou intersubjetivo dos indivíduos e é aceitável desde que leve o ouvinte a confiar nas obrigações típicas para a classe de atos de fala que realiza o falante. Ele pode ser classificado como imperativo, comunicativo, operativo, constativo, regulativo, expressivo, declarativo e satisfativo. O ato de fala perlocucionário trata do efeito causado sobre o ouvinte e remete a ações que “ocorrem” no mundo subjetivo.

Austin (2001) substituiu a teoria dos atos performativos pela teoria das forças ilocucionárias. A teoria das forças ilocucionárias parte da idéia básica de que, sempre que somos bem sucedidos em dizer alguma coisa, realizamos as três dimensões dos atos de fala: um ato locucionário (ao dizer algo), um ato ilocucionário (realizamos ao dizer algo a alguém) e um ato perlocucionário (realizamos ao efetuar o ato ilocucionário) (COSTA, C., 2002).

O ato locucionário é o ato de dizer alguma coisa, de proferir uma sentença. Ele é decomposto em três tipos de proferimentos: o ato fonético, o ato fático e o ato rético. O ato fonético é qualquer emissão de uma seqüência de ruídos e fonemas. O ato fático é a emissão de uma seqüência de palavras pertencentes a um vocabulário e organizadas em concordância com uma gramática. O ato rético é a emissão de uma seqüência de palavras dizendo “alguma coisa” sobre “algo”, quer dizer, com sentido e referência¹¹.

No ato ilocucionário nós realizamos o que queremos ao dizer algo (ex: “amanhã eu voltarei”). Isto quer dizer que fazemos algo por antecipação, como é o caso da promessa. Esse tipo de ato se faz concreto, explicitável pela adição de verbos performativos – como informar, ameaçar, prometer – à frase original.

O ato perlocucionário é realizado pelo fato de alguém haver efetuado um ato ilocucionário. Ele é efeito do ato ilocucionário como os sentimentos, os pensamentos e as ações (um exemplo de um ato ilocucionário é a ameaça à vida de alguém num assalto e o exemplo de um ato perlocucionário é a intimação feita nesse assalto). O ato perlocucionário não depende de convenção ou de algum acordo prévio comum.

¹¹ Para Oliveira (1996) a partir do positivismo lógico, por meio do “princípio de verificação” uma frase não verificável era considerada um “disparate lingüístico”.

As três dimensões dos atos de fala, que aqui nos referimos, são abstrações que analisam um fato empírico único: o fato de que o falante, ao dizer alguma coisa, o faz com certa “força ilocucionária” e com a intenção de produzir no ouvinte um efeito: ele pretende que o ouvinte aceite o seu ato de fala como verdadeiro.

1.2 O MUNDO VIVIDO

A arquitetônica do pensamento de Habermas, a partir da reviravolta lingüística pragmática, tem como base a linguagem enquanto *médium* intransponível e intranscendível de todo sentido e validade, da qual o falante necessita tanto para entender algo do mundo como também para fundamentar o seu agir no mundo¹². Esse mundo – no qual a linguagem se insere – é formado por um sistema de referência (TAC I, p. 103), composto, por sua vez, por três “mundos”. São eles: a natureza externa ou mundo externo ou objetivo (onde tudo é perceptível); a sociedade ou o mundo social, ou ainda das relações intersubjetivas (mundo dos usuários da linguagem, instituições e valores legitimamente regulados, e que apresenta uma constituição ontológica distinta com caráter histórico próprio); e natureza interna ou mundo subjetivo ou interior (o mundo das vivências interiores, onde se localiza a autoridade epistêmica de um falante)¹³.

O mundo objetivo se apresenta, assim, como a totalidade dos estados de coisas que existem ou que podem apresentar-se, ou ser produzidos mediante uma adequada intervenção no mundo (TAC I, p. 125). Essa intervenção no mundo se dá pelo fato de se ter uma concepção do sujeito enquanto ser capaz de linguagem e de ação, como um “ator”. A consideração do sujeito que intervém no mundo como um “ator” se dá a partir de uma concepção de ação dramatúrgica, pressupondo relações entre o ator e um mundo de estados de coisas existentes – o que resulta em uma ação teleológica (TAC I, p. 125). Esses sujeitos, ao falarem e agirem, supõem uma “objetividade do mundo” entrelaçada com a intersubjetividade do entendimento

¹² Cf.: HERRERO, IN OLIVEIRA, M. A. de (org.) (2000), p. 166 – 170.

¹³ Aqui cada um dos “mundos” é visto a partir da ótica da normatização das relações entre os indivíduos envolvidos no processo comunicativo. (HABERMAS, 2002, p. 62; TAC 1, p. 144).

sobre algo no mundo. A objetividade se dá no “horizonte revelado lingüisticamente de nosso mundo de vida intersubjetivamente partilhado” (HABERMAS, 2002, p. 42). Para Habermas (op. cit.), a própria objetividade do mundo¹⁴ é construída intersubjetivamente, à medida que as culturas, as gerações e as tradições vão imprimindo sentido, pela linguagem, às coisas que existem ou que por isso passam a existir no mundo.

Relacionando-se “com algo”, os sujeitos de linguagem e de ação, relacionam-se com o mundo objetivo, relacionam-se “sobre algo”, relacionam-se pretendendo se entenderem entre si e, ao conseguirem “algo”, este resultado ocorre nas relações práticas entre os indivíduos. Relacionando-se com esses mundos, a linguagem é o “meio capaz de objetualizar-se a si mesmo” (COSTA, C., 2002, p. 52), por meio da pretensão de inteligibilidade, como veremos mais adiante. Tendo claro o significado desses três mundos, poderemos, a partir de agora, tratar da importância do “mundo vivido” para a ética do discurso.

O “mundo” não é entendido por Habermas como a totalidade dos objetos, nem a totalidade dos fatos, nem a chamada “realidade” pelos realistas externos ou pelos empiristas, mas é “tudo o que pode ser representado em expressões verdadeiras.” (HABERMAS, op. cit., p. 42).

Para pensar a situação em que ocorrem, ou podem ocorrer, os atos de fala dos sujeitos capazes de ação e de linguagem, Habermas se apropria do conceito fenomenológico de Edmundo Husserl (2002) de *Lebensumwelt* ou *Lebenswelt* ou “mundo de vida” ou ainda “mundo vivido”¹⁵.

¹⁴ Embora não seja objeto da nossa pesquisa, identifica-se nos últimos escritos de Habermas a consideração do mundo objetivo como, de fato, um mundo independente, em sua construção epistemológica, do próprio sujeito, ou seja, a defesa de um “realismo segundo o viés pragmático”. (HABERMAS, 2004, p. 55).

¹⁵ Para Urbano Zilles, estes dois termos significam o “conjunto estrutural da experiência imediata de fundamento originário de sentido” (ZILLES, U. A fenomenologia husserliana como método radical. In: HUSSERL, E. **A crise da humanidade européia e a filosofia**. Porto Alegre: EDITORA, 2002, p. 24). Trata-se de uma tradução mais próxima do mundo imediato que o sujeito tem diante de si. Embora a tradução que Zilles faz em *A crise da humanidade européia e a filosofia* (2002, p. 90) seja de “mundo circundante”, pensamos nós, aqui, que a forma como Stein (2002, p. 27) traduz *Lebenswelt*, aproxima-se mais da pragmática universal de Habermas, isto é, a partir de onde se reconstrói “os pressupostos universais da comunicação” (HABERMAS, 1976, p. 299). Por isso, a partir de agora adotaremos a tradução de Stein (2002) para o termo alemão *Lebenswelt* como mundo vivido, porque assim se pode falar de elementos conscientes que podem ser descritos. A tradução de *Lebenswelt* como mundo vivido é pré-categorial, é antepredicativa, anteconceitual. O entendimento de *lebenswelt* como o horizonte de saber não tematizado, onde as normas e os valores de vida são compartilhados intersubjetivamente, condiz mais com a tradução de Stein (op. cit.) como mundo vivido.

O *Lebenswelt* ou mundo vivido é o chão onde é possível ocorrer o entendimento lingüístico entre sujeitos – o agir comunicativo da consciência moral. Em princípio, ele é o horizonte de saber não tematizado, o contexto próprio das relações sociais. É a situação na qual o falante se propõe a obter êxito com sua intenção comunicativa e é proposta sua que o ouvinte compreenda e aceite a sua emissão lingüística.

O mundo vivido se coloca inacessível à tematização, mas numa situação de discurso aparece como contexto formador ou pressuposto básico do entendimento entre falantes e ouvintes. Para Habermas, ele é o pano de fundo a partir do qual falantes e ouvintes podem entender-se. Na busca do entendimento, ou discurso racional, o mundo vivido vai se constituindo como saber de fundo, partilhado intersubjetivamente pela comunidade de comunicação. Esse entendimento não se dá sem o contexto, não se dá sem as condições de possibilidade para a apresentação de suas razões do entendimento que o mundo vivido proporciona.

Para Habermas (1999), é a partir dos elementos que compõem o mundo vivido partilhado intersubjetivamente que os sujeitos capazes de linguagem e de ação podem se constituir como sujeitos livres e iguais. Isto porque, no discurso prático, na busca cooperante da verdade, “interessa somente a força do melhor argumento.” (p. 14).

Nessa comunidade discursiva, o sujeito se faz livre porque em seu interior somente é admitida a força do melhor argumento e nenhuma outra força de coação se faz necessária para se chegar à verdade. Daí que para o filósofo o “conceito intersubjetivista de autonomia”¹⁶ leva em conta o desenvolvimento livre da personalidade de cada um na realização da liberdade de todos.

O conceito de *Lebenswelt* ou mundo vivido em Habermas é complementar ao da ação comunicativa, pois possibilita, a partir da teorização dos seus elementos, aos participantes da comunicação a obtenção de um acordo acerca da validade de qualquer emissão do proponente, ou do falante, no agir comunicativo. A teorização significa o levantamento de questões sobre o que até então é aceito tacitamente por uma determinada comunidade.

¹⁶ Ao reformular essa categoria própria do iluminismo kantiano, Habermas (1999) se diferencia da forma de compreensão daquele autor ao propor uma leitura intersubjetiva, como abordaremos no Capítulo 2 deste trabalho.

Ao argumentar, todo sujeito de ação e linguagem, tem que pressupor que o seu oponente tem as suas mesmas condições de aceitação ou rejeição de suas proposições. Há uma situação implícita de equilíbrio de entendimento entre os membros de uma comunidade lingüística de argumentação. A comunidade real de comunicação pressupõe uma comunidade ideal de comunicação, de relações simétricas entre os seus membros, proponentes e oponentes de uma argumentação.

A partir do discurso é que o “mundo vivido é teorizado, porque é moralizado” (HABERMAS, 1999, p. 27). Isto se dá porque o discurso, como linguagem racional, deve deixar clara uma normatização implícita do agir humano no mundo. No discurso, o mundo vivido é liberado das rotinas da percepção cotidiana e das convenções do agir cotidiano. O sujeito que levanta questões, que argumenta, se distancia do mundo vivido, na medida em que não aceita, ou pelo menos põe em suspense, aquilo que o senso comum aceita pacificamente.

O mundo vivido é o mundo da prática cotidiana. À 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 é teorizado.” (Ibidem, p. 27). Diante de estados de coisas objetivas, sociais ou subjetivas, no mundo da vida, o sujeito que levanta alguma pretensão de validade do seu discurso, ao elaborar este ato de fala, teoriza, moraliza este determinado contexto.

É no mundo vivido que se forma o contexto para os processos de entendimento mútuo, que oferecem os recursos para esse entendimento. Ele fornece “uma provisão de obviedades culturais donde os participantes da comunicação tiram seus esforços de interpretação, os modelos de exegese consentidos.” (Ibidem, p. 160). É preciso que ouvinte e falante se entendam no processo de comunicação e é por isso que o mundo vivido fornece os recursos para os processos de interpretação com os quais “os participantes da comunicação procuram suprir a carência de entendimento mútuo” (Ibidem, p. 167) que pode surgir em cada situação determinada de ação de fala. Para que haja o entendimento mútuo lingüístico os agentes comunicativos devem executar seus planos de ação em comum acordo com uma determinada situação – a do mundo da vida – definida espontaneamente.

Falantes e ouvintes, ou seja, proponentes e oponentes, asseguram um contexto comum de suas vidas, o mundo intersubjetivamente partilhado entre eles. O mundo vivido é a base genética da ética do discurso em Habermas, pois ele é o contexto comum de vida de proponentes e oponentes. É o horizonte no qual os agentes comunicativos efetivamente se situam, é o “âmbito das relações sociais espontâneas, das emissões lingüísticas não tematizadas, da vigência do entendimento mútuo.” (RAUBER, 1999, p. 65). É no mundo vivido que as relações sociais assumem a forma de ação comunicativa, isto é, de um “processo interativo, lingüisticamente mediatizado, pelo qual os indivíduos coordenam seus projetos de ação e organizam suas ligações recíprocas.” (Ibidem, p. 65).

O mundo vivido é denominado como o “consenso de fundo” por ser entendido como aquela situação de comum entendimento sobre a verdade do enunciado, sobre a adequação normativa do proferimento e sobre a veracidade ou a sinceridade do falante em relação ao que este está expressando, ou seja, as três pretensões de validade do discurso, que possuem como pressuposto, a inteligibilidade.

O mundo vivido é o saber de fundo partilhado intersubjetivamente por uma comunidade, na qual os seus participantes não questionam esse saber. Os elementos que o compõem são as condições de possibilidade para reabilitação do entendimento por meio da apresentação de razões levantadas por seus membros. É um conceito que complementa ao de ação comunicativa, pois ele possibilita aos participantes da comunicação a obtenção de um acordo acerca da validade ou não de uma emissão qualquer.

O discurso prático não parte dos elementos do mundo vivido – que no cotidiano são tematizados – para conceituá-los, isto é, tematizá-los no âmbito do discurso. Pela tematização é possível se deixar o agir estratégico (o agir em que as suas finalidades não são colocadas claramente para o oponente) em prol do agir orientado para o consenso, do agir racional mediado lingüisticamente. E isso se dá quando neste chão de elaborações lingüísticas intersubjetivas, os falantes, como sujeitos de ação e de linguagem, são suficientemente competentes para levantar pretensões de validade para suas proposições quanto à sua inteligibilidade, à adequação delas ao mundo objetivo, à adequação delas ao mundo que é compartilhado intersubjetivamente e ao mundo que só a ele mesmo pertence, ou

seja, o mundo subjetivo. As proposições verdadeiras, ou normas que pretendem ser justas, partem do contexto interativo espontâneo do mundo da vida para o do discurso, como atitude crítica para chegar a um consenso em torno daquilo que é proposto.

Ao defender a fundamentação de uma ética e de uma lógica sob a forma da “argumentação moral”, Habermas afirma que a fundamentação só pode alcançar sucesso “se também pudermos identificar uma pretensão de validade especial, associada a mandamentos e normas [...] no plano em que surgem os primeiros dilemas morais no horizonte do mundo da vida.” (CMAC, p. 79). Isto quer dizer que é neste chamado horizonte, ou chão do mundo da vida, que ocorrem os pressupostos básicos para as pretensões lingüísticas de validade dos atos da fala de um agir comunicativo orientado para o entendimento mútuo. Não há o discurso, como fala racional, e por isto mediatizada pelas pretensões de validade de cada falante, sem o mundo da vida, ou seja, sem o momento anterior, do ponto vista lógico, das relações sociais não tematizadas. As relações sociais entre proponentes e oponentes se tematizam, se conceitualizam, a partir do momento em que pelo menos um dos sujeitos capazes de falar e agir põe em questão as pretensões de validade a respeito de proposições para uma determinada comunidade de comunicação.

Os sujeitos são capazes de entrar no jogo da argumentação ao atingirem o estágio em que as normas necessitam de uma justificação racional – o estágio pós-convencional. Esses falantes que entram em argumentação “empreendem seriamente a tentativa de resgatar discursivamente pretensões de validade normativas [pois] aceitam intuitivamente condições de procedimento que equivalem a um reconhecimento implícito do princípio de universalização.” (Idem, p. 116); são duas pressuposições básicas para o sujeito entrar em argumentação: a proposta de normas que sejam válidas para a comunidade argumentativa e a aceitação de um procedimento que seja universal.

O mundo social é moralizado a partir da “atitude hipotética do participante do discurso, destacada da totalidade do mundo da vida” (Idem, p. 212). Este destaque quer dizer que o participante de um discurso toma distância, a distância epistemológica, em relação à facticidade das instituições existentes quando se põe a examinar as suas normas.

O *Lebenswelt*, ou mundo vivido, o contexto comum da vida dos falantes e ouvintes, é o horizonte no qual os agentes comunicativos efetivamente se situam no âmbito das relações sociais espontâneas, das emissões lingüísticas não tematizadas e da vigência do entendimento mútuo. Ele é o horizonte das “certezas e obviedades inquestionadas, do entendimento plenamente satisfeito.” (TACC, p. 394). Para Habermas (1990, p. 48), os componentes do mundo vivido são identificados com as seguintes estruturas simbólicas: os modelos culturais, as ordens legítimas e as estruturas de personalidade. Por isso, o mundo vivido acumula trabalho de interpretação realizada pelas gerações passadas. O mundo vivido, neste sentido, sempre terá um contrapeso conservador, de preservação dos valores que lhe são transmitidos para o processo de entendimento que se encontra em curso.

Se o processo cooperativo de interpretação parte do que é herdado, por gerações que nos antecederam, no mundo vivido, então para Habermas (TAC I, p. 104): “Em suas operações interpretativas os membros de uma comunidade de comunicação demarcam o mundo objetivo e o mundo social que intersubjetivamente compartilham.”

A partir da modernização, as organizações da sociedade funcionam independentes das disposições de ação e dos fins pretendidos por seus membros (como ocorre numa empresa capitalista). Patologia típica dessas sociedades modernas¹⁷ é o que Habermas chama de “colonização do mundo vivido”, isto é, a desintegração daquelas estruturas simbólicas. A partir do momento em que o mundo vivido é racionalizado, isto é, desmitologizado – característica do mundo moderno, se pode conectar esse momento com o conceito de racionalidade comunicativa, porque as suas estruturas permitem “aos indivíduos adotar orientações racionais de ação.”¹⁸ (Idem, p. 70).

O mundo vivido é inacessível à tematização, mas, ao mesmo tempo, em uma situação de discurso, aparece como contexto formador de horizonte dos processos de entendimento, como pano de fundo a partir do qual falantes e ouvintes

¹⁷ Habermas (2000, p. 5) entende a modernização tendo a sua frente o conceito de Max Weber, ao perceber que ele se refere a um “conjunto de processos cumulativos e de reforço mútuo; à formação de capital e mobilização de recursos; ao desenvolvimento das forças produtivas e ao aumento da produtividade do trabalho; ao estabelecimento do poder político centralizado, à formação de identidades acionais; à expansão dos direitos de participação política, das formas urbanas de vida e da formação escolar formal; a secularização de valores e normas, etc.”

¹⁸ Essa desmitologização leva, ao mesmo tempo, a uma “dessocialização da natureza” e uma “desnaturalização da sociedade.” (TAC I, p. 77).

podem entender-se. De fato, ele é o saber de fundo, partilhado intersubjetivamente pela comunidade dos envolvidos na comunicação, é uma condição de possibilidade para o entendimento por meio de apresentação de razões, ou seja, é o espaço onde as pretensões de validade dos atos de fala são levantadas por parte do falante e da parte do ouvinte, e que no discurso são questionadas ou colocadas à prova. O conceito de mundo vivido¹⁹ é um conceito complementar ao conceito da ação comunicativa, pois pressupõe aos participantes da comunicação a obtenção de um acordo, como já nos referimos, acerca da validade de uma emissão lingüística.

Esta estrutura de contexto histórico concreto aproblemático, ainda não problematizado ao nível do discurso, passa a ser problematizada a partir do momento em que os membros da sociedade não mais partilham das mesmas definições e daí requer uma nova ordenação do que até então era compartilhado intersubjetivamente, tendo como base cada um dos seus três componentes, a saber, o mundo subjetivo, o mundo objetivo e o mundo intersubjetivo.

1.3 Os ATOS DE FALA E SUAS PRETENSÕES DE VALIDADE

Habermas tem como um dos pressupostos teóricos da sua teoria do agir comunicativo a teoria dos atos de fala de John Austin (1990) e J. R. Searle (2001). Para ele, a teoria dos atos de fala leva em conta a dimensão pragmática da linguagem. Essa dimensão são as condições em que o entendimento pode se constituir na relação entre o falante e o ouvinte. As condições de reconstrução do entendimento se dão pela satisfação das pretensões de validade quanto à verdade, à veracidade e à retidão normativa de uma proposição.

A teoria dos atos de fala leva em conta o componente ilocucionário, porque considera a “relação interpessoal e o caráter ação inerente ao falar” (HABERMAS, 1990, p. 79). Segundo Habermas, a discussão sobre os atos de fala tem “cristalizado idéias sobre as quais se pode ter como base os pressupostos

¹⁹ O *Lebenswelt* (mundo vivido) é, para Honneth (1999, p. 9-22), o “horizonte de pressuposições partilhadas intersubjetivamente, no qual cada processo comunicativo encontra-se embutido. O leito de rio de saberes, de orientações intuitivamente familiares, no qual o fluxo dos processos comunicativos sociais pode avançar sem ser repressado.”

básicos da pragmática universal.” (TACC, p. 325). A teoria dos atos de fala, fundamentando-se na relação entre linguagem e mundo objetivo, liga as idéias da semântica da verdade com as da pragmática universal do jogo da linguagem²⁰. Habermas se pergunta se apenas os atos de fala constatativos, pela sua dupla estrutura (ilocucionária/proposicional), podem ser considerados válidos ou inválidos (verdadeiros/falsos) ou se outras ações de fala também possuem um “equivalente para a dimensão de verdade.” (HABERMAS, op. cit., p. 121). Para Habermas (op. cit., p. 121), a teoria da ação de fala, de Searle, é a mais bem elaborada até então, pois:

Os cinco modos básicos que Searle distingue atos de fala constatativos, diretivos, comissivos, expressivos e declarativos) podem ser melhor diferenciados com o auxílio de critérios pragmáticos (como por exemplo, a orientação do interesse de falantes e ouvintes, o grau de intensidade na produção de uma anedota ilocucionária, a ligação institucional do ato de fala, etc.).

Habermas entende que a ação de fala, em Searle, não pode ser descrita como um efeito perlocucionário. Isto o leva a considerar que o significado contedúístico daquilo que o falante gostaria de dar a entender a um destinatário não se desfaz no conteúdo subjetivo de uma intenção do falante. O fim visado pelo falante é aquele de “fazer com que o destinatário reconheça que as condições, exigidas para a validade de uma ação de fala corretamente realizada, estão preenchidas” (Ibidem, p. 137). Enquanto falante e ouvinte têm que falar a mesma linguagem, o ouvinte só pode compreender o ato de fala se conhecer também as “condições que autorizam o falante a fazer suas exortações, ou seja, que justificam o fato dele esperar que o destinatário realize a ação exigida [...]” (Ibidem, p. 142).

É através de qualquer ato de fala que um falante se faz entender com um outro sobre algo. O ato de fala situa a expressão lingüística em relação aos três “mundos”: em referência ao mundo do próprio falante (o mundo subjetivo), em referência àquele do ouvinte (relação interpessoal) e em referência ao mundo que os cerca (mundo objetivo). A articulação bem sucedida da referência entre esses três mundos torna possível um acordo racionalmente motivado entre os vários atores devido às duas funções da linguagem, que são a representação e a expressão²¹. A

²⁰ Aqui fica claro com quais filosofias Habermas dialoga; elas vão desde neopositivismo passando pela teoria dos atos de fala de Austin e Searle, aos jogos de linguagem do segundo Wittgenstein.

teoria dos atos de fala supõe que esses “atos”²² podem ser formados com auxílio das expressões lingüísticas, apontando para um consenso racionalmente motivado sobre o que é dito.

O Habermas entende que a teoria dos atos de fala tem como tarefa a reconstrução do entendimento entre falantes e ouvintes a partir da suposição de que as orações emitidas por eles são gramaticalmente corretas e ao mesmo tempo normativamente aceitáveis pela comunidade lingüística. “A meta da análise reconstrutiva da linguagem é a descrição explícita das regras que um falante competente tem de dominar para formar orações gramaticalmente corretas e emitilas de forma aceitável.” (TACC, p. 325-326).

A distinção que é feita entre a fala propriamente dita e ação de fala é que esta última tem o “conteúdo de uma pretensão de validade universal a qual se tematiza no significado do ato ilocucionário.” (PIZZI, 1994, p. 116). Isto se dá porque o ato de fala ilocucionário ao se referir ao conteúdo proposicional das relações entre falantes e ouvintes diz respeito ao mundo social ou intersubjetivo.

A preocupação de Habermas, ao se apropriar da teoria dos atos de fala de Austin e Searle, é entender como são compreendidas ou, melhor, ainda inteligíveis ao ouvinte as emissões feitas pelo proponente numa determinada ação lingüística. Por isto, Habermas (CMAC, p. 44) afirma que “compreender o que é dito exige a participação e não a mera observação.”

Em Habermas, os atos de fala se apresentam com um aspecto empírico e um outro transcendental, ou como ele prefere, quase-transcendental. Eles são ações de sujeitos capazes de linguagem e de ação. Essas ações se dão num mundo compartilhado por relações intersubjetivas. Todos os sujeitos podem expor seu proferimento, estabelecendo sua pretensão de validade por meio do convencimento do melhor argumento, do ponto de vista racional. Como veremos, as chamadas “condições pragmáticas” estabelecem que um proferimento só seja válido se servir para a formação do consenso.

²¹ Essas duas funções situam-se num nível mais abstrato e servem à integração social de um mundo vivido compartilhado intersubjetivamente pelos participantes de um processo de comunicação (HABERMAS, 1990).

²² Para Dutra (2002) o ponto mais importante da teoria dos atos de fala, tanto para a pragmática universal como para a ética do discurso, é a constatação de que o ato de fala é, antes de mais nada, uma ação.

O ato da fala de um ator só pode ter êxito se o outro aceita a oferta do que esse ato de fala contém em si, reagindo (mesmo que implicitamente), através de um sim ou de um não à pretensão de validade que em princípio é suscetível de crítica. (TAC I, p. 369).

O ato de fala resguarda o “sentido lingüístico da expressão proferida” (PIZZI, 1994, p. 123) e também o contexto social de sujeitos de reflexão (conteúdo) e ação (ato). É neste caso que se diz que a teoria do ato de fala supera a dicotomia que possa haver entre a teoria, ou conteúdo, e a prática ou ação. Porque o ato de fala não tem somente o aspecto locucionário (de enunciar ou de nomear), mas também o ilocucionário (de dizer algo a alguém) e principalmente – para a pragmática universal – o perlocucionário (de causar algo sobre o ouvinte).

Para Habermas, todo falante adulto dispõe de um saber implícito que é suscetível de reconstrução, ou seja, de tematização, através do qual se expressa a “competência lingüística” de criar orações.

[...] a teoria dos atos de fala postula uma correspondente competência comunicativa de regra, a saber: a competência de empregar orações em atos de fala. Supõe-se, ademais, que a competência comunicativa tem um núcleo tão universal como à competência lingüística. Uma teoria geral dos atos de fala teria então que descobrir precisamente o sistema fundamental de regras que os falantes adultos dominam na medida em que podem cumprir as *condições para um emprego afortunado de orações em atos de fala* – qualquer que seja a língua particular a que as orações pertençam e quaisquer sejam os contextos contingentes em que essas emissões estejam em cada caso inseridas. (TACC, p. 326).

Nas ações de fala, os participantes da comunicação referem-se a algo no mundo intersubjetivo, no mundo social e no mundo objetivo comum a todos eles. De acordo com as pretensões de validade tematizadas em cada um desses mundos determinam-se as forças ilocucionárias, a serem deduzidas de três modos básicos respectivamente; as ações de fala constatativas, as ações de fala regulativas e as ações de fala expressivas. A ação de fala passa a ser compreensível quando “acoplada” a uma pretensão de validade, quando conhecemos. Para Habermas, “o tipo das razões que um falante poderia aduzir, a fim de convencer um ouvinte de que ele, em certas circunstâncias, está autorizado a exigir validade para seu proferimento (HABERMAS, 1990).

Habermas faz a distinção entre os atos de fala concretos e a situação das orações em quaisquer atos de fala. Os atos de fala podem ser divididos em quatro classes fundamentais: comunicativos – explicitam o sentido dos proferimentos como proferimentos, segundo regras semânticas e sintáticas, para que a comunicação se dê (por exemplo; dizer, falar, perguntar, objetar); atos de fala constatativos – que explicitam o sentido dos enunciados como enunciados, das frases com sentido cognitivo, sobre os quais erguemos pretensão de verdade (por exemplo afirmar, descrever, relatar, explicar); atos de fala regulativos – explicitam o sentido do emprego prático das frases, a relação entre falante e ouvinte, segundo as regras da interação, do comportamento interpessoal – neles, há a pretensão de legitimidade, de retidão e de correção normativa (são os que se aproximam do proferimento performativo); e atos de fala representativos – explicita a maneira como o falante se apresenta diante do ouvinte, suas intenções, atitudes (por exemplo; lamentar, ocultar, desejar).

Os atos de fala concretos devem ser apreendidos descritivamente pela pragmática empírica, enquanto que teoria da pragmática universal tem por objeto a “reconstrução de sistemas de regras que subjaze a capacidade de um sujeito para emitir orações em *qualquer* situação.” (TACC, p. 332). A pragmática universal, como veremos adiante, encontra-se para além da facticidade da fala da comunidade real de comunicação, isto é, nas condições da comunidade ideal de fala.

Nós somos capazes de compreender uma ação de fala quando sabemos aquilo que a torna aceitável, isto é, quais as suas razões aduzidas que nos fazem interpretar as condições de validade dessa ação. As pretensões de validade são “ponto de convergência do reconhecimento intersubjetivo por parte de todos os participantes.” (HABERMAS, op. cit., p. 81), possuindo, portanto, uma eficácia empírica. A pretensão de validade pode ser proposta por um falante diante de no mínimo um ouvinte,

A pretensão de validade desempenha um papel pragmático na dinâmica que perpassa toda a oferta do ato de fala e a tomada de posição do destinatário em termos de aceitação ou rejeição. As pretensões de validade, levantadas pelo falante possuem um caráter universal. Fica claro, em Habermas (op. cit., p. 88), que através de pretensões de validade, que transcendem todas as particularidades locais, a tensão entre “pressupostos transcendentais e dados empíricos” passa a habitar a

própria facticidade do mundo vivido. O cumprimento das pretensões de validade não se pode demonstrar apelando diretamente a evidência conclusiva, mas se faz pelo caminho do cumprimento discursivo de pretensão, isto é, “apelando a verdade da proposição ou a correção das normas.” (HABERMAS, 1999, p. 130).

Todo ato de fala levanta pretensões de validade que se entrelaçam e, às vezes, a imagem que a comunicação oferece é de uma pretensão de verdade difusa, frágil, constantemente submetida à revisão. Cada ação de fala pode ser criticada reiteradas vezes como inverídica (em relação a uma asserção feita), como incorreta (em relação a contextos normativos) e como não-sincera (em relação à intenção do falante). Embora em certos momentos sejam postas em dúvida, elas “valem enquanto há entendimento recíproco entre os atores que atribuem provisoriamente validade àquilo que é dito, e que a rigor, não é refutado” (PIZZI, 1994, p. 115). Os argumentantes pretendem que haja verdade em seus atos de fala até que seus oponentes aceitem ou rechacem essas pretensões de validade.

Para Habermas, toda ação de fala tem uma base de validade e a tese por ele levantada é de que o agente que atua comunicativamente tem que propor na execução de qualquer ato de fala pretensões universais de validade e ao mesmo tempo supor que tais pretensões podem ser satisfeitas. Na medida em que ele queira participar de um processo de entendimento não pode deixar de propor as seguintes pretensões universais da validade: de estar se expressando inteligentemente (de estar propondo uma expressão inteligível), de estar dando a entender algo (de conteúdo verdadeiro), de estar dando-se a entender (pretensão de veracidade) e de entender-se com os demais (a pretensão de correção ou retidão das normas do entendimento).

A pretensão de validade normativa pretende ter uma relação interpessoal com um contexto normativo vigente. Isto ocorre porque, como já vimos, o falante, ao relacionar-se com o ouvinte, pretende verdade para os enunciados ou para as pressuposições de existência, pretende igualmente retidão para as ações legitimamente reguladas intersubjetivamente e para o contexto normativo destas normas e, enfim, pretende veracidade para a manifestação de suas vivências subjetivas.

Habermas entende que a ação comunicativa só pode prosseguir sem perturbações se todos os participantes “supuserem que as pretensões de validade que uns e outros se propõem são pretensões reivindicadas como razão...” (TACC, p. 301), ou seja:

O falante tem que eleger uma expressão inteligível para que falante e ouvinte possam entender-se entre si; o falante tem que ter a intenção de comunicar um conteúdo proposicional verdadeiro para que o ouvinte possa compartilhar o saber do falante; o falante tem que querer expressar suas intenções de forma veraz para que o ouvinte possa acreditar na manifestação do falante [...] e eleger uma manifestação correta, manifestação que torna vigente as normas e os valores, de sorte que ambos, ouvinte e falante, possam concordar entre si nessa manifestação, tornando possível um acordo normativo intersubjetivamente reconhecido. (Idem, p. 300).

Essas quatro pretensões de validade (de inteligibilidade²³, de verdade de veracidade e de retidão normativa) formuladas por Habermas a partir das teorias dos atos de fala de Austin e Searle, expostas na *Teoria da Ação Comunicativa* e na *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, servem de base de toda sua teoria da ação comunicativa.

Para Habermas, o ato lingüístico é literalmente um ato porque tem sua parte performativa que permite ao locutor executar, ou seja, fazer algo, ao mesmo tempo em que fala. A ação a que se refere o elemento performativo é assim chamada dupla estrutura de uma emissão lingüística. A manifestação lingüística não é simplesmente fala, mas simultaneamente ação.

O ato locucionário é o ato de dizer alguma coisa, de proferir uma sentença com sentido. É decomposto em três atos e as circunstâncias que cercam o proferimento devem ser levadas em conta; o ato fonético (emissão de uma seqüência de ruídos e fonemas), o ato fático (emissão de uma seqüência de palavras pertencentes a um vocabulário e organizadas em concordância com uma determinada gramática) e o ato rético (emissão de seqüência de palavras dizendo “alguma coisa” sobre “algo”, isto é, com sentido e com referência) (COSTA, C. 2002). O ato locucionário por ser compreendido como simples ato de proferimento

²³ A pretensão da inteligibilidade é colocada por Rauber (1999) como sendo uma diferença de quantidade de pretensões de validade. Em *Teoria do Agir Comunicativo*, Habermas propõe quatro pretensões, já mais adiante em *Ação Moral e Agir Comunicativo* propõe somente três pretensões. Aquele autor especula que a inteligibilidade não pode ser entendida como pretensão, mas como uma pressuposição das demais pretensões.

de uma sentença, expressando estados de coisas, não é de interesse prioritário da teoria do agir comunicativo de Habermas.

O ato perlocucionário é uma classe especial de interações estratégicas. Em meio a contextos de ação teleológica, parte do caráter assimétrico existente na relação falante-ouvinte; os ouvintes são, assim, meras vítimas do falante. Ele é realizado pelo fato de alguém haver efetuado um ato ilocucionário. São efeitos do ato ilocucionário: os sentimentos, pensamentos, ações, entre outros.

Somente o ato ilocucionário pressupõe a ação simétrica entre os envolvidos ou concernidos. Pelo ato ilocucionário realizamos algo ao dizermos algo (por exemplo: amanhã voltarei). Esses verbos são explicitáveis pela adição de verbos performativos (informar, ameaçar, prometer). São estas as interações sociais privilegiadas – as chamadas “forças ilocucionárias” –, por conta do modelo próprio daquilo que é chamado de ação comunicativa de caráter simétrico.

Os três atos de fala são abstrações que analisam um fato único – o fato de que o falante, “ao dizer alguma coisa, o faz de certa ‘força ilocucionária’ e com a intenção de produzir no ouvinte certo efeito” (CMAC, p. 48), pretendendo que ele seja verdadeiro.

Na ação estratégica, o falante utiliza dissimuladamente os êxitos ilocucionários para alcançar fins perlocucionários. No ato de fala regulativo da ação estratégica é impossível ao ouvinte questionar a pretensão de validade do falante para tentar alcançar um consenso por meio de um discurso racionalmente motivado; assim, não há espaço para o desenvolvimento da ação comunicativa como resgate discursivo da pretensão normativa implícita no ato de fala.

Enquanto não houver alguma objeção às pretensões universais de validades levantadas pelo proponente de uma comunicação, o entendimento entre falante e ouvinte está plenamente satisfeito.

Quando (o falante) faz um enunciado, conta algo, explica algo, expõe algo, prediz algo ou discute algo, etc, busca um acordo com o ouvinte sobre a base de reconhecimento de uma pretensão de verdade. Quando o falante emite oração de vivência, descobre, revela, confessa, manifesta e etc, algo subjetivo, o acordo só pode produzir-se sobre a base do reconhecimento de uma pretensão de veracidade. Quando o falante dá uma ordem ou faz uma promessa, nomeia ou exorta alguém, compra algo, se casa com alguém, etc, o

acordo depende de que os participantes considerem normativamente correta a ação. (TAC, p. 395).

O acordo entre os participantes de um processo de comunicação somente se dá quando se obtém o reconhecimento intersubjetivo da pretensão de validade que o falante vincula a este processo.

Para Habermas, somente o ato de fala de caráter ilocucionário tem condições de oferecer pretensões de validade e aceitabilidade de consenso interpessoal, estabelecendo uma “relação intersubjetiva entre sujeitos que colocam diante de si as diferentes possibilidades para prosseguir ou não, a interação.” (PIZZI, 1994, p. 130). A força ilocucionária de um ato de fala aceitável consiste “naquilo que leva o ouvinte a confiar nas obrigações típicas para cada classe de atos de fala que realiza o falante.” (TACC, p. 413). Isto porque, pelo próprio caráter ilocucionário das ações de fala, “o falante diz o que ele faz.” (HABERMAS, 1990, p. 113).

À pragmática universal de Habermas vai interessar aquilo que os verbos performativos são capazes de modificar no ouvinte em cada emissão do falante e não tanto o conteúdo dessas emissões, dado o formalismo de sua teoria. Para compreender melhor a concepção de pragmática universal, que iremos abordar, mais adiante, é importante que deixemos claro a classificação dos atos de fala para John Searle, bem como as pressuposições ideais da fala entre falante e ouvinte.

Searle (TAC I, p. 413) classifica os atos de fala em imperativos, constataativos, regulativos, expressivos, comunicativos, operativos, declarativos e satisfactivos. Nos atos de fala imperativos o falante, se refere a um estado que deseja ver realizado. Nos constataativos, o falante se refere a algo no mundo objetivo no sentido de estabelecer uma relação interpessoal que possa ser reconhecida como legítima. Os regulativos expressam algo no mundo social comum. Nos atos de fala expressivo, o falante se refere a algo pertencente ao seu próprio mundo subjetivo. Os atos de fala comunicativos são aquela subclasse de atos regulativos que servem para organização da fala, sua estruturação em temas, distribuição de papéis. Os atos operativos são a descrição daquilo que fazemos, quando construímos expressões simbólicas concretas. Os atos declarativos expressam ações como apostar, casar, jurar, entre outras. Os atos de fala satisfactivos são

aqueles que se referem às desculpas pela violação de uma norma e ao desagravo ou reparações²⁴.

Segundo Searle (HABERMAS, 1990, p. 142), o ouvinte só pode compreender o ato de fala se conhecer também as condições que autorizam, ou seja, que justificam o fato de ele esperar que o destinatário realize a ação exigida. Isto quer dizer que ele precisa conhecer as condições que autorizam o falante a estar em relação com o ouvinte. Essa pressuposição ideal do ato empírico da fala aponta em direção a uma situação ideal da fala. A situação ideal da fala é a suposição que fazemos inevitavelmente quando entramos em discursos. É a situação que cria as condições inevitáveis para o consenso. A idealidade da fala não é fruto apenas da interação lingüística entre os participantes, mas principalmente do discurso no quais os agentes têm iguais oportunidades para se expressar e expressar atitudes, sentimentos, intenções, promessas.

A ética do discurso²⁵ se utiliza das condições ideais da fala para ligá-las a condições ideais de vida, ou seja, para projetar uma sociedade na quais as decisões relevantes passam a ser fundamentadas prático-moralmente pela superação da dicotomia entre teoria e prática a partir da sua crítica permanente. Daí que o chamado “critério de argumentação discursiva” deve excluir qualquer forma de coação externa ou interna evitando as patologias de uma comunidade distorcida. Por outro lado, o que o discurso universal – característico da ética do discurso – supõe é a representação ideal formal de um entendimento lingüístico livre de toda e qualquer coação, mas sujeito ao melhor argumento. O melhor argumento, a fala racional – o discurso – é a única coação possível e aceitável entre os membros de uma comunidade de comunicação.

A situação ideal de fala se distancia da estrutura social, empírica, histórica como antecipação de espaços para além das condições vigentes. Essa idealidade se coloca no plano metateórico da linguagem alternativa, que conduz ao movimento de reconstrução de uma linguagem racional, possibilitando distinguir o consenso

²⁴ É neste sentido que J. Austin afirma que “quando pronunciamos algo, já estamos fazendo aquilo que nos propusemos a fazer, que toda fala já é, em si uma ação. Toda fala performativa já pressupõe uma ação nela embutida. Ela não é verdadeira nem falsa, ela simplesmente diz o que se está fazendo” (Ibidem, p. 23-28).

²⁵ Para Pizzi (1994 *apud* HABERMAS, 1994, p. 141), as condições ideais que a ética do discurso utiliza favorece a possibilidade de unir teoria e práxis e que “o entrelaçamento da ação numa intersubjetividade mediada lingüisticamente, faz com que se tematizem questões de validade às quais todo conteúdo ou informação acaba tornando-se ‘consciente’.”

verdadeiro do falso. Ela é voltada para um entendimento, para um consenso que nos precede, antecipando o futuro de uma liberação cuja idéia reguladora é o ideal da comunicação sem limite e sem nenhum impedimento.

A situação ideal de fala é a aparência transcendental, se esta aparência ao invés de dever-se a uma transferência que não pode ser permitida [...] não fosse à condição construtiva a fala racional. A antecipação da situação ideal de fala tem para toda comunicação possível o significado de uma aparência construtiva, que a suposição de uma forma de vida. (TACC, p. 156).

No momento em que um sujeito realiza um ato de fala e o outro toma uma posição em relação a este ato, ocorre aí uma relação interpessoal numa comunidade comunicativa²⁶, que coloca frente a frente o ego e o alter²⁷. É a forma ou o procedimento como se dá essa possível relação entre sujeitos capazes de fala e de ação que faz com que seja possível o entendimento na relação histórica e lingüisticamente mediada. A situação ideal pretende unir teoria e práxis. O entrelaçamento da ação de fala numa intersubjetividade mediada lingüisticamente faz com que se tematizem questões de validade, graças às quais todo conteúdo ou informação acaba tornando-se consciente. O discurso exige que o sujeito se capacite de forma interpretativa para que possa submeter suas manifestações ao exame discursivo das pretensões de validade e de veracidade nos contextos de ação comunicativa, superando os auto-enganos e as patologias de uma comunicação distorcida.

Por meio de um enunciado, o falante levanta pretensões de que sua afirmação encontre assentimento de todos os possíveis concernidos sobre a verdade de sua emissão. E é mediante a apresentação das razões que ele justifica tal pretensão. A isso Habermas chama de pretensão de verdade. O acordo normativo numa determinada comunidade lingüística não se dá quando pelo menos um dos seus membros discorda da justeza da norma implícita no ato de fala. O consenso intersubjetivo racional ocorre quando os atores já não se encontram mais no horizonte do mundo da vida, ou seja, do entendimento plenamente satisfeito,

²⁶ A comunidade argumentativa ideal ou de comunicação ideal de Apel (2000) permite reconstruir, mesmo que hipoteticamente, de uma fundamentação ética para a humanidade toda, capaz de situar os sujeitos na perspectiva de uma comunidade mundial de atores e preocupada com a vida e as relações intersubjetivas das comunidades reais de comunicação.

²⁷ Isto ocorre quando, depois de estendida a recíproca falante-ouvinte a perspectiva da “primeira pessoa”, o ego e o alter podem assumir, em face da própria orientação de ação, a respectiva atitude da outra pessoa com a qual se relaciona. (CMAC).

surgindo, assim, a necessidade de se restabelecer o consenso de fundo por via do discurso racionalmente motivado. O falante ou proponente, a partir das razões por ele aduzidas, tenta convencer o seu oponente da adequação da norma implícita no seu ato de fala.

No enunciado expressivo ou representativo, os locutores estão alegando implicitamente que a expressão de seus sentimentos é veraz. Se a veracidade for posta em questão, não há como se estabelecer o entendimento por meio do discurso. “Que alguém pense sinceramente o que diz é algo a que só se pode dar credibilidade pela consistência de suas ações, não pela indicação de razões” (CMAC, p. 79).

O discurso teórico se refere a um enunciado constatativo, pois fundamenta ou refuta a pretensão de verdade. Na sua estrutura, tem as condições para vencer a distância entre as observações singulares e as hipóteses universais de verdade. Os proponentes e os oponentes devem procurar convencer uns aos outros das verdades de suas afirmações por meio de uma argumentação racional. Eles devem procurar um novo consenso por intermédio da cooperação dos demais participantes do discurso, sem o recurso da coação ou de qualquer forma de manipulação, buscando o entendimento com base no melhor argumento. Habermas, a partir da teoria dos atos de fala, propõe uma nova concepção de verdade. É proposto o entendimento de verdade não mais como adequação do pensamento à realidade, como fruto da ação comunicativa; não como uma verdade subjetiva, mas como uma verdade intersubjetiva, que surge do diálogo entre os membros da comunidade de comunicação, ao qual se aplicam algumas regras, como a não contradição, a clareza de argumentação e a falta de constrangimento ou de coação da ordem social²⁸.

O discurso prático se refere a um enunciado regulativo que expressa uma pretensão normativa, por meio de reabilitação do comum entendimento sobre estas pretensões de validade normativa. Quando a pretensão da correção é questionada, entra-se no discurso prático para refutar ou fundamentar a legitimidade do uso daquela norma implícita no enunciado regulativo. Da mesma forma que no discurso

²⁸ É neste sentido que Reginaldo Costa pode afirmar que “Habermas pretende defender a tese de que a verdade pertence categoricamente ao mundo dos pensamentos e não das percepções. (por isso) a teoria consensual da verdade se diferencia das teorias metafísicas da verdade e das teorias positivistas da verdade.” (COSTA, R., 2001, p. 383).

teórico, o processo argumentativo deve ser conduzido de forma racional, livre de toda e qualquer coação, de forma que prevaleça apenas a força do melhor argumento. Quando se coloca em questão a legitimidade de uma norma, há uma suspensão temporária de legitimidade em questão para que, por meio do processo argumentativo, chegue-se a um consenso sobre a sua validade.

Dos atos de fala aos quais temos nos referido, somente o da veracidade não é resgatável discursivamente. A pretensão de inteligibilidade dos atos de fala é pressuposta das demais; a pretensão de verdade exige a fundamentação de forma que o ouvinte possa aceitar o que é fático; a pretensão de retidão normativa exige que se cumpram normas reconhecidas de forma que o ouvinte possa concordar com os valores normativos do falante. A pretensão de sinceridade não é resgatável no nível do discurso, porque exige simplesmente que se acredite nas intenções do falante. Esses atos de fala, para Habermas, são a base do projeto da pragmática universal, que a partir de agora abordaremos.

1.4 A PRAGMÁTICA UNIVERSAL

Habermas propõe a pragmática universal como teoria ou modelo de comunicação lingüística. A pragmática universal tem como tarefa identificar e reconstruir as “condições universais do entendimento possível” (TACC, p. 299). Essas “condições universais do entendimento” são também conhecidas como “pressupostos universais da comunicação” ou como prefere Habermas, “pressupostos universais da ação comunicativa”. A pragmática universal é a teoria da ação através do conceito de entendimento dirigido por pretensões de validade das ações de fala. Habermas propõe o nome de pragmática universal para o “programa de investigação que tem como objeto reconstruir a base universal de validade da fala”.

Por que se denominar esta teoria de “pragmática universal”? É pragmática porque parte da própria práxis do homem, no caso de sua práxis comunicativa. Entende Habermas que o homem não tem como fugir da linguagem e

de sua dimensão argumentativa. Como ser capaz de linguagem e de ação racionais, seu agir comunicativo é intrinsecamente argumentativo.

A universalidade desta pragmática advém do pressuposto de que só posso atribuir um predicado a um objeto se também qualquer sujeito que entrar em discussão comigo possa, a esse mesmo objeto, atribuir o mesmo predicado. Assim se estabelecem as *condições universais de entendimento possível*.

A pragmática universal levanta a tese que a linguagem é o mecanismo de coordenação da ação comunicativa. As condições de validade dos proferimentos dos proponentes e oponentes apontam para o possível entendimento ou consenso sobre o que é dito entre os participantes de uma comunidade de comunicação.

A pragmática universal não aceita teorias que partam do modelo de um ator solitário, porque “não reconstroem adequadamente o momento específico da comunidade na compreensão de significados ou no reconhecimento de pretensões de validade intersubjetivas.” (TACC, p. 305). A pragmática universal quer deixar claro que não se reconstrói monologicamente a comunidade hermenêutica de comunicação.

É fundamental, para Habermas, distinguir e até contrapor a pragmática universal à hermenêutica transcendental. Antes de mais nada, Habermas levanta a questão sobre as condições *a priori* para o entendimento humano; isto é: que relação guarda a reconstrução (em termos de pragmática universal) das pressuposições universais e necessárias dos processos de entendimento possível com o tipo de investigação que desde Kant se vem chamando de “análise transcendental”? A pragmática universal é entendida como teoria da reconstrução e a hermenêutica transcendental como teoria que assinala a condições *a priori* da possibilidade da experiência da comunicação²⁹. Habermas faz questão de se contrapor à hermenêutica de Gadamer (2002) e à pragmática transcendental de Apel (2000) para afirmar que na pragmática universal as ações comunicativas e expressões se mantêm em “uma peculiar semitranscendência.” (TACC, p. 367).

²⁹ Para Habermas, Apel (2000), ao propor, por meio da defesa da “fundamentação última” do princípio de validação das normas éticas, uma filosofia transcendental transformada, renuncia ao conceito de constituição da experiência e a um tratamento empírico do problema da validade. Embora não seja objeto de nossa pesquisa, devemos deixar claro que, nesta distinção, Apel (op. cit.) se opõe a Habermas ao defender a fundamentação última da validade das normas éticas. Segundo Habermas, Apel (op. cit.), ao fazer essa defesa, faz um “retorno inconseqüente a figuras do pensamento que ele próprio invalidara ao levar a cabo uma enérgica mudança de paradigma da filosofia da consciência para a filosofia da linguagem.” (CMAC, p. 119).

Para compreender melhor, a pragmática universal, importa abordar três componentes fundamentais: a racionalidade comunicativa, a linguagem e os atos de fala.

A racionalidade é o que vai caracterizar o agir humano como sujeito capaz de fala e de ação. Esta fala é racional à medida que é argumentativa; é pela argumentação que o ouvinte põe em questão – aceitando ou recusando – as pretensões de validade dos atos de fala do proponente. As operações do pensamento necessariamente realizam por meio da linguagem e da ação. Esse pressuposto amplia o conceito de racionalidade superando a dicotomia entre práxis e teoria.

A linguagem é o meio através do qual falante e ouvinte realizam suas operações de reconhecimento mútuo. A comunicação, através da linguagem, em Habermas, é voltada para o entendimento, ou consenso racional, como conceito normativo para o conjunto da sua teoria da ação comunicativa³⁰. Entendemos, assim, porque é no interior da comunidade comunicativa onde se levantam as pretensões de validade dos atos de fala e, se for o caso, se re-elabora o que até então era aceito pré-cientificamente pelo mundo vivido.

Os atos de fala, como já vimos³¹ são a base da própria pragmática universal. Através da classificação proposta por Austin e Searle, na teoria dos atos de fala se encontra presente a mesma preocupação de construção da linguagem presente na pragmática universal.

Habermas quer deixar claro que a fundamentação das operações do pensamento não dependem de condições particulares, empíricas, circunstanciais, contingentes; elas fazem com que as orações possam desempenhar as funções pragmáticas universais de exposição (do mundo objetivo), de auto-apresentação (das intenções subjetivas) e do estabelecimento de relações intersubjetivas (a partir do mesmo contexto normativo). A competência comunicativa se expressa nessas decisões em termos de pragmática universal para a filosofia analítica. Enquanto que a primeira fase da filosofia analítica fez uma análise lógico-semântico das emissões lingüísticas, a pragmática universal se refere à função comunicativa que

³⁰ Para Flávio Siebeneichler (1994, p. 95), a práxis comunicativa – práxis argumentativa é o contexto onde se dá a compreensão deste conceito central da teoria habermasiana, isto é, a comunicação através da linguagem.

³¹ Cf.: Item 1.3.

cumpra as emissões. A pragmática universal faz a separação da estrutura das orações e análise das estruturas das emissões lingüísticas e sua análise semântica. Essa análise das estruturas universais da fala, pela pragmática universal se dá sob o aspecto da possibilidade de empregar as funções de exposição (quanto à pretensão de verdade), de expressão (quanto à pretensão de veracidade) e de participação (quanto à participação de correção normativa).

A perspectiva da pragmática universal, segundo Habermas, se propõe a estabelecer melhor uma distinção categorial ao “significado das expressões lingüísticas e ao estabelecimento de relações interpessoais ou a manifestação de intenção do falante.” (TACC, p. 349). Isto quer dizer uma preocupação com os três aspectos do ato de fala.

Os aspectos importantes para uma pragmática universal são as condições em que o entendimento é construído. Ela versa sobre as condições universais do entendimento humano possível. Entre essas condições, Habermas dá como exemplo a “intersubjetividade de significados que são idênticos para, pelo menos, dois falantes.” (Idem, p. 304). Para um significado se constituir como significado é preciso que ele tenha a mesma identidade para dois falantes que se constituem como comunidade hermenêutica. Isto quer dizer que num plano analítico ocorre de um emissor e um receptor possuírem um código comum e uma provisão comum de signos possíveis de interpretação pelos mesmos atores.

A Pragmática Universal, como prática de procedimento de reconstrução racional, tem a pretensão de reconstrução do saber pré-teórico. Assim sendo, ela tematiza “a comunidade estabelecida entre os sujeitos capazes de linguagem e de ação através da compreensão de significados idênticos e do reconhecimento de pretensões universais de validade.” (Idem, p. 367). Pretensões essas que asseguram a referência à realidade objetiva (como pretensão de verdade), à normatividade das emissões (como pretensão de correção normativa) e à subjetividade das intenções expressas (como pretensão de veracidade).

1.4.1 Racionalidade comunicativa e o entendimento

A respeito da racionalidade da comunicação, Habermas distingue em primeiro lugar, a ação comunicativa da ação estratégica. A ação comunicativa orientada ao entendimento³² é aquela na qual os participantes têm como finalidade entrar em um consenso a partir de um acordo construído racionalmente. A ação estratégica pode se satisfazer com a descrição de estruturas do agir imediatamente orientado ao sucesso (CMAC).

É identificada pelo filósofo alemão uma dupla característica da fala. Essa dupla estrutura se apresenta no plano da intersubjetividade e no plano da experiência e dos estados de coisas (subjetividade e objetividade). No plano de intersubjetividade, falante e ouvinte estabelecem mediante atos ilocucionários relações que lhes permitem entender-se entre si. É no plano das experiências e estados de coisas que falante e ouvinte tratam de entender-se por meio de uma função comunicativa fixada pelo plano da intersubjetividade. Segundo o autor, é ilocucionariamente que entendemos o mundo a partir de marcos construídos em comum entre falante e ouvinte na comunidade de comunicação. Nesse sentido, Habermas entende a capacidade de comunicação como:

A capacidade de um falante disposto a entender-se, para inserir uma oração bem formada com referências à realidade, ou seja, para eleger o conteúdo enunciativo de sorte que reflita ou mencione um feito (de forma que o ouvinte possa compartilhar o saber do falante), para manifestar suas intenções de sorte que a expressão lingüística reproduza o que o falante tem em mente (de forma que o ouvinte possa confiar no seu falante), para executar o ato de fala de sorte que se cumpram normas reconhecidas ou responda à auto-imagens aceitas (de sorte que o ouvinte possa concordar nesses valores com o falante). (TACC, p. 313).

É essa capacidade de entendimento, no intuito de alcançar o consenso, que Habermas chama de racionalidade própria dos argumentantes de uma comunidade lingüística. Não se supõe, para ele, essa comunidade sem os sujeitos que tenham a capacidade de provocar entre si o entendimento, porque são sujeitos “capazes de linguagem e de ação”.

Na pragmática universal se entende a primeira pessoa como o ator de uma ação de fala, o qual, num enfoque performativo, trava uma relação interpessoal

³² As pretensões de validade do proponente não só podem ser aceitas como também rejeitadas pelo oponente, gerando, assim, uma situação de dissenso ou de conflito entre as partes em questão. Se isto ocorrer, quer dizer que não foi possível haver “um reconhecimento por parte de todos os concernidos.” (CMAC, p. 86).

(determinada mais precisamente pelo modo da comunicação) com a segunda pessoa. Sob este aspecto, o pronome pessoal da primeira pessoa não preenche a função da auto-referência, a qual, no entanto, tem que ser pressuposto como preenchida; também não se trata do sentido específico quanto ao modo de um 'Selbst' a auto-representação ao qual o público atribui as experiências vivenciais reveladas ante seus olhos, pois isso atinge apenas uma das inúmeras classes de atos de fala. O significado do 'Eu' utilizado performativamente é uma função de qualquer ato ilocucionário. Nele a expressão refere-se ao falante do modo como ele realiza um ato ilocucionário e se defronta com uma segunda pessoa, enquanto Alter ego. Neste "enfoque dirigido a uma segunda pessoa, o falante não pode referir-se *in acto* a si mesmo como falante se não assumir a perspectiva do outro e não pode descobrir-se a si mesmo a ser como Alter ego de seu interlocutor, ou seja, como segunda pessoa." (HABERMAS, 1990, p. 223).

A meta do entendimento é buscar um acordo que desemboque na comunidade intersubjetiva de compreensão mútua, do saber compartilhado, da confiança recíproca e da concordância de uns com os outros. Esse acordo se assenta sobre a base do reconhecimento das pretensões de inteligibilidade, de verdade, de veracidade e de retidão normativa.

O entendimento vai desde aquilo que é chamado de "significado mínimo" até o "significado máximo". No entendimento mínimo, os sujeitos entendem de forma idêntica uma expressão lingüística. No entendimento máximo, os sujeitos chegam a uma concordância acerca da retidão de uma emissão que tem sobre ela um pano de fundo normativo que ambos reconhecem.

Para Habermas, os participantes da comunicação têm que se entender sobre algo no mundo, ou seja, sobre os objetos que lhe são apresentados, e fazerem-se mutuamente compreensíveis a respeito de suas intenções. O entendimento é, para ele, o processo em que se executa um acordo sobre a base pressuposta de pretensões de validade reconhecidas pelas partes envolvidas no processo de comunicação.

Se uma dessas pretensões de validade do falante cair, ou seja, não for aceita pelo ouvinte, a ação comunicativa não pode prosseguir. A ação comunicativa sendo impedida, o proponente deverá partir para algumas alternativas, tais como

passar à ação estratégica³³ ou interromper em geral a comunicação, ou ainda, retomar a ação orientada ao entendimento ao nível.

O reconhecimento comum de pretensões de validade recíprocas, que faz com que aconteça a ação comunicativa, significa que falante e ouvinte sabem implicitamente que cada um deles tem que travar pretensões de verdade, de intenção veraz e de adequação normativa de validade para que possa produzir-se uma comunicação no sentido da ação orientada ao entendimento de uma manifestação.

As pretensões com as quais um falante exige um reconhecimento intersubjetivo são no tocante à correção gramatical de uma oração, à verdade de uma proposição, à veracidade de uma expressão intencional e quanto à retidão (moral) de um ato de fala. (TACC, p. 302).

Na ação orientada ao entendimento, o ato de fala pode considerar-se aceitável porque o falante não finge, isto é, não dissimula a oferta de suas pretensões de validade, já que ele as apresenta sinceramente. Ao contrário da oração estratégica, a oferta séria “exige um determinado compromisso do falante.” (TACC, p. 302). O pressuposto essencial para o ato ilocucionário é que o falante contraia em cada caso “um determinado compromisso, de sorte que o ouvinte possa fiar-se nele.” (Idem, p. 360).

Assim sendo, pressupõe-se no compromisso do falante a sinceridade que ele está disposto a contrair nesse compromisso. Tanto o compromisso como a aceitabilidade do que é proposto pelo falante dependem de contextos que tem que ser dados como pressupostos. Deste modo, cada um dos participantes da comunicação, com seus atos de fala ilocucionários, expressa pretensões de validade a partir de onde exigem reconhecimento mútuo.

Portanto, os modelos de agir comunicativo (o estratégico de ação orientado ao sucesso e a ação orientada para o entendimento mútuo) passam a ser melhor compreendidos a partir do conceito de linguagem na pragmática universal. É de fundamental importância a compreensão do papel da linguagem no entendimento mútuo enquanto mecanismo de coordenação de ações entre o “alter” (o outro) e o “ego” (o eu, o proponente).

³³ Habermas ao citar a ação estratégica se refere ao tipo de ação em que a linguagem é usada de forma dissimulada.

A pragmática universal deixa claro é que o entendimento mútuo entre os membros da comunidade lingüística tem como pano de fundo a racionalidade comunicativa entre seus “sujeitos capazes de linguagem e de ação”. O próprio entendimento racional é, por assim dizer, formador dessa comunidade. Nela o reconhecimento de pretensões de validade recíprocas faz com que aconteça a ação comunicativa. Assim sendo, o chão no qual se dão as relações intersubjetivas é a comunidade lingüística onde por meio de atos de fala se pretende a verdade, correção normativa, veracidade e sentido.

1.4.2 Linguagem, atos de fala e pragmática universal

A grande tese da reflexão da pragmática universal é a de que a linguagem mediatiza toda relação significativa entre sujeitos e objetos e mais fundamentalmente, toda relação humana. Essa presença da linguagem implica em um “entendimento mútuo” entre as partes implicadas – ou possivelmente implicadas – na comunicação, de modo que a linguagem se coloca como mediadora de todo sentido e validade na relação entre os seres humanos.

O sentido é mediatizado pelos sinais lingüísticos. Esses sinais possuem uma tríplice função. Os participantes da comunidade hermenêutica de comunicação se relacionam entre si por meio desses sinais que implicam, uma relação com a coisa representada, uma relação com o significado e por fim uma relação com seus intérpretes, membros de uma comunidade lingüística. A pragmática universal vai dar ênfase, como veremos, é a essa última relação, e isso significa que já no uso dos sinais de uma língua está presente a dimensão pragmática da linguagem.

O pressuposto básico da pragmática universal é a teoria dos atos de fala de Austin e Searle. Isto se dá porque a pragmática universal compartilha do mesmo projeto de análise reconstrutiva da linguagem que a lingüística demonstra na teoria dos atos de fala, isto é, que a descrição explícita das regras que um falante competente tem de dominar para formar orações gramaticalmente corretas e emitilas de forma aceitável.

Partindo da “força ilocucionária” dos atos de fala³⁴, Habermas classifica, com Searle, os atos de fala em imperativos, constatativos, regulativos, expressivos e declarativos. No ato de fala imperativo, o falante se refere a um estado que deseja ver realizado. No ato de fala constatativo, ou representativo, o falante se refere a algo no mundo objetivo no sentido de estabelecer uma relação interpessoal que possa ser reconhecida como legítima. Os atos regulativos expressam algo no mundo social no sentido de estabelecer uma relação intersubjetiva que seja reconhecida como legítima. Nos atos de fala expressivos, o falante se refere a algo pertencente a seu próprio mundo subjetivo (confissões, confidências, revelações, e outras). Os atos de fala declarativos requerem instituições que assegurem o seu caráter normativo.

Habermas elabora a tese da “base de validade da fala” (TAC I, p. 300) para afirmar que todo agente que atua comunicativamente tem que travar, na execução de qualquer ato de fala, pretensões universais de validade e supor que tais pretensões podem ser aceitas pela comunidade de comunicação. Essas pretensões universais de validade são ofertas aceitas na medida em que o falante quer participar de um processo de entendimento. São pretensões de estar se expressando inteligentemente (expressão inteligível), de estar dando a entender algo (o conteúdo verdadeiro), de estar dando-se a entender (conteúdo veraz, próprio da veracidade), de entender-se com os demais (correção ou retidão normativa).

Quando o falante elege uma expressão que seja inteligível, compreensível ao seu ouvinte, aquele quer entender-se com este último. Quando o falante tem a intenção de comunicar um conteúdo proposicional verdadeiro, quer que o ouvinte possa compartilhar o seu saber. É nesse sentido que a ação comunicativa só pode prosseguir sem perturbações se todos os participantes supuserem que as pretensões de validade que uns e outros propõem são pretensões propostas com razão. O falante tem a pretensão de que o que ele propõe à comunidade de interpretação seja válido, seja plausível, assim a sua proposta comunicativa de um entendimento poderá se estabelecer nesta comunidade.

³⁴ Austin (1990) identifica os atos performativos e ilocucionários a cada vez que “digo” algo, enquanto para Habermas a força ilocucionária de um falante motiva um ouvinte a aceitar a oferta de seu ato de fala para com ele contrair um vínculo racionalmente motivado (TAC I, p. 358).

Nessas pretensões são expressas as três emissões correspondentes às três pretensões de validade: as orações de conteúdo proposicional, as expressões intencionais e as orações performativas. As primeiras se empregam para produzir uma experiência ou um estado de coisas. As expressões intencionais se empregam para expressar as intenções do falante. E as orações performativas se empregam para estabelecer relações intersubjetivas entre falantes e ouvintes.

A verdade, em Habermas, é intersubjetivamente reconhecida ou não quando o falante reclama por suas pretensões de validade a partir do cumprimento da pretensão da inteligibilidade. No plano da ação comunicativa a veracidade com que o falante manifesta a sua intenção pode ser convertida no tema de forma semelhante à verdade de uma proposição ou a retidão ou adequação de uma relação intersubjetiva; desse modo:

Na relação interpessoal que o falante trava com o ouvinte, a veracidade de sua intenção só pode ser uma condição necessária, pois o que importa é que a ação se acomode a um pano de fundo normativo reconhecido... todo falante competente tem, em princípio, a possibilidade de eleger univocamente um modo porque cada ato de fala tem que reclamar por quatro pretensões de validade, de modo que possa dar preferência a uma dentre essas pretensões universais de validade para tematizar um componente da fala. (TACC, p. 359).

O sujeito, na ação comunicativa, pode se colocar na posição de observador ou de participante. Como participante (seja como falante ou como ouvinte) experimenta uma relação com sua própria subjetividade e como alguém que se coloca frente ao meio que representa a linguagem.

A verdade é entendida como a pretensão que levantamos para fazer que uma proposição seja aceita por todos os possíveis participantes de uma discussão. A pretensão de correção normativa é a pretensão de fazer valer uma norma moral para uma determinada comunidade. A ação lingüística correta é aquela que segue determinadas normas esperadas na relação interpessoal. A mesma ação pode ser considerada veraz se a pretensão que fazemos valer realmente corresponde à intenção expressa na ação.

Na comunidade lingüística, o falante e o ouvinte movem-se, no discurso, diante da possibilidade ou impossibilidade do reconhecimento das pretensões de validade. Cada conteúdo faz referência a uma pretensão de validade tematicamente

sublinhada. Quando o falante reclama por uma pretensão de validade quanto à verdade ou à correção normativa assume a obrigação de fundamentar o seu ato de fala. Ao contrário, quando reivindica uma pretensão de validade quanto à veracidade, o falante assume a obrigação de se fazer crer realmente no que diz, sem que seja preciso colocá-lo à prova ou ao exame. O modelo de comunicação proposto por Habermas por meio da pragmática universal é o modelo no qual a relação entre falantes e ouvintes se dá pelo reconhecimento de pretensões de validade dos atos de fala propostos por eles.

O ato inteligível, para Habermas, é a “explicação que aclara como funciona a realidade e como se produz esse fenômeno necessitado de explicação.” (TACC, p. 309). Para ele, o objeto da compreensão não é o conteúdo de uma expressão simbólica, mas sim “consciência intuitiva da regra, um falante competente tem de sua língua.” (Idem, p. 311). Por isso, Habermas afirma que

Um participante na comunicação só atua orientando-se ao entendimento com a condição de que empregando orações inteligíveis propõem de forma aceitável com seus atos de fala três pretensões de validade: pretende verdade para o conteúdo proposicional enunciado, pretende retidão (ou adequação) para as normas (ou para os valores) que justificam a relação interpessoal a estabelecer realizativamente em um contexto dado; finalmente pretende veracidade para as vivências manifestadas. Certamente que as distintas pretensões de validade podem ficar tematicamente sublinhadas (a verdade do conteúdo enunciativo fica no seu uso cognitivo de linguagem, a retidão (ou a adequação da relação interpessoal fica no uso expressivo da linguagem)). Mas em todo ato de fala entra em jogo o sistema das quatro pretensões de validade – estas são universais, quer dizer, tem que se travar sempre simultaneamente e reconhecerem-se como justificadas, embora nem todas possam ser tematicamente sublinhadas. (Idem, p. 365).

Para o ouvinte aceitar uma pretensão de validade proposta pelo falante, ele reconhece que uma oração é gramaticalmente correta, que o enunciado condiz com a realidade, isto é, que é verdadeiro que a intenção do falante é veraz, ou seja, que o falante tem subjetivamente apego à verdade, e que a manifestação é moralmente correta, quando atende a um pano de fundo normativo, isto é, às regras compartilhadas intersubjetivamente.

O reconhecimento da validade da oferta dos atos de fala significa uma garantia de que sob circunstâncias adequadas, eles podem obter um reconhecimento intersubjetivo. Da base racional das forças ilocucionárias, Habermas

conclui que o ato de fala produz uma relação interpessoal em que o falante quer se tornar compreensível e aceitável e que é aceito pelo ouvinte. Essa aceitabilidade do ato de fala depende de que se comparem as suas pressuposições pragmáticas que, no caso são: “a existência de contextos restringidos típicos para cada tipo de fala e um compromisso reconhecível do falante de contrair determinadas obrigações típicas de cada classe de atos de fala.” (TACC, p. 364). Essas forças ilocucionárias de um ato de fala consistem em fazer o ouvinte reagir diante da premissa do compromisso do falante reconhecendo ou não as pretensões de validade do ato de fala.

Para uma situação ser entendida é preciso que se estabeleça uma determinada relação entre o falante e o ouvinte. A força ilocucionária dos atos de fala ou ações de fala é o “sentido em que posso emitir uma oração em atos de fala.” (Idem, p. 333). A teoria dos atos de fala, a partir do princípio da expressabilidade de Searle (2001), aponta na direção de que ao dizer-se algo prometendo, afirmando ou advertindo já está fazendo o que se diz. São expressões realizativas. A força ilocucionária de um ato de fala ocorre ao se fixar o modo de conteúdo emitido. Ela estabelece uma “relação de interação entre, ao menos, dois sujeitos capazes de linguagem e de ação.” (TACC, p. 334). Ao se estabelecer uma relação entre falante e ouvinte acontece o ato de fala. É preciso que o ouvinte possa entender e aceitar o conteúdo emitido pelo falante como promessa, afirmação, conselho. É a partir de seu ato de fala que o falante trava com o ouvinte uma relação interpessoal.

O ato de fala explícito tem uma dimensão ilocucionária e a outra proposicional. O elemento ilocucionário é aquele que se executa com ajuda de uma oração realizativa e a oração de conteúdo proposicional é o ato ilocucionário que toma a forma de uma oração enunciativa, que reflete um feito, um fato. A compreensão do ato ilocucionário é uma experiência comunicativa³⁵ que se dá na execução de um ato de fala. Nessa experiência comunicativa, quando o ouvinte aceita a oferta contida no ato de fala proposto pelo falante ocorre uma “relação interpessoal que se estabelece entre quem avisa algo ou comunica algo e quem recebe tal aviso ou comunicação, ou uma relação que se estabelece entre a pessoa que faz uma pergunta e a pessoa que pergunta.” (TACC, p. 334).

³⁵ Daí Habermas afirmar que os significados que são originariamente ilocucionários apreendemos “quando entramos no plano da intersubjetividade e estabelecemos uma relação interpessoal; os significados originalmente proposicionais os apreendemos quando reproduzimos experiências com os objetos do mundo.” (TACC, p. 348).

Habermas identifica pelo menos três usos de linguagem: cognitivo, interativo e expressivo. No uso cognitivo de linguagem, o falante oferta uma obrigação imanente ao ato de fala. Os atos de fala constataativos contêm a oferta de recorrer, em cada caso necessário, à fonte de experiência da que o falante tira a certeza de que seu enunciado é verdadeiro. No uso interativo da linguagem, o falante oferece uma obrigação imanente de justificar seu ato de fala.

Daí que os atos regulativos apelam, em caso necessário, ao contexto normativo que dá “ao falante a convicção de que sua emissão é normativamente correta.” (Idem, p. 354). Para o filósofo, se essa justificação direta não é capaz de desfazer a dúvida suscitada, se pode passar ao “plano do discurso, do discurso prático”³⁶. Neste plano o que vai ser examinado é a “pretensão de validade de uma norma subjacente.” (Idem, p. 364). Em última instância o que deve ser analisado, segundo o frankfurtiano, é o que move a própria validade das normas que regulam o agir comunicativo.

O uso expressivo da linguagem exige “a obrigação de mostrar que a intenção expressa é também a intenção de que o direito lhe guia.” (Idem, p. 364). O falante tem que deixar claro que justifica as normas intersubjetivas que subjazem aos seus atos de fala. Para Habermas,

Numa linguagem dada, para toda relação interpessoal, que um falante queira travar explicitamente com outro membro de sua comunidade de linguagem, ou bem se dispõe de uma expressão realizativa adequada ou em caso necessário pode obter-se ou introduzir-se mediante uma especificação de expressões disponíveis. (Idem, p. 339).

Os participantes de um diálogo discursivo, ao mesmo tempo em que fazem uma comunicação de um conteúdo, comunicam algo acerca do sentido em que se emprega o conteúdo comunicado. Para eles, “a metacomunicação, que no

³⁶ Habermas entende o discurso prático como aquela fala racional que diz respeito às normas que regulam o convívio entre os membros de uma mesma comunidade lingüística. Por isso só faz sentido se for compreendido do horizonte do “mundo vivido de um determinado e sem conflitos de ação numa determinada situação na qual os participantes considerassem como sua tarefa a regulação consensual de uma material social controversa.” (CMAC, p. 126). É também entendido como a “força da obrigatoriedade daquela espécie de razões que, em tese, podem convencer a todos igualmente à luz das quais todos os participantes podem descobrir juntos, dado um assunto que precisa ser regulamentado, qual a prática que pode atender igualmente aos interesses de todos.” (HABERMAS, 2004, p. 14).

ato de fala tem lugar no plano da intersubjetividade, pode ficar refletida no ato de fala constativo.” (TACC, p. 343).

Para Habermas, o erro de muitos lingüistas está em pensar que os processos de comunicação se desenvolvem somente em um único plano, isto é, no plano da transmissão de conteúdos. Pensando dessa forma, os lingüísticos fazem com que a perspectiva interpessoal perca a sua autonomia frente ao aspecto de conteúdo, e de conteúdo informativo.

O conteúdo do compromisso do falante é determinado pelo sentido específico que tem a relação interpessoal que ele estabelece com o ouvinte e pela pretensão universal de validade que está tematicamente subjacente aos atos de fala. A pretensão que se faz valer nestas diversas relações interpessoais é a verdade das correspondentes proposições ou na capacidade de um sujeito para ter conhecimentos.

Uma comunidade lingüística só pode ter lugar se os participantes, ao comunicar entre si algo, se movem em dois planos de comunicação: o plano da intersubjetivamente em que se estabelecem relações pessoais e o plano das experiências e de estado de coisas que constituem o conteúdo da comunicação... No uso interativo da linguagem tematizamos as relações que falantes e ouvintes estabelecem como advertência, como promessa, como exigência ou pedido, enquanto o conteúdo proposicional das emissões nos limitamos a mencioná-lo. (Idem, p. 353).

Enfim, para a pragmática universal é dentro dessa comunidade lingüística é que através do uso da linguagem os sujeitos – a partir do pressuposto da inteligibilidade – dos atos de fala propõem a verdade do mundo objetivo, do que move a própria existência das normas e da sinceridade de quem propõe essa verdade.

Daí que para a pragmática universal, os membros da comunidade lingüística, isto é, falante e ouvinte, movem-se diante da possibilidade ou não do reconhecimento das pretensões de validade dos atos de fala.

Tendo até aqui trabalhado conceitos que nos facilitam entender a linguagem como ponte entre “subjetividades racionais”, a partir de agora deveremos tratar de como se dá a construção de uma moralidade entre essas moralidades. Isto significa, em Habermas, transformar conceitos morais tratados em Kant de forma

individual para uma forma dialógica ou intersubjetiva. Assim, o que deveremos tratar no próximo capítulo é principalmente da interpretação intersubjetiva do princípio da universalização na ética, o que é tão próprio de Kant.

CAPÍTULO 2

DO DISCURSO MORAL MONOLÓGICO À MORALIDADE DIALÓGICA

Conforme deixamos claro na introdução deste trabalho, a ética do discurso é herdeira da tradição formalista da ética kantiana. Isto significa dizer que encontramos presente tanto em Apel (2000) como em Habermas o formalismo, o cognitivismo e a universalidade como negação da metafísica, esta última entendida como sinônimo de dogmatismo. Para Habermas (1990), encontramos-nos em um momento pós-metafísico em que a religião e todas as verdades ditas como absolutas não mais se sustentam. Ao mesmo tempo se percebe que caímos numa situação de ceticismo e relativismo em todos os aspectos teóricos da vida humana, e, mais gravemente, no aspecto ético-moral.

Tomando como base essa constatação – embora empírica – Habermas se insere no grupo de pensadores que a partir da década de 1970 vai propor uma teoria ética contra, a qual não há possibilidade de se opor senão caindo em contradição performativa. É por isso que em *Consciência moral e agir comunicativo*, a defesa da ética do discurso se dá numa rodada de diálogos com o cético e com o relativista moral. Não se pode rejeitar o discurso sem se elaborar um discurso. É preciso argumentos para se rejeitar os argumentos da fala racional ou do discurso. É a contradição performativa na qual inevitavelmente o cético “cai”, que faz com que sua posição não se sustente.

Tematizaremos a universalidade da ética kantiana e da ética do discurso. Serão examinadas as duas formas de se chegar à universalidade do discurso ético: aquela proposta por Kant e a teoria de Habermas.

Na primeira parte deste capítulo abordaremos o imperativo categórico kantiano como critério da moralidade. Será nosso objeto de reflexão a negação da metafísica clássica pela filosofia transcendental e a proposta de uma metafísica dos costumes. Essa metafísica dos costumes se fundamenta no imperativo categórico que se expressa primeiramente pelo dever ser – comum a todos os imperativos – e

posteriormente quer provar que há imperativos que obedecem a fórmula “age como se a máxima de tua ação se devesse tomar, pela tua vontade em lei universal da natureza.” (KANT, 1988, p. 223).

Insistiremos, na segunda parte deste capítulo, que o princípio da universalização da moral é o fio condutor tanto da ética kantiana quanto da ética do discurso, embora com vias de acesso distintas. A proposta de Habermas é a da superação do solipsismo metodológico kantiano. Habermas quer deixar claro que a elaboração da lei moral na ética do discurso – ao contrário do que afirma Kant (op. cit.) – é dialógica. A interpretação que Habermas faz do imperativo categórico é uma interpretação intersubjetivista. A proposta de Kant (op. cit.), quanto à elaboração da lei moral, considera a individualidade do sujeito em seu foro interno, ou seja, a partir dele próprio é que o sujeito universaliza a moral. É para efetivar a superação dessa dimensão monológica ou solipsista da moral kantiana que Habermas propõe a ética do discurso.

Mesmo com todas essas diferenças entre a moral kantiana e a ética do discurso, não poderemos encerrar este capítulo sem tratar a questão do legado de Kant em Habermas. Seguindo a tradição kantiana, Habermas não irá aceitar os postulados do realismo cognitivista e moral. Por fim, iremos tratar da tensão existente entre os dois pólos que estabelecem os parâmetros da moral: o indivíduo e a sociedade. Para Habermas, não se trata aqui de realidades teóricas dicotômicas e irreconciliáveis, mas de dimensões de uma mesma realidade, já que é em relação aos demais membros da sociedade que o indivíduo se socializa ao mesmo tempo em que a socialização provoca a individualização.

2.1 O IMPERATIVO CATEGÓRICO COMO CRITÉRIO DA MORALIDADE

Immanuel Kant (1724-1804), em primeiro lugar, tem como objeto de sua filosofia não o mundo a ser conhecido pelo homem, mas as condições humanas de possibilidade e validade do conhecimento do mundo. A filosofia transcendental está à procura de seus fundamentos últimos, necessários e universais. No conhecimento, ele procura as possibilidades, os limites e as esferas de aplicação. Hume desperta

Kant do “sono metafísico”. Isto significa que são, por Hume, “demolidas as pretensões do dogmatismo de afirmar verdades eternas a respeito da essência última de todas as coisas”, como afirma Chauí em sua apresentação à *Crítica da Razão Pura*³⁷.

Uma das preocupações centrais da obra de Kant volta-se para as condições de possibilidade e validade do conhecimento. Para ele, há duas formas de conhecimento: o conhecimento empírico ou *a posteriori* e o conhecimento puro ou *a priori*. O conhecimento empírico ou *a posteriori* reduz-se aos dados fornecidos pelas experiências sensíveis, ele jamais produz juízos necessários e universais. O conhecimento puro ou *a priori*, ao contrário, não depende de nenhuma experiência sensível. Ele se caracteriza pela universalidade e pela necessidade.

O verdadeiro núcleo da teoria do conhecimento são os juízos sintéticos *a priori*, porque ao mesmo tempo em que são universais e necessários, enriquecem e fazem progredir o conhecimento. O filósofo deveria preocupar-se como são possíveis esses últimos juízos. Assim, o que Kant propõe é uma Filosofia Transcendental. Ele entende por “transcendental”, todo o conhecimento que em geral “se ocupa não tanto com objetos, mas com nosso modo de conhecimento de objetos na medida em que este deve ser possível *a priori*.”³⁸ (KANT, 1999, p. 65).

Assim como os juízos sintéticos *a priori* são o centro da teoria do conhecimento de Kant, a elaboração da temática a respeito do imperativo categórico é aspecto fulcral da filosofia prática daquele autor. O termo “imperativo” é definido por Kant (op. cit.) como toda proposição que expressa uma possível ação livre do indivíduo, por meio do qual se concretiza um determinado fim. O termo “categórico”, para Kant, significa uma ação necessária por si mesma, isto é, “sem relação com qualquer outra finalidade”, e só está interessado na “forma da ação e no princípio que a rege” (Idem, 1974, p. 219). O fundamento da ética kantiana é o princípio *a priori* da moralidade universal e necessário. As condições de possibilidade e de validade para que existam normas morais válidas para todos os homens é o que

³⁷ Fica claro para nós, aí que, para Kant (1999), a metafísica é sinônimo de dogmatismo. Apesar dos limites da metafísica quanto à determinação precisa do que vem a ser a sua extensão e limites, Kant entende a necessidade de redefini-la a partir dos conceitos de “metafísica da natureza” e de “metafísica dos costumes.” (p. 6). É no segundo conceito que ficam claros “os princípios que determinam *a priori* e tornam necessárias todas as nossas ações.” (p. 7).

³⁸ Aqui Kant (1999) deixa claro como se dá a “revolução copernicana” na filosofia a que ela se propõe a realizar, no modo de encarar as relações entre o sujeito e o objeto. Ela se propõe a admitir que o conhecimento do objeto é regulado pela faculdade de conhecimento do sujeito.

caracteriza o imperativo categórico. Assim, o imperativo categórico pode ser definido como o “cânone” a partir do qual julgamos moralmente qualquer de nossas ações.

Para Habermas as normas válidas devem poder merecer o reconhecimento de todos os implicados na roda da discussão, o que significa que cada um é obrigado a levar em consideração a perspectiva de todos os outros. É o que Habermas vai denominar de “perspectiva da 3ª. pessoa”³⁹. Para Oliveira (1993, 22), a diferença entre Kant e Habermas é que o primeiro pensa a validação das normas de forma monológica, em que a reflexão é puramente subjetiva. O sujeito pode decidir *a priori* se a norma tem validade ou não. O imperativo categórico é o que cada um pode querer, sem que se entre em contradição com a lei universal. Para Habermas, o princípio de validação das normas se dá a partir de uma ação interativa, sendo as normas justificadas num discurso público, *a posteriori*. A fundamentação é de ordem pragmático-lingüístico, de modo que a fundamentação moral está essencialmente a serviço da solução consensual dos conflitos.

Kant elabora a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* motivado pela necessidade de formular uma filosofia moral pura, despida de todo condicionamento que seja empírico; trata-se de uma filosofia prática que não consiste em alcançar fins, mas em agir tendo como base o puro dever. O imperativo categórico, como afirma Kant (1988) em *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, é um e único: “age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal.” (p. 223). O indivíduo isoladamente elabora uma máxima que possa ter validade não só para si, mas para todos os “seres racionais”, isto é, que possa se tornar uma “lei universal”. Se for possível essa validade, o agir de cada um dos indivíduos torna possível uma moralidade compatível com essa lei universal. É por isso que mais adiante Kant (op. cit., p. 227). afirma que a questão que se põe é esta:

É ou não é uma lei necessária para todos os seres racionais a de julgar sempre as suas ações por máximas tais que eles possam querer que devam servir de leis universais? Se essa lei existe, então ela tem que estar já ligada (totalmente *a priori*) ao conceito de vontade de um ser racional em geral.

³⁹ Habermas quer deixar claro que o participante do discurso “não se consegue subtrair a pretensão de princípios universalistas.” (HABERMAS, 1999, p. 44).

Para Kant, a realização das máximas supremas depende de fatores que estão para “além” da experiência sensível, o que torna as normas universalmente válidas para todos os seres racionais (CMAC, p. 79). Assim sendo, as máximas não devem ter apenas a forma de universalidade, mas também todos os fins particulares devem ser excluídos das razões que determinam a ação, dando ao imperativo categórico uma validade incontestável.

A ação moralmente boa é aquela que obedece unicamente à lei moral em si mesma, estabelecida somente pela razão. A vida moral tem como postulado necessário a liberdade e é possível na medida em que a razão estabeleça por si só aquilo que se deve obedecer no terreno da conduta.

Dutra (2002, p. 136) entende que o princípio moral em Kant dá “prescrição a todos os demais de uma máxima que eu quero que seja universal”. É o que cada indivíduo pode querer sem que aconteça a contradição com a lei universal. Habermas, por outro lado, afirma que a máxima apresentada por um sujeito envolvido num processo interpretativo a todos os demais membros da argumentação para o exame discursivo deve ter a pretensão de universalidade aceita. O princípio moral é aquilo que todos querem de comum acordo reconhecer como norma universal (CMAC). As necessidades são interpretadas à luz da força do melhor argumento levantado pelos participantes de uma comunidade lingüística de interpretação. Reconhece-se, em Habermas, que a tradição de uma filosofia que pretende ter como pressuposto a universalização da moral é partilhada intersubjetivamente, por isso não pode ser tratada monologicamente.

Enfim, em Kant, cada sujeito, em seu foro interno, determina o que é e o que não é objetivamente moral; na ética do discurso as questões morais são resolvidas dentro de uma comunidade de comunicação. Enquanto em Kant a razão monológica ou solipsista decide sobre as questões morais, na ética do discurso a razão dialoga com todos os envolvidos e possíveis envolvidos em determinada situação para decidir o que pode e deve ser feito em situações em que há conflito moral.

2.2 A SUPERAÇÃO DO SOLIPSISMO KANTIANO

Sem se distanciar das características próprias da ética kantiana, como o cognitivismo, o universalismo, o aspecto deontológico e o formalismo, Habermas se propõe a superar o solipsismo metodológico daquele filósofo. A superação do solipsismo kantiano significa, em última análise, a opção clara por uma ética dialógica. Não há como pensar a ética do discurso sem a categoria fundamental da dialogicidade, ou de uma determinada socialidade, entre os membros de uma determinada comunidade de comunicação. Sem desconhecer a importância da subjetividade, Habermas interpreta intersubjetivamente o imperativo categórico.

O “eu” sozinho, se é que assim podemos nos referir, não pode determinar – como em Kant – a lei moral a partir da universalização da máxima do agir de cada indivíduo. Em Habermas (como em Apel), a lei moral é elaborada pela comunidade de comunicação; comunidade dos envolvidos no processo de comunicação. Todo sujeito capaz moralmente, isto é, capaz de falar e de agir racionalmente, ou seja, por meio do discurso, em interação com outros sujeitos com a mesma competência lingüística, elabora a lei moral. Habermas se propõe a pensar o imperativo categórico kantiano de forma intersubjetiva, isto é, a partir do princípio que exige a “capacidade de universalização das máximas de ação ou interesses por elas contemplados.” (OLIVEIRA, 1993, p. 23). As normas válidas devem poder merecer o reconhecimento de todos os implicados quando cada um se sente obrigado a levar em consideração a perspectiva de todos os outros.

A diferença fundamental entre a proposta de Kant (op. cit.) e a de Habermas é quanto à validação do imperativo categórico. Em Kant, tal imperativo é o que cada um pode querer, sem contradição com a lei universal. Essa validação do imperativo é pensada monologicamente, a reflexão é puramente subjetiva. O sujeito, de forma isolada, pode decidir *a priori* se a norma tem validade ou não. Em Habermas, o princípio da validação se dá a partir de uma interação imperativa. A fundamentação é de ordem pragmática lingüística. As normas são justificadas num discurso público, *a posteriori*. A argumentação moral está fundamentalmente a serviço da solução consensual dos conflitos.

Em Habermas, a superação do conflito deve assegurar o reconhecimento de uma pretensão de validade. O consenso é alcançado pela vontade comum e para se chegar a ele é necessário o esforço cooperativo. Somente através do processo intersubjetivo de compreensão é possível atingir “um consenso de natureza reflexiva, em que os participantes possam saber que eles comunitariamente se convenceram de algo.” (OLIVEIRA, 1993, p. 23). A nova leitura que Habermas faz do imperativo categórico é a de que todos devem reconhecer uma máxima de acordo com a lei universal, a partir da argumentação; e a argumentação é uma tarefa fundamentalmente comunitária e não solipsista.

O procedimento da universalização é exatamente a interpretação intersubjetivista do imperativo categórico que o filósofo frankfurtiano faz da filosofia moral de Kant. O que ocorre, na ética do discurso, é uma abordagem intersubjetivista do conceito de autonomia da filosofia kantiana da consciência; e isto implica a independência de um indivíduo possibilitada pelas relações de reconhecimento recíproco, que só pode existir “juntamente com a independência simétrica do outro.” (HABERMAS, 1989, p. 144).

Em Kant, a filosofia da consciência, ou filosofia do sujeito, elabora os seus conceitos a partir da individualidade do próprio sujeito. As regras ou normas morais são aplicadas no monólogo solitário do sujeito consigo mesmo. Na formulação de sua filosofia prática Kant ignorou as referências intersubjetivas da formulação das normas morais, porque partia do princípio de que no mundo das finalidades “todos os sujeitos partilham da mesma compreensão do mundo e de si próprios.” (HABERMAS, 1999, p. 166). A partir da teoria da intersubjetividade “devo me encontrar como alguém que age livremente.” (Idem, 1990, p. 193). Isso se dá a partir do que Habermas denominou em Fichte (s/d *apud* HABERMAS op. cit., p. 193) de “agudização dos conceitos kantianos de individualidade”. Em Fichte (op. cit.), já se acena para o problema da intersubjetividade – que para Habermas não se soluciona no interior das fronteiras da filosofia do sujeito, porque “não atinge o elemento específico de uma compreensão da linguagem compartilhada intersubjetivamente e de uma relação comunicativa entre a primeira e a segunda pessoa dessa relação.” (HABERMAS, op. cit., p. 196).

Habermas compartilha com a idéia de Humboldt de que a linguagem é o alvo comum para o entendimento universal. Ela é capaz de “no próprio momento em

que individualiza unir e incluir na cápsula da expressão mais individual, a possibilidade do entendimento geral.” (1990, p. 198). A individualidade, em Habermas, não é vista como categoria oposta a socialidade ou a uma inexistência das condições *a priori* da intersubjetividade. Mas, ao contrário, sendo empregada performaticamente, tem até a pretensão de se colocar como a primeira pessoa de uma relação comunicativa.

No processo comunicativo, espera-se dos indivíduos uma “autodeterminação e uma auto-realização que pressupõem uma identidade-eu não convencional.” (Ibidem, p. 219). Esta identidade é pensada ou estabilizada ao menos em “condições antecipadas de reconhecimento recíproco”. Essas “condições antecipadas” a que Habermas se refere são as pressuposições de simetria entre os membros de uma mesma comunidade de comunicação.

Para demonstrar que não há uma dicotomia entre a individualidade e a socialidade na ética do discurso, Habermas (op. cit., p. 204) afirma:

O eu aparentemente me foi dado em minha autoconsciência como sendo o “eu”, esse eu não me “pertence”. Esse eu contém um núcleo intersubjetivo, porque o processo de individualização, do qual ele surge, corre através da rede de interações mediadas pela linguagem.

Como veremos, em Habermas não há como a consciência do sujeito no mundo não ser intersubjetiva. A socialização e individualização ocorrem no sujeito como parte do mesmo processo intersubjetivo pressuposto na comunidade de comunicação. Ao mesmo tempo em que Habermas supera o solipsismo kantiano, pela proposta da categoria da intersubjetividade da comunidade de argumentação, ele não deixa de ser – como veremos a partir de agora – herdeiro do formalismo kantiano.

2.3 A HERANÇA KANTIANA EM HABERMAS

A temática da universalização das normas morais é, sem dúvida, uma marca da filosofia moral de Kant legada a Habermas. O critério de fundamentação

do agir moral naquele, é a possibilidade deste agir ser universalizado. A prescrição que vale para um determinado indivíduo deve necessariamente valer para todos os “seres racionais”, pois possui uma validade universal, não está circunscrita a uma determinada tradição ou cultura.

Além do universalismo, voltamos a indicar, tomam-se como características fundamentais de uma ética kantiana, o caráter deontológico, o cognitivista e o formalista. O que torna deontológica uma ética é a necessidade de se servir de juízos morais para justificar a conduta à luz de normas válidas ou a validade das normas à luz de princípios dignos de reconhecimento. Para que seja válida, essa ética tem que ser normativamente correta. Trata-se de uma exigência do ponto de vista cognitivo.

O imperativo categórico assume o papel de um princípio de justificação, porque ele mesmo “assinalando como válidas as normas de conduta susceptíveis de generalização, todos os seres dotados de razão têm que ser capazes de desejar o que se encontra moralmente justificado.” (HABERMAS, 1999, p. 15). É por isso que Habermas vai caracterizar a ética do discurso como uma ética formalista.

A argumentação, como princípio do discurso, determina a validade de qualquer proposição moral. O princípio da argumentação é repensado à luz da teoria da ação comunicativa. Isto significa que as normas só valem quando exprimem uma vontade universal. As normas válidas devem merecer o reconhecimento de todos os que estão envolvidos na comunicação, daí se conclui que cada um deve se sentir obrigado a levar em consideração a perspectiva dos demais.

O distanciamento de Habermas em relação a Kant, quanto ao imperativo categórico, se dá a partir da via intersubjetiva de universalização da norma. Em Kant, a validação da norma moral é pensada monologicamente. A reflexão moral ocorre de forma puramente subjetiva. O indivíduo, isoladamente, pode decidir *a priori* se a norma pode ter validade ou não. Em Habermas, o princípio II de validação dos princípios se dá a partir uma ação interativa. A fundamentação dessas normas é de ordem pragmático-lingüística. A moral é justificada num discurso público, que acontece *a posteriori*.

Para Habermas (2004, p. 14), a “filosofia de Kant desenvolve-se dentro de uma estrutura que privilegia a concepção da subjetividade independentemente de

quaisquer relações internas desta com a intersubjetividade.” Embora ele reconheça a grande contribuição deste autor em que tange a conceituação da autonomia do indivíduo como liberdade subjetiva; na liberdade subjetiva, propriamente dita, a vontade deste indivíduo é determinada por máximas de prudências, pelas preferências ou motivos racionais. Tendo a autonomia como significado da categoria “liberdade” em Kant, se quer dizer que a vontade se deixa determinar por máximas aprovadas pelo teste de universalização da própria vontade. Isso significa que a vontade deve querer a sua própria autonomia e que a sua liberdade reside em ser uma lei para si mesma. A comunidade moral kantiana é uma comunidade moral abrangente, que formula suas próprias leis, pois é formada por indivíduos livres e iguais que “se sentem obrigados a tratar os outros como fins em si mesmos”⁴⁰. Essa comunidade não é pensada na forma de sujeitos que se interdependem dialogicamente e no diálogo formulam normas aceitáveis para eles mesmos; mas, pelo contrário, individualmente formulam normas a partir de princípios *a priori* universais. O que chamaríamos aqui de “obrigação” é decorrente do imperativo categórico pensado de forma *a priori*, por vir de dentro do próprio indivíduo, sem nenhum condicionamento ou determinação positiva *a posteriori*.

Tendo claro esse conceito kantiano de liberdade e autonomia, Habermas (op. cit., p. 13) afirma que “uma pessoa só pode ser livre se todas as demais o forem igualmente.” Com essa noção de autonomia, Kant já introduz um conceito – o de liberdade – que, segundo Habermas, só pode explicitar-se plenamente dentro de uma estrutura intersubjetivista.

Do ponto de vista da filosofia como um todo, como um sistema, a filosofia prática de Kant (1999)⁴¹, como filosofia transcendental, explica a experiência do senso comum de ter de lidar com a resistência de uma “realidade decepcionante” e com o fato de não termos nenhum acesso imediato a uma realidade não interpretada

⁴⁰ Habermas, quando parte do pressuposto da igualdade e da liberdade entre os membros da comunidade de comunicação, e por isso, pleiteia que esses indivíduos sejam tratados como fins e não como meios (CMAC, p. 13), tem claro à sua frente a segunda formulação do imperativo categórico: “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio.” (KANT, 1988, p. 229).

⁴¹ A edição brasileira da Livraria Martins Fontes Editora (HABERMAS, 2004), a partir título original francês *L'éthique de la discussion et de la vérité*, se refere, por diversas vezes a um “pragmatismo kantiano” (p. 55, 56, 60), quando entendemos por bem que mais adequado ao pensamento filosófico de Kant deveria, de fato, se tratar de “filosofia prática”; por isso resolvemos utilizar tal expressão.

ou “nua”. Esta realidade nua – ou o mundo em si – Kant (1999)⁴² afirma que é para nós uma realidade inacessível. A realidade não nos é acessível e sim o “fenômeno”, que é construído pelo sujeito na sua relação com o objeto. Já em Habermas, o que ele chama de “viés pragmático” não lhe permite duvidar da existência do mundo – ou da realidade “em si” – que é compartilhado de uma forma diferente entre os argumentantes de uma rodada de discussão a partir de onde a verdade é construída pela força do melhor argumento. É impossível para Habermas (2004) sair do círculo de “nossa” linguagem, admitindo que esse conhecimento falível não possa ter justificações fundamentais.

Assim falta à filosofia prática de Kant, segundo Habermas (op. cit., p. 61), explicar o vínculo interno entre a justificabilidade e a verdade. Isto significa que

Resta-nos, assim a tarefa de explicar por que os participantes de uma discussão sentem-se autorizados – e supostamente o são de fato – a aceitar como verdadeira uma proposição controversa, bastando para isso que tenham, em condições quase ideais, esgotado todas as razões disponíveis a favor e contra essa proposição e assim estabelecido a aceitabilidade racional dela.

O que faz com que os membros de uma determinada comunidade de comunicação aceitem as pretensões de fala de um proponente é a razoabilidade dos seus argumentos de fala e das pretensões levantadas por ele.

É preocupação de Habermas se a ênfase dada pelo discurso prático a um mundo ideal de comunicação construído intersubjetivamente não subvalorizaria o indivíduo como tal e as características específicas da individualidade de cada um desses sujeitos. Por isso, se fala em “individualização social” para os indivíduos, onde se espera deles uma “autodeterminação e uma auto-realização que pressupõe uma identidade-eu do tipo não convencional.” (HABERMAS, 1990, p. 218).

Esta identidade é pensada ao menos em “condições antecipadas de reconhecimento mútuo”. Há uma “voz” da comunidade presente que, em geral, coincide com a comunidade maior do passado (as tradições herdadas por cada cultura) e do futuro (o que a comunidade espera coletivamente). Habermas (op. cit.) assinala, a partir do pensamento de Mead (s/d *apud* HABERMAS op. cit., p. 225), o

⁴² Para a filosofia transcendental de Kant (1999, p. 318), os objetos da experiência jamais são dados em si mesmos, eles não existem em si mesmos, senão para a nossa experiência sensível, como fenômenos e não como entes em si mesmos.

princípio da teoria moral é o entrelaçamento entre a individuação e a socialização. Segundo esse mesmo autor, na medida em que o indivíduo se socializa, ele se individualiza. O indivíduo reconhece que não depende do assentimento dos outros para seus juízos e ações, mas do “reconhecimento, por parte deles, da sua pretensão de originalidade e de insubstituibilidade.” (HABERMAS, op. cit., p. 224). O lugar privilegiado de aceitabilidade das ofertas de pretensões de validade das ações de fala é a comunidade ilimitada de comunicação.

Levando em conta as duas características da modernidade, isto é, a aceleração do processo histórico e o alargamento da construção do horizonte de futuro, pode-se concluir que a “entidade-eu pós-convencional só pode se checar na antecipação de relações simétricas de um reconhecimento recíproco isento de coerção.” (Ibidem, p. 222). Esse “Eu”, ao qual nos referimos, é o ator de uma ação de fala, o qual no enfoque performativo estabelece uma relação interpessoal com a segunda pessoa. Esse “significado utilizado performativamente” é uma função de qualquer ato ilocucionário. Nele, a expressão refere-se ao falante.

Do modo como ele realiza um ato ilocucionário e se defronta com uma segunda pessoa como alter ego. Este enfoque dirigido a uma segunda pessoa, o falante não pode referir-se *in actu* a si mesmo como falante, se não assumir a perspectiva do outro e não pode descobrir-se a si mesmo a não ser como alter ego de seu interlocutor, ou seja, como uma segunda pessoa de uma segunda pessoa. (Ibidem, p. 223).

A referência a uma segunda pessoa para o significado do “eu” como ator de ação de fala é inevitável, inclusive de forma epistêmica. Habermas afirma que as pretensões de reconhecimento intersubjetivo do ego não podem ser confundidas com as pretensões de validade que o ator levanta através de seus atos de fala. Na verdade, trata-se de um reconhecimento mútuo de responsabilidades intersubjetivas.

No momento em que alguém solicita que o outro tome posição em relação ao seu ato de fala, está reconhecendo que o outro é um ator responsável. No agir comunicativo, cada um reconhece a própria autonomia do outro. (HABERMAS, 1990, p. 224).

Esse uso performativo do pronome pessoal da primeira pessoa significa não apenas a auto-interpretação do falante detentor da vontade livre, mas do ponto de vista epistêmico, uma auto-compreensão, compreendendo-se como um indivíduo

que se distingue de todos os outros (Ibidem, p. 224). Os contextos normativos onde se inserem os sujeitos de fala e ação é que vão determinar a quantidade de todas as referências interpessoais tomadas como legítimas num mundo de vida partilhado intersubjetivamente. Quando o falante inicia uma relação interpessoal, enquanto ator social, entra numa rede de expectativas normativas interpessoais. Isto quer dizer que cada um tem um papel social – determinado por normas sociais – que a comunidade lingüística espera que cada falante desempenhe.

É essa referência a uma segunda pessoa – sempre presente na formulação argumentativa da moral – que vai ser determinante na proposta da passagem de uma moral monológica para uma moral intersubjetiva. Como vimos, apesar da superação do solipsismo, não deixam de estar presentes, em Habermas, toda uma herança do assim chamado “puro formalismo” da kantiana . Isto é o que de certa forma percebe-se no puro procedimentalismo do princípio da teoria do discurso, o princípio do discurso, o princípio “D”, em combinação com o princípio de universalização, o princípio “U”, para a fundamentação do discurso moral – como abordaremos a partir de agora.

CAPÍTULO 3

PRESSUPOSTOS FUNDAMENTAIS DA INTERSUBJETIVIDADE NA ÉTICA DO DISCURSO

Neste capítulo, veremos com mais clareza que, de fato, a ética do discurso é considerada para Habermas (CMAC, p. 62), a “abordagem mais promissora da atualidade”. Ela pretende ser uma ética filosófica que parte da argumentação racional. É a argumentação o ponto central da sua teoria moral. Sua questão fundamental é como o “princípio da universalização, que é o único a possibilitar-nos questões práticas como um acordo argumentativo, pode ser ele próprio fundamentado.” (Idem, p. 62).

Na ética do discurso, os fenômenos morais devem passar pelo crivo de uma investigação moral pragmática do agir comunicativo, no qual os atores se orientam por pretensões de validade. Ao contrário das éticas clássicas que diziam respeito às questões do “bem viver”, a ética cognitivista kantiana, da qual a ética do discurso é herdeira, diz respeito apenas a problemas da ação correta ou justa. Os juízos morais explicam como os conflitos de conduta podem ser contornados com base num acordo de motivação racional, servindo para justificar a conduta à luz de normas válidas e a “validade das normas à luz de princípios dignos de reconhecimento.” (HABERMAS, 1999, p. 15). Importa, também, sem dúvida, que esse reconhecimento se dê pela comunidade lingüística de comunicação, que é ao mesmo tempo de argumentação.

A ética do discurso tem as características deontológica, cognitivista, formalista e universalista da ética kantiana. Ela é deontológica, em oposição às éticas clássicas (teleológicas) que se ocupavam especificamente da vida boa ou vida feliz, por isso preocupa-se com as questões de justificação das normas e problemas relativos à determinação das ações corretas ou justas. É cognitivista em oposição ao ceticismo ético reinante no final do século XX, que refuta a possibilidade de fundamentação de juízos morais. O ponto de partida da ética do discurso é a tese

de que os enunciados normativos podem ser fundamentados. A ética do discurso é universalista em oposição ao relativismo ético⁴³, pois procura fundamentar juízos morais que tenham validade universal. É formalista em oposição às suposições éticas materiais teleológicas do tipo aristotélicas, que dizem respeito à vida boa, e por isso são prescritivistas. A ética do discurso não pretende dizer o que é certo ou o que é errado, mas procura identificar o procedimento⁴⁴ a ser seguido para o julgamento moral. Por fim, possui o caráter procedurístico-formal⁴⁵ da ética kantiana quando propõe como caminho a ser seguido o consenso a ser alcançado entre os sujeitos capazes de linguagem e de ação, por meio de um discurso prático.

A ética do discurso parte da racionalização do mundo vivido. O mundo vivido concebido como contexto comum da vida entre falantes e ouvintes, é o horizonte no qual os agentes comunicativos efetivamente se situam. O mundo vivido é o âmbito das relações sociais espontâneas, das emissões lingüísticas não tematizadas, da vigência do senso comum. Os componentes do mundo vivido são o “pano de fundo” para o entendimento lingüístico entre sujeitos comunicativos. A ética do discurso parte da racionalização pelos sujeitos de ação e de agem das suas próprias ações espontâneas e pré-reflexivas.

Na ética do discurso entra como pressuposto não somente o conhecimento lingüisticamente mediatizado, que é entendido como agir, mas também o nexos entre a prática e a comunicação cotidianas, em que se inserem as “operações cognitivas que têm desde a origem um caráter intersubjetivo e ao mesmo tempo cooperativo.” (CMAC, p. 25). Daí porque, em Habermas, a pragmática universal⁴⁶ tem seu lugar privilegiado. É tarefa da pragmática universal “identificar e reconstruir as condições universais do entendimento possível.” (TACC, p. 299). No procedimento da ética do discurso, a justificação das normas é uma questão “não apenas contingente, mas essencialmente comunicativa.” (CMAC, p. 90); a

⁴³ Quando Habermas (1999) propõe uma ética universalista não quer que ela exprima as intuições de uma cultura ou de uma dada época, não quer que o princípio moral reflita “unicamente os valores do habitante adulto da Europa central dos nossos dias, de raça branca, sexo masculino e de educação burguesa” (p. 16). Isso ocorreria se a ética, por ele proposta, tivesse como objeto de reflexão os valores da sua cultura, da cultura germânica.

⁴⁴ O procedimento que a ética do discurso indica para o julgamento da lei moral é a combinação entre o Princípio da Universalização (‘U’) com o Princípio do discurso (‘D’), como veremos mais adiante.

⁴⁵ A racionalidade procedural se expressa, em Habermas, na “adoção ideal dos papéis”, ou como veremos mais adiante, como “situação ideal de fala” que, para ele se apresenta como o “procedimento adequado.” (CMAC, p. 52).

⁴⁶ A pragmática universal, tal como foi apresentada por Habermas na *Teoria da Ação Comunicativa. Estudos e Complementos* (TACC) foi objeto de maior aprofundamento nosso no item cinco do segundo capítulo deste nosso trabalho.

justificação está na base do discurso racional. A idéia da fundamentação na ética do discurso é a de conferir a determinadas assertivas uma pretensão de universalidade válida para todos os sujeitos presentes ou supostamente participantes.

A ética discursiva – ao contrário da filosofia analítica⁴⁷ – não fica limitada a uma análise lógico-semântica, superando-a por meio de uma análise pragmático-universal dos conceitos, transformada em ação concreta entre sujeitos que atuam no mundo com outros sujeitos que também são capazes de pensar e de agir.

O objetivo da ética discursiva, segundo Habermas, não é privilegiar definitivamente uma forma ideal de comunicação, mas mostrar que as regras do discurso são “pressuposições inevitáveis”. A ética do discurso tem como proposta básica a fundamentação racional de normas, a partir dos casos puros ou idealizados de atos de fala.

3.1 O PRINCÍPIO DE UNIVERSALIZAÇÃO (‘U’)

A ética do discurso é um procedimento que se estrutura a partir de dois princípios: o princípio da Universalização ‘U’ e o princípio discursivo ‘D’. O princípio ‘U’ refere-se às normas que carecem de validação, que com todas as suas conseqüências precisam ser aceitas pelos participantes do discurso. A ética do discurso tem como paradigma a exigência de que as normas que regem o convívio societário possam ser aceitas intersubjetivamente. O princípio ‘D’ diz que uma norma só ganha validade se obtiver a aceitação de todos os participantes de um discurso prático. O princípio ‘D’ é imparcial em relação ao conteúdo das normas para poder ser universal e se efetiva por meio da acariação da validade dos argumentos em questão que estiverem sendo articulados entre os membros da comunicação.

A norma para ser aceita como válida tem que preencher os requisitos exigidos pelo princípio ‘D’ e pelo princípio ‘U’. ‘U’ e ‘D’ são princípios puramente formais, isto é, não trabalham com conteúdos normativos, indicam simplesmente o

⁴⁷ Como já vimos, a primeira fase da filosofia analítica entende como tarefa da filosofia a análise dos sentidos semânticos dos termos que compõem uma afirmação e não o estudo a respeito do sentido performativo dessas mesmas sentenças.

procedimento que faz com que a regra moral possa ser aceita como regra válida ou regra universal.

O princípio da universalização, em Habermas, é o “princípio-ponte que torna possível o acordo em argumentações morais e [...] exclui a aplicação monológica desta regra de argumentação.” (CMAC, p. 78). Ele não se esgota absolutamente na exigência de que as normas morais devem ter a forma de proposições deônticas, universais e incondicionais. O princípio ‘U’ é o princípio que reclama a anuência de todos os concernidos numa situação ideal de fala ou comunicação⁴⁸.

Para Habermas, o indivíduo, ao entrar no jogo argumentativo, pressupõe a racionalidade dos demais envolvidos na argumentação, isto é, o acesso público, a igualdade de direitos, a autenticidade e a ausência de coação. Para ele, este indivíduo, ao fundamentar as normas acaba por “aceitar as condições implícitas ao reconhecimento duma regra argumentativa ‘U’” (HABERMAS, 1999, p. 133). Para o filósofo, essa regra que deve ser aceita por todos os concernidos no jogo argumentativo é:

Todas as normas válidas têm de satisfazer a condição de que as suas eventuais conseqüências e efeitos secundários, provavelmente resultantes da observância generalizada conducente à satisfação dos interesses de todos, possam ser aceites sem constrangimento por parte de todos os sujeitos afetados (e preferidos às conseqüências da conhecida possibilidade alternativa de regulação). (Idem, 1989, p.133).

O princípio ‘U’ desempenha o papel unicamente de fundamentar expectativas comportamentais e modos de conduta generalizados que subjazem a uma prática geral na lógica da argumentação. Ele encontra seu lugar próprio em discursos de fundamentação, nos quais testamos à validade das obrigações universais.

O princípio ‘U’ é o único princípio moral que vale como regra de argumentação e pertence, ao mesmo tempo, à lógica do discurso prático. Para Oliveira (1993, p. 28), o princípio ‘U’ deve ser “diferenciado de qualquer princípio de conteúdo ou de normas fundamentais como do conteúdo normativo das

⁴⁸ A temática da situação ideal de fala, como pressuposta da racionalização do mundo vivido, será por nós abordada no item 3.4.1. do nosso trabalho.

pressuposições da argumentação que podem ser explicitadas na forma de regras do discurso”. Como regra do discurso, ele que elimina todas as orientações concretas da vida que não são conteúdos que possam ser, de alguma forma, universalizáveis. Como regra de argumentação, ele tem que conservar um sentido racional, e portanto, operacional, para “sujeitos finitos dotados da faculdade de juízo, que é dependente dos variados contextos.” (HABERMAS, 1999, p. 137). O princípio de universalização vai deixar claro que o que nos importa é saber se é do “interesse de todos que a norma seja cumprida por todos.” (Ibidem, p. 138).

O princípio da universalização deve provocar a troca universal de papéis entre falantes e ouvintes. O princípio de universalização provoca essa troca de papéis para que a formação de juízo seja imparcial e, de fato, passível de universalização⁴⁹. Ele estabelece que a norma válida seja aquela em que as conseqüências e efeitos colaterais que resultarem para a satisfação dos interesses de cada um dos indivíduos possam ser aceitos por *todos* os concernidos (CMAC, p. 86). Assim, ao facilitar o acordo intersubjetivo em discursos práticos que possam ser regrados para o interesse geral de todos os concernidos, essa regra de argumentação apresenta-se como a questão fundamental para a ética do discurso.

O princípio ‘U’ trata da “realização cooperativa da argumentação” (Idem, p. 116) entre os sujeitos de uma comunidade argumentativa, pressupondo que só uma efetiva participação de cada pessoa envolvida no processo de argumentação pode prevenir a deformação de perspectiva na interpretação dos interesses dos respectivos participantes da argumentação.

Uma norma controversa só será aceita se todos os concernidos aceitarem “as conseqüências e efeitos colaterais que previsivelmente resultam de uma obediência geral da regra controversa para a satisfação dos interesses de cada indivíduo, podem ser aceitos sem a coação de todos.” (Idem, p. 116). Trata-se da aceitação das pressuposições do princípio da universalização, que precisam ser aceitas por todos aqueles que entram numa roda de discussão e “pretendem resgatar discursivamente pretensões de validade normativas.” (Idem, p. 115).

⁴⁹ Aqui Habermas se apóia no princípio de Kant no qual as leis públicas só podem pretender legitimidade enquanto atos da vontade pública dos cidadãos autônomos e unidos. E assim a troca de papéis entre falantes e ouvintes se justifica a partir do ponto de vista moral de que “ninguém pode ser injusto consigo mesmo.” (1997, p. 127).

Quando os falantes aceitam entrar em argumentação empreendem seriamente a tentativa de resgatar discursivamente pretensões de validade normativas, aceitam intuitivamente condições de procedimento que equivalem a um reconhecimento implícito do princípio de universalização.

O princípio da universalização é fundamentado por via da derivação pragmática universal “a partir de pressuposições argumentativas” (CMAC, p. 116). Ele é diferente de quaisquer princípios ou normas básicas conteudísticas ou prescritivistas, que só podem constituir o objeto de argumentações morais, como também do conteúdo normativo das pressuposições da argumentação, que podem ser explicitadas sob a forma de regras.

O princípio 'U' é a condição de validade de uma norma como potencial de assentimento por parte de todos os indivíduos. Ele é o princípio possibilitador do consenso intersubjetivo, excluindo normas que encarnem interesses particulares (interesses que não são suscetíveis de universalização). É, por isso, o princípio do acordo consensual sobre normas controversas.

Apel (2000) também afirma que se uma norma quer ser universal e exigente tem que se mostrar bem justificada, na medida em que aqueles que organizam a sua práxis possam esperar que todos os outros se comportem em conformidade com as regras acordadas; pois, as razões que podem ser apresentadas para sua justificação são “unicamente, válidas sob a condição de uma perseguição de normas, universalmente praticadas.” (HABERMAS, 1999, p. 60).

O princípio 'U'⁵⁰ é distinto – como nos referimos – de quaisquer princípios ou normas conteudísticas de algum princípio das pressuposições da argumentação. Ele é puramente formal, pois indica apenas o procedimento a ser seguido para a legitimação das normas morais universalmente válidas. O objetivo deste princípio é a validação de normas e não a elaboração ou a vigência social de normas. Ele visa a demonstrar o pressuposto irrecusável da intersubjetividade em toda comunidade de argumentação proporcionada pela prática discursiva e também indica o procedimento a ser seguido para legitimar as normas morais.

⁵⁰ O princípio da universalização, na ética do discurso, pretende ser a “regra que elimina, a título de conteúdos não passíveis de universalização, todas as orientações axiológicas concretas [...] só retendo como argumentativamente decidíveis as questões de justiça estritamente normativas.” (CMAC, p. 148). Ela se mostra, de fato, universal, na medida em que os valores de uma determinada cultura não são colocados como parâmetro para as demais.

O princípio 'U' traz como novidade para a ética a exigência de que as normas para serem aceitas por uma determinada comunidade lingüística carecem de uma argumentação racional. As normas são assim, pela força da argumentação, passíveis de universalização.

Para que uma norma possa reclamar validade, o autor apresenta o princípio do discurso, que é complementar ao princípio da universalização. Como veremos, este tem a finalidade de expor a exigência de assentimento universal dos participantes da argumentação para que uma norma possa reclamar validade.

3.2 O PRINCÍPIO DO DISCURSO ('D')

O princípio 'D' determina que só possam reclamar validade as normas que encontram ou possam encontrar o assentimento de todos os concernidos enquanto participantes de um discurso prático (CMAC, p. 84). A legitimação de normas depende do assentimento de todos os possíveis participantes do discurso que se dá por meio do procedimento dialógico de formação imparcial do juízo em meio a um discurso prático. O discurso é imparcial quanto ao conteúdo das normas que regem as relações intersubjetivas entre os indivíduos da comunidade de argumentação para que assim essa comunidade alcance o "assentimento universal".

Ao participar das argumentações, os participantes tomam parte do jogo argumentativo, idealmente, como sujeitos livres e iguais, na procura da verdade, na qual apenas "o imperativo do melhor argumento deve ser contemplado." (HABERMAS, 1999, p. 62). A partir do pressuposto pragmático é que temos o princípio da ética do discurso de que "só aquelas normas que possam obter a anuência de todos os participantes de um discurso prático é que podem reclamar validade." (Ibidem, p. 62).

Para Habermas, o princípio 'D' diz respeito à validade das normas que regem as relações sociais dos indivíduos que ora participam da comunidade de argumentação, bem como também daqueles que poderão vir a participar da roda de

argumentação. É por isso que, para ele, uma norma só pode pretender validade quando: “todos os que possam ser concernidos por ela [a argumentação] cheguem (ou possam chegar), enquanto participantes de um discurso prático, a um acordo quanto a validade dessa norma.” (CMAC, p. 86).

De Kant a Apel, passando pelas posições contratualistas contemporâneas de Rawls e Loorenzen, a ética formalista indica um princípio que permite fundamentalmente conduzir a um consenso de motivação racional acerca das questões prático-morais controversas – e este é o objetivo da ética do discurso. Para resolução destes embates, Habermas sugere o princípio da universalização ‘U’⁵¹, que é a forma que a teoria do discurso tem de não cair no mero “provincianismo” e ao mesmo tempo de possuir um “sentido normativo dos discursos serem imparciais” (HABERMAS, 1999, p. 95) quanto ao seu juízo.

As regras do discurso têm, elas próprias, um conteúdo normativo, porque neutralizam o desequilíbrio de poder, isto é, “cuidam da igualdade de chances de impor os interesses próprios de cada um.” (CMAC, p. 92). Para Habermas, o discurso prático só faz sentido se for empreendido a partir do horizonte do mundo vivido de um determinado grupo social com o fim de alcançar uma determinada situação na qual os participantes considerem a regulação consensual de uma matéria social controversa.

É pelo discurso que tomamos consciência do mundo das vivências subjacentes à prática comunicativa do cotidiano a partir de uma retrospectiva artificial, pois, à luz de “pretensões de validade hipoteticamente refletidas, o mundo das relações institucionalmente reguladas é moralizado da mesma forma que o mundo dos fatos existentes é teorizado.” (HABERMAS, op. cit., p. 39). Essa “moralização” do mundo vivido significa, para Habermas, a legitimação consensual, a partir do melhor argumento, das regras que regem relações pré-racionalizadas, pré-reflexivas do mundo vivido.

⁵¹ Habermas (1999, p. 27) insiste na importância de uma ética que ultrapasse os limites de uma determinada cultura e de uma dada época. O autor ao afirmar que “toda moral universalista se assenta em formas de vida correspondentes” coloca na ordem do dia o pressuposto intersubjetivista dessas éticas, entre elas, a ética do discurso. A importância do princípio ‘U’ na ética do discurso já deixamos claro item anterior.

O princípio da ética do discurso deve ser colocado na perspectiva da terceira pessoa⁵², porque só assim ele poderá valer-se de uma faculdade que liga os juízos morais aos “acordos locais da situação de partida e que os insere na provincialidade insondável do respectivo horizonte histórico.” (CMAC, p. 43). Essa ligação da moralidade com a historicidade, com os fatos reais, é que faz com que o observador possa aplicar as regras morais às situações concretas da vida.

Como parte real envolvida no discurso prático, com a sua vontade inalienável, o sujeito capaz de argumentação traz sempre, ao discurso, novos problemas. É pelo discurso pragmático que se confirmam os compromissos com os problemas reais dos indivíduos envolvidos na comunidade de argumentação a partir de onde se busca a harmonia entre os interesses individuais e coletivos. É por isso que Habermas (1999, p. 116) critica o chamado “direito moderno da razão” ao afirmar que este não contemplou a natureza intersubjetiva da formação da vontade coletiva.

O princípio do discurso traça o programa de fundamentação pragmático formal de uma regra de argumentação. Ao contrário da filosofia moral transcendental kantiana, a ética do discurso não decide *a priori* o resultado dessa argumentação. Por isso, Oliveira (1993, p. 29) afirma que a ética do discurso contrapõe-se às afirmações de éticas materiais que se “orientam na pergunta básica pela felicidade e sempre determinam ontologicamente um tipo determinado de vida ética”. A ética do discurso não fornece orientações de conteúdo, pois não é conteudística, mas um “procedimento” que deve garantir a objetividade do juízo ético.

Tal a importância da argumentação no discurso prático que Habermas (1999) chama atenção ao modo de validade que a filosofia do direito⁵³ remete, simultaneamente, para uma prática politicamente esperada e para a “expectativa

⁵² Ao tratar da questão do olhar a partir de uma terceira pessoa, Habermas se refere a um “outro lugar epistêmico”, que não consiste em um outro lugar no sentido empírico do termo. Nos jogos de linguagem, os concernidos sempre são ao mesmo tempo falantes e ouvintes. Eles são primeira pessoa (falante) e segunda pessoa (ouvinte). A primeira pessoa ou o falante é aquele que levanta as pretensões de validade para os seus atos de fala. A segunda pessoa ou o ouvinte é aquele que aceita ou rejeita essas pretensões. Na medida em que qualquer pessoa envolvida na comunidade de comunicação é capaz de se distanciar epistemologicamente do papel de falante ou de ouvinte ou até de si mesmo, ela assume papel de uma terceira pessoa que, por a partir deste seu novo lugar na roda de discussão ter melhores condições de contribuir para que a comunidade lingüística faça a construção consensual da verdade. A pretensão de validade, como já vimos, são as pretensões de inteligibilidade, de verdade, de normatividade ou correção normativa e de veracidade ou sinceridade.

⁵³ É com a preocupação de “obter critérios precisos para a distinção entre princípio de democracia e princípio moral” que Habermas (1997, p. 145) elabora *Entre facticidade e validade* para demonstrar que aquele princípio pode normatizar legitimamente o direito.

moral do reconhecimento de uma exigência de validade normativa, racionalmente motivada e [que] só pode ser resgatada através da argumentação.” (p. 120). O resgate da expectativa que a comunidade moral tem do falante só pode se dar por meio da argumentação. É o princípio ‘D’ que traz a consciência que o princípio da universalização apenas exprime a normatividade de um procedimento de formação discursiva da vontade e não propriamente os conteúdos normativos; é por isso, portanto, que caracterizamos a ética do discurso de formalista e de procedimentalista.

Os discursos devem ser compreensíveis do ponto de vista intersubjetivo. O discurso prático-moral é o “alargamento ideal da nossa comunidade comunicativa a partir da perspectiva de dentro.” (HABERMAS, 1999, p. 113). Assim sendo, só aquelas normas propostas que exprimem o interesse comum dos intervenientes poderão obter uma aprovação justificada de todos eles. As normas de justificação discursiva sublinham a compreensão do que é de interesse de todos e daquilo que é uma vontade geral que assimilou, sem repressão, a vontade de todos.

Toda moral autônoma, tal como a ética do discurso, se propõe a acentuar a intangibilidade dos indivíduos socializados, na medida em que propõe para eles um tratamento de igualdade e de respeito em relação à dignidade de cada um; ao mesmo tempo deve proteger as relações intersubjetivas de reconhecimento mútuo, na medida em que reclama “solidariedade por parte dos indivíduos enquanto membros de uma comunidade em que foram socializados.” (Ibidem, p. 70).

Assim, o princípio ‘D’ traz para a ética do discurso a necessidade de legitimação por meio do assentimento de todas daquelas regras universais às quais nos referimos no princípio ‘U’. Essa legitimação por meio de aceitação pressuposta de regras controversas universais (princípio ‘U’), aliada ao assentimento de todos os concernidos enquanto participantes de um discurso prático (princípio ‘D’), ocasiona a busca consensual da verdade e da correção normativa – objeto último da ética do discurso.

3.3 O ACORDO INTERSUBJETIVO

3.3.1 O entendimento racional mútuo

O agir orientado para o entendimento mútuo entre todos os concernidos num discurso prático é o objetivo da ética do discurso. A ética do discurso como “uma das grandes teorias filosóficas do nosso tempo” (HABERMAS, 2004, p. 7), que discute as bases possíveis da normatividade, tem como objetivo demarcar os pressupostos pragmáticos da linguagem e identificar os termos de uma fundamentação intersubjetiva e racional das normas.

As relações intersubjetivas, segundo Habermas, ocorrem quando os sujeitos, dotados de linguagem e de ação, se constituem como indivíduos, na medida em que, enquanto elementos de uma determinada comunidade histórica e contingente, crescem num universo partilhado intersubjetivamente. A pessoa só se “faz” como pessoa no seu relacionamento consigo mesma (“com o seu centro de interioridade”) e ao mesmo tempo com os demais membros de sua comunidade, isto é, tecendo “relações intersubjetivas de reconhecimento recíproco.” (Idem, 1999, p. 19). Daí Habermas afirmar, com J. M. Mead, como já vimos, que nós “somos o que somos mediante a nossa relação com os outros.” (Ibidem, p. 67). A constituição da pessoa mostra-se, então, como uma construção dinâmica, dialética, em que a individualização ocorre simultânea e reciprocamente à socialização.

O percurso da vida partilhada intersubjetivamente constitui o horizonte do qual os participantes da comunidade comunicativa podem assegurar a validade de seus atos de fala, tendo em vista as possibilidades atuais de ação. No decorrer dessa vida se vai formando racionalmente a vontade do indivíduo. Mas dessa formação racional só se pode dizer que se encontra acabada no “reconhecimento intersubjetivo das pretensões de validade criticáveis quando as posições são modificadas pela ação dos argumentos.” (Ibidem, p. 61).

Ao referirmo-nos ao entendimento racional de normas, vale ressaltar a distinção entre o fato social do reconhecimento intersubjetivo e a capacidade de

reconhecimento de uma norma. Para Oliveira (1993, p. 22), a validade das normas existentes depende do “reconhecimento intersubjetivo, que no caso de problematização, deve ser reconquistado pela mediação da argumentação”. Assim, Habermas deixa claro em *Teoría de la Acción Comunicativa* que para que uma norma seja válida é preciso que ela seja merecedora do reconhecimento de validade de todos os atingidos por ela. É por isso que Habermas afirma que o proponente, ao pretender validade, quer reconhecimento de todos os afetados na roda de discussão. É assim que podemos, com autor, afirmar que “este reconhecimento intersubjetivo funda a validade social.” (TAC I, p. 128).

Esse acordo intersubjetivo funciona como um mecanismo coordenador da ação do falante, podendo significar que os participantes na interação se põem de acordo acerca da validade do que pretendem para suas emissões ou manifestações. Isto quer dizer que “reconhecem intersubjetivamente as pretensões de validade com que se apresentam uns frente aos outros.” (Idem, p. 143). O que o falante propõe que seja válido, e que ao mesmo tempo é suscetível de crítica, é a sua relação com pelo menos um dos “mundos” (o mundo objetivo, o mundo social ou o mundo subjetivo) para fazer com que o ouvinte tome uma postura racionalmente motivada. Quando se trata de referência a algo no mundo objetivo, o falante também coordena a perspectiva com pelo menos um outro falante, a partir do “fundamento das relações intersubjetivas comunicativamente instauradas.

A linguagem é empregada como *médium* do entendimento mútuo quando o falante ao fazer um proferimento comunica-se com outro membro de sua comunidade lingüística sobre algo no mundo, sobre algo de si ou sobre algo que pretende do mundo. Ela é o meio no qual os participantes podem partilhar intersubjetivamente a compreensão de algo. A teoria da linguagem, segundo Habermas (1990), dá primazia ao significado que é incorporado nos signos lingüísticos que servem como *médiuns* na construção intersubjetiva dos mundos em que vivemos. Por isso que o conceito básico de linguagem utilizado por ele é o de um “significado partilhado intersubjetivamente numa comunidade lingüística.” (p. 33).

Habermas em *Pensamento pós-metafísico* desenvolve o conceito de intersubjetividade intacta. Para elaborar esse conceito, ele parte da análise de condições necessárias para o entendimento. Dadas essas condições, a intersubjetividade intacta é aquela que será capaz de “possibilitar um entendimento

não coagido dos indivíduos no seu relacionamento recíproco, bem como a identidade de um indivíduo que se entende consigo mesmo de modo não coagido.” (HABERMAS, 1990, p.182). Para que haja o entendimento é preciso que se manifestem condições simétricas da reciprocidade livre. Essa relação intersubjetiva entre indivíduos que se respeitam mutuamente como seres livres exige uma relação recíproca que construa “uma esfera de liberdade, partilhada por vários seres.” (Ibidem, p. 194). Outro conceito trabalhado por Habermas também nesta obra é o de autoconsciência. Para ele, ao contrário da “consciência”, a autoconsciência forma-se através de uma relação simbolicamente mediada, num caminho que vai de fora para dentro, possuindo assim, um núcleo intersubjetivo.

Além desses conceitos, é relevante para a teoria do discurso o conceito de *moral point of view* (ponto de vista moral) – desenvolvido em *Consciência moral e agir comunicativo* e *Comentários à ética do discurso* – como uma operação de generalização de máximas e de interesses controversos, o que vai forçando a cada um dos envolvidos no discurso a transcender o contexto social e histórico em que se inserem e assumir a perspectiva de todos os potenciais indivíduos em questão. Essa teoria moral reivindica que não se pode renunciar à “atitude performativa dos participantes da interação no momento desta reflexão” (Idem, 1999, p. 125); é só assim que se conserva o contato com o saber intuitivo adquirido pela socialização, que possibilita que sejam formados os juízos morais. No ponto de vista moral, a preocupação desloca-se do plano existencial, empírico, concreto, para o plano abstrato da reflexão dos sujeitos situados em comunidades de argumentação sobre o que todos poderiam aceitar como lei para a sua atuação no mundo.

São as pretensões de validade do proponente que impulsionam a própria linguagem para o consenso intersubjetivo. Esse consenso requer uma base convencional, a fim de que, mediante as condições do discurso ideal, se possa chegar a um consenso lingüisticamente mediado.

As ações do entendimento mútuo visam a um acordo que depende do “assentimento racionalmente motivado ao conteúdo de proferimento.” (CMAC, p. 165). Em Habermas, o acordo assenta-se sempre em convicções comuns. Assim sendo, para ele, o ato de fala só terá êxito se o outro aceitar a oferta nele contida tomando posição afirmativamente, em face de uma pretensão de validade em princípio questionável.

O entendimento mútuo, ou reconhecimento intersubjetivo, se forma não só em torno de valores apreendidos da cultura dos membros da comunidade de comunicação, mas principalmente quando esses membros são capazes de adotar uma atitude reflexiva frente aos modelos básicos de valor que interpretam as suas próprias necessidades. Nesses processos de entendimento, partimos das pressuposições formais de “comunidade ou intersubjetividade que nos são importantes para referimos a algo no mundo social, que é um mundo intersubjetivamente partilhado.” (TAC I, p. 79). A situação de fala é, ao mesmo tempo, uma situação de ação em que agentes assumem alternadamente os papéis comunicacionais de falantes ou proponentes, destinatários ou oponentes, e, pessoas presentes ou observadores.

O princípio ‘D’ pressupõe nas relações entre os indivíduos uma relação de ator com o mundo que o cerca. Essa relação ator – mundo é um princípio acessível a um julgamento objetivo para evitar da parte do proponente uma tomada de postura racional no sentido de recusa das pretensões de validade dos atos de fala.

O ponto central da racionalidade comunicativa são as pretensões de validade e o seu desempenho discursivo. Habermas postula que as qualidades procedimentais do agir argumentativo fundamentam a esperança racional de que as informações e fundamentos decisivos sejam “postos na mesa” e “venham à tona”. Isto quer dizer que os argumentos precisam ser colocados à prova.

No mundo vivido se dão as condições para o processo de entendimento mútuo para que os agentes comunicativos executem seus planos de ação em acordo, numa situação de ação definida em comum, num consenso intersubjetivamente mediado pela linguagem. A ação orientada para o entendimento mútuo provoca, como exigência, a responsabilidade pela ação comunicativa. O fato de pelo menos duas pessoas se encontrarem no contexto de universo partilhado de forma intersubjetiva para chegarem a um entendimento acerca de algo é prova de que se reconhecem como pessoas responsáveis pela construção de normas reconhecidas pela comunidade. Neste momento é que imputam umas às outras a competência de levantar pretensões de validade sobre os seus atos de fala. Por isso, Habermas indica a liberdade como pressuposto e orientação para os participantes da comunicação: “Que a tua ação seja orientada para o entendimento

mútuo e que conceda aos outros a liberdade comunicativa de poderem tomar uma posição face às pretensões de validade.” (HABERMAS, 1989, p. 168).

Para Habermas, a norma é válida moralmente se, e somente se possuir um sentido intersubjetivo, que corresponde às expectativas comportamentais dos membros de uma determinada comunidade lingüística. As normas válidas são aquelas que merecem o reconhecimento intersubjetivo de todos os possíveis envolvidos, na medida em que estes, enquanto participantes da argumentação, se convencerem “de que estas normas contam com igual interesse de todos.” (Idem, 1990, p. 213).

O entendimento mútuo só se dá se os participantes do discurso chegam a um acordo, isto é, se forem aceitas as pretensões de validade do falante. Essas pretensões são erguidas em todo proferimento inteligível (ou que tenha a pretensão de inteligibilidade), tais como as de que o enunciado é verdadeiro (a pretensão de verdade), as de que o ato de fala é correto para um determinado contexto normativo (pretensão de correção ou de normatividade) e a de que a intenção manifesta do falante é vivida realmente do modo como ela é proferida (a pretensão de sinceridade). O entendimento mútuo não ocorre quando há a rejeição da oferta inteligente do ato de fala por parte do oponente e isto significa que o ouvinte contesta a validade do proferimento de pelo menos um dos seguintes aspectos: da verdade ou da correção das normas ou da sinceridade de quem fez o proferimento. A rejeição do ato de fala é uma “expressão de que o proferimento não preenche pelo menos uma de suas funções: da representação de estados de coisas, do asseguramento de uma relação interpessoal ou da manifestação de vivência.” (CMAC, p. 168).

A importância do princípio ‘D’ para a ética do discurso se dá pela relevância aqui colocada no discurso prático ao assentimento de todos esses sujeitos socializados na comunidade de comunicação. Por isso, Habermas o denomina como o princípio ponte. Se anteriormente nos referimos ao princípio ‘U’ como princípio de argumentação passível de universalização, aqui o princípio ‘D’ apresenta-se como o princípio que exige o assentimento de todos aqueles concernidos capazes de argumentar. É exatamente o princípio ‘D’ que determina que só possam reclamar validade as normas que encontram ou possam encontrar o assentimento de todos os participantes da rodada de argumentação do discurso

prático (CMAC, p. 116). Daí que para Habermas, com os princípios ‘U’ e ‘D’ a ética do discurso privilegia características de juízos morais válidos que possam servir como pontos de referência normativos de um processo de desenvolvimento normativo, que se dá na passagem de estágios morais pré-convencionais até os estágios morais pós-convencionais⁵⁴.

3.3.2 O agir comunicativo estratégico para o sucesso e o agir comunicativo para o entendimento mútuo

A pragmática formal distingue dois modelos ou tipos de interação quanto ao agir comunicativo: o agir comunicativo estratégico de ação em vista do sucesso e o agir orientado para o entendimento mútuo. Para ela, o agir comunicativo se dá através das ações dos vários atores coordenadas através do “entendimento” e o agir estratégico por meio das ações de vários atores coordenadas através da “influenciação”.

O modelo estratégico de ação pode se satisfazer com a “descrição de estruturas do agir imediatamente orientado para o sucesso.” (TAC I, p. 154). Neste modelo de ação os atores estão orientados exclusivamente para o sucesso, como consequência do seu agir. Este é o agir instrumental que se apresenta como racionalidade técnica da escolha de meios próprios do saber empírico. Ele possui fins específicos de instrumentalização. É uma ação de uns sujeitos sobre outros, sobre a situação de ação, que é veiculada através de atividades não consensuais, atividades meramente instrumentais. Essas ações não são ações intersubjetivamente simétricas, mas são meios para tornar possível o sucesso assimétrico de um determinado grupo.

No agir estratégico, as forças ilocucionárias de ligação enfraquecem, a linguagem encolhe-se, as pretensões de validade dos atos de fala são minadas. O agir de fala “latentemente estratégico visa efeitos perlocucionários não regulados

⁵⁴ Este processo será analisado por nós no item 3.3.3. quando abordaremos os estágios morais de L. Kohlberg.

convencionalmente”⁵⁵. O agir orientado pela ação estratégica faz uso parasitário da linguagem, pois o falante simplesmente pretende entender-se com seus ouvintes, vinculando perspectivas de êxito aos seus atos de fala, ao pretender alcançar determinados fins no mundo dos estados de coisas, por meio de emissões lingüísticas.

Nesse caso, ocorre o uso da racionalidade cognitivo-instrumental na perspectiva de êxito no mundo dos estados de coisas (mundo objetivo), possibilitada pela linguagem dissimulada, manipulada, a fim de alcançar determinados objetivos não explícitos na proposição enunciada. A ação estratégica é calculada a partir de “pressupostos egocêntricos de utilidade” (HABERMAS, 1990, p.146). Aquele que age estrategicamente precisa ferir de modo muito sutil a pretensão de sinceridade⁵⁶ do agir comunicativo na comunidade lingüística.

Quem age estrategicamente não se alimenta mais de um mundo vivido compartilhado intersubjetivamente; está como que fora do mundo do qual os sujeitos capazes de ação e de linguagem atuam interagindo, não dependendo do reconhecimento dos outros. Esse sujeito se vê diante do mundo objetivo – e somente diante deste – e decide somente conforme as suas preferências subjetivas.

Ao contrário da ação estratégica, o agir orientado para o entendimento mútuo tem que especificar as “condições para um acordo alcançado comunicativamente sob as quais o *Alter* pode anexar suas ações as do *Ego*” (Ibidem, p. 165). O agir orientado para o entendimento mútuo reúne as condições sob as quais uma argumentação pode produzir, racionalmente, o consenso. Esse consenso é assegurado pelo reconhecimento intersubjetivo da validade das normas sociais.

O agir comunicativo é uma interação simbolicamente mediada. Orienta-se através das normas que valem obrigatoriamente, pois definem expectativas recíprocas de comportamento e que têm de ser compreendidas e aceitas por pelo menos dois sujeitos [...] A validade das normas sociais é assegurada pelo reconhecimento intersubjetivo fundado no entendimento ou num consenso valorativo. (TACC, p. 327).

⁵⁵ Isto ocorre quando o falante não declara ao ouvinte quais são as suas reais intenções, não declara que tem fins no âmbito parasitário, o proponente simula a intenção de fins ilocucionários quando está ferindo os pressupostos do agir orientado ao entendimento (HABERMAS, 1990, p. 132).

⁵⁶ Por isso, Habermas entende que o agir estratégico lingüisticamente permanece deficitário, porque “carece de sinceridade quanto à pretensão subjetiva do ato de fala expressivo” (Ibidem, p. 133).

Na ação com a finalidade do entendimento mútuo, os participantes da comunidade de comunicação tomam atitudes em face dos estados de coisas existentes (atitude objetivante), em face das relações interpessoais legitimamente reguladas (atitude conforme a normas) e em face das próprias vivências (uma atitude expressiva). Assim sendo, para poderem se entender uns com os outros sobre algo no mundo objetivo, no mundo social ou intersubjetivo e no mundo subjetivo, os participantes da comunicação devem “adotar as atitudes ligadas aos papéis comunicacionais da primeira, segunda e terceira pessoas.” (TACC, p. 169).

Na ação comunicativa, o emissor (a primeira pessoa) e o receptor (a segunda pessoa) contam com a possibilidade de troca de papéis. Por sua atitude performativa, falante e ouvinte entram numa relação interpessoal e devem se reconhecer recíproca e simetricamente como sujeitos responsáveis e capazes de orientarem suas ações por pretensões de validade dos atos de fala.

Para Rauber (1999, p. 62), o agir orientado ao entendimento mútuo é o “processo de obtenção de um comum acordo sobre pretensões de validade controversas.” Ao se pressupor essas pretensões controversas, elas deverão ser criticadas, questionadas e colocadas à prova para se chegar a um consenso partilhado intersubjetivamente.

O *telos* da ação comunicativa é o de tentar alcançar um comum acordo sobre a pretensão de validade posta em dúvida. Nela, falantes e ouvintes procurarão convencer uns aos outros sobre algo a partir da apresentação de bons argumentos ou de boas razões. Mediada pela linguagem, a ação comunicativa é orientada unicamente ao entendimento. Também, ao contrário da ação estratégica, no uso puramente comunicativo da linguagem, o falante procura “deixar bem claro ao ouvinte qual é a sua intenção, de forma que possam chegar a um consenso sobre aquilo que é lingüisticamente expresso.” (Ibidem, p. 62).

A racionalidade comunicativa é vinculada a uma perspectiva de entendimento entre todos os sujeitos capazes de linguagem e de ação. Esta racionalidade é a utilização comunicativa de um saber proposicional, que visa o consenso dos diversos participantes através da força do melhor argumento, a partir do mundo da vida que intersubjetivamente partilham. Neste tipo de racionalidade, os sujeitos ou atores do entendimento mútuo se apresentam como interlocutores de um

processo comunicativo livre de toda e qualquer repressão ou coação. Esses atores devem agir unicamente orientados ao entendimento, ao alcance de um comum acordo sobre determinada pretensão de validade posta em dúvida.

No agir comunicativo, as suposições de autodeterminações e de auto-realização mantêm um sentido rigorosamente intersubjetivo: aquele que julga e que age moralmente tem de poder esperar o assentimento da comunidade de comunicação ilimitada e quem se realiza numa história de vida assumida responsabilmente tem de poder esperar o reconhecimento dessa comunidade. Assim, a identidade de quem interage, a sua autocompreensão como ser individuado, que age autonomamente, só pode estabilizar-se se cada sujeito for reconhecido como pessoa.

Em todo agir comunicativo os atores tratam de harmonizar internamente seus planos de ação e de só perseguir suas respectivas metas sob duas condições: a de um acordo existente ou a de uma negociação sobre a situação e as conseqüências esperadas. (HABERMAS, 1999, p. 165).

O entendimento é o *telos* ou o objetivo perseguido por uma ação comunicativa em que os atores participantes comportam-se cooperativamente e tentam colocar seus planos em sintonia uns com os outros numa interpretação comum. Nessa relação os atores envolvidos estão dispostos a atingir os objetivos imediatos da definição comum de “uma situação e da coordenação da ação assumindo os papéis de falantes e de ouvintes em processos de entendimento.” (Idem, 1990, p. 129). Essa troca de papéis, ou como o autor prefere chamar *ideal role-taking* (“assunção de papéis ideais” – Idem, 1999, p. 55) a partir do *moral point of view* (“ponto de vista moral”) se dá em vista dos mecanismos de entendimento que são coordenados pela ação comunicativa, através de atos ilocucionários realizados por uma linguagem compartilhada intersubjetivamente.

Na ação comunicativa, o entendimento lingüístico funciona como um mecanismo de coordenação da ação das atividades teleológicas dos participantes para que possam constituir uma interação, que se dá por meio de manifestações em que o ator entra em relação com pelo menos um dos mundos. Geralmente a normatização das relações se dá no mundo social ou intersubjetivo, porque esse mundo necessita de regras consensualmente mediatizadas pelos sujeitos em

questão, que já ocorre no mundo denominado como objetivo e subjetivo e dos intercambiamentos entre esses mundos.

A linguagem na ação comunicativa é o médium a partir do qual tem lugar um tipo de processo de entendimento em cujo transcurso os participantes, ao se relacionarem com o mundo, “se apresentam uns frente aos outros com pretensões de validade que podem ser reconhecidas ou postas em questão.” (TAC I, p. 143).

A teoria do agir comunicativo apresenta a linguagem como fonte de integração social, como “força consensual do entendimento lingüístico” (HABERMAS, 1990, p. 71). Usando termos próprios da linguagem dramatúrgica, Habermas afirma que os participantes tentam definir cooperativamente seus planos de ação, levando em conta os outros, no horizonte de um mundo vivido partilhado intersubjetivamente. Esses participantes ou atores de todo esse enredo – que tem como pano de fundo o mundo vivido partilhado intersubjetivamente – decidem atingir objetivos comuns assumindo papéis de falantes e de ouvintes que visam o entendimento mútuo.

O agir comunicativo tem o aspecto dos fundamentos epistêmicos para a verdade das asserções, pontos de vistas éticos para a autenticidade de uma escolha de vida, indicadores para a sinceridade das declarações, experiências estéticas, explicações narrativas, padrões de valores culturais, exigências de direitos, convenções. (Idem, 2002, p. 49).

É a própria comunidade lingüística onde os atores estão inseridos que possui todas as condições epistemológicas de colocar os seus participantes como sujeitos capazes de linguagem e de ação, na interação e de justificar os seus próprios atos morais. Assim, os atores supõem que de fato agem a partir de razões justificadas é isso que torna o agir racional e essa suposição de racionalidade é condição pressuposta do agir comunicativo. Habermas definir a racionalidade comunicativa como:

Experiência central da capacidade de relacionar-se sem coações de gerar consensos que tem uma fala argumentativa em que diversos participantes superam a subjetividade inicial de seus respectivos pontos de vista em função de uma comunidade de convicções racionalmente motivada e se assegura na unidade do mundo objetivo e da intersubjetividade do contexto em que desenvolvem as suas vidas. (TAC I, p. 27).

Somente a partir do fundamento das relações intersubjetivas comunicativamente instauradas no mundo objetivo é que são possíveis referências de um falante a um ouvinte; daí, podemos afirmar que o reconhecimento intersubjetivo se forma em torno dos valores apreendidos na cultura dos falantes, mas, sobretudo por meio da adoção de uma “atitude reflexiva frente aos padrões de valor que interpreta as suas necessidades.” (TAC 1, p. 40).

Estamos, aqui, nos referindo ao mundo intersubjetivamente compartilhado nos processos de entendimento que garantem idealmente uma comunidade hermenêutica de comunicação, em que os participantes podem, graças aos pontos de vista comuns partilhados intersubjetivamente, se referirem ao mundo objetivo.

No agir comunicativo, um sujeito é motivado pelo outro para uma “ação de adesão – e isso em virtude do efeito ilocucionário de comprometimento que a oferta de um ato de fala suscita.” (CMAC, p. 79). Portanto, é essa ação de adesão à oferta do ato de fala que leva os que interagem a um processo de entendimento mútuo intersubjetivo, a um acordo que é de natureza reflexiva.

O conceito de agir comunicativo, em Habermas, é um conceito que pretende prolongar a derivação pragmático-universal do princípio moral até o interior da base de validade do agir orientado para o entendimento mútuo, sendo pois, um conceito normativo do agir social. O agir orientado para o entendimento mútuo é aquele em que os “processos da tradição cultural, da integração social e da socialização podem ocorrer” (Idem, p. 79), por isso, para o autor, não há como escapar desse espaço – como propõe o cético moral - a não ser pela esquizofrenia ou pelo suicídio.

O entendimento ocorre quando os participantes na interação se põem de acordo acerca da validade que pretendem para suas emissões ou manifestações, quer dizer: a partir do momento em que “reconhecem intersubjetivamente as pretensões de validade com que se apresentam uns aos outros.” (TAC I, p. 110). O processo discursivo do entendimento é regulado como uma divisão cooperativa entre proponentes e oponentes que tematizam uma pretensão de validade, e examinam as razões – e só as razões do proponente – a fim de que se reconheça ou não a racionalidade do argumento defendido pelo proponente.

Somente onde se aplica o princípio de uma linguagem partilhada intersubjetivamente de forma pressupostamente simétrica é que os atores se submetem aos critérios públicos de averiguação de suas pretensões de validade aos seus atos de fala; daí Habermas poder afirmar que o conceito procedimental de racionalidade comunicativa provém da descentralização da compreensão do mundo e da “racionalização do mundo vivido como condição necessária para uma sociedade emancipada.”⁵⁷ (TAC I, p. 110).

Como vimos, a racionalidade comunicativa remete a diversas formas de desempenho discursivo de pretensões de validade, como também a relações em que em suas ações comunicativas os participantes travam com o mundo⁵⁸ ao reclamar validade para suas manifestações ou emissões lingüísticas. O processo do agir comunicativo não se esgota quando se alcança o entendimento mútuo efetuado em termos do processo próprio da comunidade hermenêutica de comunicação.

Quando se produz um desacordo que já não pode ser absorvido pela rotina cotidiana, nem pelo uso do agir comunicativo, nem estratégico, a instância de apelação da comunidade lingüística é a racionalidade comunicativa. Nem sempre a comunidade lingüística de comunicação constrói no seu interior o consenso desejado por pelo menos um dos participantes. Habermas, a partir da teoria dos atos de fala de Austin e Searle, admite a possibilidade de negação do acordo comunicativo, mas este desacordo ocorre quando pelo menos um dos atores rejeita alguma das pretensões de validade (da objetividade, da correção normativa ou da subjetividade). O acordo lingüístico é sempre possível desde que os participantes resgatem a verdade por meio de um discurso racional.

Habermas entende que só o conceito de ação comunicativa pressupõe a linguagem como *medium* de entendimento, em que falantes e ouvintes se referem – a partir do horizonte pré-determinado de seu mundo vivido – a algo no mundo objetivo, a algo no mundo social e a algo no mundo subjetivo para negociar definições da situação que podem ser compartilhadas por todos. O agir voltado para o entendimento mútuo pode ser indicado como meio de processos de formação que tornam possíveis, de uma só vez, a individuação e a socialização; porque a

⁵⁷ Percebemos aqui presente uma temática muito forte na escola de Frankfurt, ou da teoria crítica, a da luta pela emancipação radical do ser humano (TAC I).

⁵⁸ Aqui se trata dos três mundos a que frequentemente Habermas afirma que o sujeito se relaciona na comunidade de comunicação, a saber: o mundo dos estados de coisas existentes, o mundo das relações interpessoais e o mundo das experiências subjetivas.

intersubjetividade do entendimento lingüístico, ou seja, o consenso obtido através da linguagem, não apaga, no momento do acordo, as diferenças das perspectivas dos falantes, pressupondo que sejam elas irrevogáveis.

Devemos dizer que o agir comunicativo é o conceito fundamental trabalhado pela “teoria da ação comunicativa”. Essa teoria pretende abordar de forma adequada a problemática da racionalização social da modernidade que fora marginalizada por várias correntes filosóficas do século XX⁵⁹. Dizer que a linguagem é racionalizada é a forma que Habermas tem de afirmar que os “sujeitos capazes de linguagem e de ação fazem uso do seu conhecimento”⁶⁰ de forma argumentativa para fazerem valer as suas pretensões de validade.

O conceito de agir comunicativo é próprio da virada pragmática, pois reúne “condições de validade”, pretensões de verdade, para os atos de fala e razões para o consenso discursivo em torno de proposições aceitáveis por todos os sujeitos envolvidos no processo argumentativo. A ação comunicativa, em suas assunções idealizantes, em especial no “reconhecimento recíproco de pessoas capazes de orientar a sua ação por pretensões de validade” (HABERMAS, 1999, p. 152) permite que se instalem as idéias de justiça e de solidariedade.

Sustentamos a tese de que Habermas visa fundamentar o primado do uso da linguagem orientada para o entendimento através do confronto entre os atos ilocucionários e perlocucionários. Quando o autor fundamenta o uso da linguagem para o entendimento mútuo através da teoria do significado tem como objetivo fazer a diferença entre o agir comunicativo e o agir estratégico. Aquele é entendido como sendo o agir mediado sem reservas através da realização dos atos ilocucionários, encontrando-se, pois, sob as limitações performativas do mecanismo de entendimento, que se dá sob a coordenação da ação comunicativa.

O agir orientado ao entendimento mútuo, ao qual temos nos referido até aqui, se dá pela realização dos atos perlocucionários. Neste estágio o sujeito age ao dizer algo e ao mesmo tempo é o ato que provoca algo no ouvinte. Essa provocação

⁵⁹ Essa teoria também foi excluída do debate teórico das ciências sociais e da filosofia pela Escola de Frankfurt, como já afirmamos anteriormente (TAC I).

⁶⁰ A ordem para se usar o próprio entendimento, conhecimento ou razão, vem do Iluminismo de Kant no texto sobre o esclarecimento – (*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* – resposta à pergunta: o que é o esclarecimento? – *Aufklärung*) de 1784. É a crença iluminista de que o uso do entendimento, da razão, pela humanidade, iria levá-la à maioria, portanto à sua autonomia, à sua liberdade e felicidade.

que o falante exerce sobre o ouvinte não é coercitiva e se caracteriza pela “possibilidade simétrica de todos os participantes do discurso escolherem e exercerem atos de fala comunicativos, constataativos, regulativos e representativos.” (COSTA, C. 2002, p. 56).

3.3.3 A ética do discurso e o estágio moral pós-convencional de Kohlberg

Habermas se apropria construtivista Lawrence Kohlberg (CMAC, p. 148) faz parte da tradição do pragmatismo norte americano. Ele utiliza uma teoria que se liga à psicogênese de Piaget e ao direito natural. Para Kohlberg (op. cit.), o conceito de moral deve estar ligado ao conceito de cognitivismo (ou à convicção de que as questões prático-morais podem ser decididas com base em razões – na cognição), ao conceito de universalismo (ou a convicção de que qualquer pessoa que quer participar da argumentação pode chegar aos mesmos juízos sobre a aceitabilidade das suas normas de ação que os demais) e, finalmente, ao conceito de formalismo – exigência que elimina, a título de conteúdos não passíveis de universalização, todas as orientações axiológicas concretas (Ibidem).

Para Kohlberg (op. cit.), são três os níveis morais do desenvolvimento psicossocial e moral, subdivididos – cada um deles – em dois estádios. O nível A – pré-convencional se subdivide em estágio 1 (o estágio do castigo e da obediência) e estágio 2 (do objetivo instrumental individual e da troca). O conteúdo do estágio 1 se refere ao direito como obediência literal às regras e à autoridade, para evitar o castigo e não provocar nenhum mal físico. As razões que o sujeito tem para obedecer às regras são as de evitar o castigo e a força do poder superior. No estágio 2, o direito significa seguir as regras, “quando for do interesse imediato do sujeito e as razões pelas quais segue essas regras são as de servir as necessidades próprias num mundo em que as outras pessoas também têm seus próprios interesses a serem defendidos” (CMAC, p. 152).

O nível convencional está subdividido em dois estádios; o estágio 3 (aquele das expectativas interpessoais mútuas – tanto dos relacionamentos como da

conformidade) e o estágio 4 (o estágio da preservação do sistema social e da consciência). O conteúdo do estágio 3 é o conceito de direito com o papel social de uma pessoa boa ou amável, motivada pela própria índole para seguir regras e responder afirmativamente às expectativas. O que o direito estabelece é a correspondência ao que esperam as pessoas e as razões para a efetivação desse direito e a obrigação que se sente, é a necessidade de ser bom aos seus próprios olhos e aos olhos dos outros. A teoria de Kohlberg caracteriza o nível 4 como a situação em que o sujeito é levado a pensar que “se a gente se pusesse no lugar do outro, a gente iria querer um bom comportamento de si.” (Ibidem, p. 153). Somente a partir daí ele fundamentaria a sua postura de vida, o seu agir ético. No nível 4, o conteúdo estabelece o direito como a exigência de fazer o seu dever na sociedade, apoiar a ordem social e manter o bem estar da sociedade ou do grupo. O direito significa cumprir os deveres acordados e contribuir para com a sociedade, grupo ou instituição. Nesse nível, as razões que fazem o sujeito cumprir os ditames do direito é manter em “funcionamento a sociedade como um todo” (Ibidem, p. 153).

O nível C é o nível pós-convencional ou baseado em princípios. É nesse nível que se coloca a ética do discurso. Nesse nível percebe-se que “as decisões são geradas a partir de direitos, valores ou princípios com que concordam (ou podem concordar) todos os indivíduos criando uma sociedade destinada a ter práticas leais e benéficas.” (Ibidem, p. 153).

O estágio 5 é o dos direitos originários e do contrato social ou da utilidade. O conteúdo deste estágio coloca como função do direito aquela de sustentar os direitos, valores e contratos legais básicos de uma sociedade, mesmo quando entram em conflito com as regras e leis concretas de um determinado grupo. O direito significa estar ciente do fato de que as pessoas adotam uma variedade de valores e opiniões relativas a seu grupo. Estas pessoas estão apoiadas no interesse da imparcialidade, porque se referem ao contrato social e as razões para obedecer aos ditames desse direito é que o sujeito sente-se obrigado a obedecer à lei porque todos os membros da sociedade fizeram um contrato social de fazer e respeitar leis, “para o bem de todos e para proteger seus próprios direitos e os direitos dos outros” (CMAC, p. 154).

O estágio 6 é o estágio dos princípios éticos universais e “presume a orientação por princípios éticos universais que toda humanidade deve seguir.” (Idem,

p. 154). O direito, aqui, é guiado por princípios ético universais: princípios de justiça (a igualdade dos direitos humanos) e respeito à dignidade humana (enquanto indivíduos) e aos valores nos quais as leis devem se apoiar.

As seis perspectivas morais e sociais que temos nos referido são as seguintes; 1. estágio do ponto de vista egocêntrico, em que a perspectiva da autoridade é confundida com a própria; 2. estágio da perspectiva individualista concreta, em que a pessoa separa os interesses e pontos de vista próprios dos interesses e pontos de vista de autoridade dos outros; 3. estágio da perspectiva do indivíduo em relação com os outros indivíduos, momento em que a pessoa relaciona pontos de vista através da “regra de ouro” (fazer ao outro aquilo que quer que se faça a si mesma), pondo-se no lugar da outra pessoa; 4. estágio que diferencia o ponto de vista societário ou motivos interpessoais – é então que se definem relações pessoais em termos do lugar no sistema; 5. estágio da perspectiva do prioritário-em-face-da-sociedade, de um indivíduo racional ciente de valores e direitos prioritários em face dos contratos sociais. Esse estágio considera o ponto de vista moral e o ponto de vista legal e reconhece que os mesmos estão em conflito; e 6. estágio da perspectiva de um ponto de vista moral de onde derivam “os ajustes de perspectiva moral da pessoa como fim, e não como meio.” (Idem, p. 160).

Por conta de sua concepção construtivista, para Kohlberg, o aprendizado significa a passagem de um para outro estágio. O desenvolvimento moral do sujeito se dá ao conseguir resolver a mesma espécie de problema de ordem moral que anteriormente não era possível resolvê-lo – e melhor ainda, se a solução for dada de uma forma consensual moralmente relevante. Assim, o desempenho construtivo do aprendiz se mostra no momento em que ele pode, ao “explicar até que ponto estavam errados os juízos morais que ele considerava corretos no estágio precedente” (CMAC, p. 155).

Para Habermas, a ética do discurso vem ao encontro dessa concepção construtivista da aprendizagem moral “na medida em que compreende a formação discursiva da vontade (assim como a argumentação em geral) como uma força de reflexão do agir comunicativo [...]” (CMAC, p. 155). Isto se dá justamente porque a ética discursiva entende o agir comunicativo fundamentalmente como uma mudança de atitude: de um agir orientado para o sucesso (estratégico), para um agir orientado para o entendimento humano, pautado em razões justificadas consensualmente.

Essas razões são argumentativas, o que quer dizer que levantam as pretensões de validade de seus atos de fala, pelas quais a comunidade comunicativa orienta sua prática cotidiana.

Essa mudança de atitude na passagem do agir comunicativo para o discurso ocorre com a tematização de questões de justiça. As normas que já fazem parte do convívio social, na mudança de atitude, podem, racionalmente serem aceitas como válidas ou inválidas. Na passagem do plano convencional para o plano pós-convencional do juízo moral, “o mundo ingenuamente habitualizado e reconhecido sem problemas se vê desenraizado e despido de sua validade nativa.” (Idem, p. 156). É nesta passagem que ocorre a moralização do mundo vivido. No plano pós-convencional, só resta à pessoa fazer a distinção entre as normas que estão em vigor e as normas que são válidas, aquelas que merecem reconhecimento da comunidade lingüística. A comunidade também se sente responsável por gerar novas normas válidas. Essa geração é um procedimento para a “escolha racionalmente motivada por um dos princípios reconhecidos como carentes de justificação” (Idem, p. 156), é um rompimento com a ingenuidade das pretensões de validade dos atos de fala erguidas diretamente do que é proposto pelo falante.

Para Habermas, ou é aceita como pressuposta a seqüência dos três estágios do juízo moral “ordenada hierarquicamente”, como modelo construtivista, como via de desenvolvimento moral da sociedade ou vem abaixo o modelo de estágios de desenvolvimento. Isso ocorre porque, para ele, da fórmula como Kohlberg formulou esses estágios, eles formam “uma variante, irreversível e consecutiva”. Dentro deste esquema, fica excluído que:

Os diferentes sujeitos testados alcancem o mesmo objetivo por diferentes vias de desenvolvimento; que os mesmos sujeitos regridam de um estágio superior a um estágio inferior; que saltem um estágio no curso de seu desenvolvimento. (Idem, p. 157).

Nesse horizonte, o estágio 6, das perspectivas sociais de Kohlberg ou a moral no plano pós-convencional, aquele que se adéqua à ética do discurso de Habermas⁶¹. Ora, se no plano pós-convencional o sujeito orienta o seu agir por

⁶¹ A crítica que Habermas faz à Kohlberg (op. cit.) é a de que a descrição que este faz das perspectivas sócio-morais mistura as condições sócio-cognitiva dos juízos morais com as estruturas desses juízos. Também para Habermas, “as condições sócio-cognitivas não são concebidas com a nitidez analítica suficiente para que se possa ver se a seqüência indicada exprime uma hierarquia na lógica do desenvolvimento moral” (CMAC, p. 160).

princípios éticos universais; isso corresponde ao que ocorre na ética do discurso quando o sujeito vincula os princípios do seu agir às pretensões de validade de alcance universal.

3.4 A COMUNIDADE IDEAL DE COMUNICAÇÃO E SUAS RESSUPOSIÇÕES INEVITÁVEIS

3.4.1 A situação ideal de fala

Para Kuhlmann (2002, p. 54), há pressupostos de ordem reflexiva, que os argumentantes aceitam, implicitamente, ao se inserirem numa comunidade de comunicação. Essa pressuposição se sobrepõe às condições reais de comunicação. Contextos em que há assimetria e imperfeições nas relações entre os oponentes. Nesse horizonte, Habermas defende que a situação ideal da fala se sobrepõe a essas condições reais empíricas e possibilita normativamente o entendimento humano racional.

O entendimento entre os participantes de uma comunidade lingüística remete a um “acordo racionalmente motivado” (TAC I, p. 110), alcançado entre os participantes, que se mede por pretensões de validade que são susceptíveis de críticas do ouvinte ou oponente (a verdade proposicional, a retidão normativa e a veracidade de cada expressão proferida).

A partir desse contexto de interação, pode-se dizer que a situação ideal de fala é uma situação dialógica onde não há como existir coerção, e ela se caracteriza pela “possibilidade simétrica de todos os participantes do discurso escolherem atos de fala comunicativos, constatativos, regulativos e representativos” (COSTA, C., 2002, p. 56). Ela é uma situação na qual os indivíduos se sentem na obrigação de, cada um, fazer valer a única coação aceitável que é a do melhor argumento, a do argumento mais racional; e é esse “argumento racional” que, resultante de aceitabilidade de normas, garante ao discurso o seu papel legitimador

das pretensões de validade (exceto a da inteligibilidade, que já é pressuposta e a da veracidade)⁶².

A partir da Filosofia pragmática transcendental, Oliveira (1993, p. 31) afirma que

[...] na medida em que o homem começa a refletir sobre o *apriori* existencial da facticidade, ele se põe em relação com 'pressupostos não-contingentes', que são, em sentido pragmático – transcendental, condições inevitáveis de possibilidade para o pensamento dos pressupostos contingentes.

Isto quer dizer que também para a pragmática universal de Habermas não há como fugir da argumentação, senão argumentando e, mais ainda, a reflexão sobre a facticidade e a contingência dos atos de fala no mundo da vida nos leva às condições teóricas necessárias e ideais, e, por isso, intransponíveis dos atos de fala.

As normas de uma comunidade ideal de comunicação são as regras da argumentação onde os argumentantes se sentem obrigados a fundamentar um princípio formal procedurístico das normas materiais. O princípio ético importante para o procedimento é aquele que conduz a uma solução racional dos conflitos em torno de pretensões de validade normativas nos contextos históricos específicos. Ora, condições normativas de possibilidade do discurso argumentativo contêm o pressuposto da igualdade de direito de todos os participantes da comunicação e isso implica que todos devem se sentir na obrigação de responsabilidade para com a solução dos problemas moralmente relevantes que emergem do mundo vivido. Deste modo a legitimidade de uma norma está fundamentada no assentimento de todos os afetados, porque regula os problemas de ação em benefício de todos. Assim sendo

Que uma norma fixa faticamente seja aceita, significa que a pretensão de validade com que se apresenta seja reconhecida pelos afetados. É este reconhecimento intersubjetivo que funda a validade social (ou a vigência) da norma. (TAC I, p. 128).

⁶² Segundo Cláudio Costa (2002, p. 57), também a pretensão de veracidade não se deixa resgatar em uma situação ideal de liberdade e de simetria entre os argumentantes, visto que “estes participantes podem não ser sinceros nem para os outros, nem para si mesmos. A pretensão de veracidade só se deixa resgatar no curso das ações do falante, a partir do qual podemos avaliar a coerência entre o que ele diz e ele faz”.

Os participantes da argumentação ao entrarem no jogo argumentativo devem pressupor que a estrutura de sua comunicação exclui toda e qualquer coação a não ser a da própria argumentação já que o que é inaceitável que possa haver algum tipo de coação que venha de fora do processo de argumentação. Quanto maior for a racionalidade da comunidade de comunicação, maiores são as possibilidades de essa comunidade coordenar as ações “sem recorrer à coerção, e, de resolver consensualmente os conflitos de ação”⁶³. A concepção de processos de comunicação nos termos em que ocorreriam em condições ideais se dá por meio da idealização de formas de comunicação como dimensão pragmática comunicativa.

A comunidade ideal de comunicação ilimitada transcende a ordem de uma sociedade histórica determinada, e seu pressuposto ideal uma condição de possibilidade de seus membros serem capazes de transcender criticamente a sociedade existente, quando ocorre um conflito particular, a fim de “buscar um consenso sobre costumes modificados de ação e uma nova formulação de idéias de valor.” (HABERMAS, 1990, p. 218). A comunidade ideal de comunicação está para além de qualquer facticidade do mundo vivido, não se insere nas estruturas empíricas da comunidade real de comunicação, embora seja por esta última pressuposta. Assim sendo, a comunidade ilimitada de comunicação, nas palavras de Habermas (op. cit., p. 224), é o círculo virtual que abrange todos os destinatários, e possíveis destinatários, é também o “fórum de aceitabilidade racional das ofertas de pretensão de validade dos atos de fala”.

Essa comunidade de argumentação ideal parte de pressupostos inevitáveis de intersubjetividade que vão para além do círculo dos imediatamente afetados. Esses pressupostos pretendem ser válidos para o intérprete que se acerca de fora, de uma terceira pessoa. Idealmente essa comunidade deve procurar um tipo de relacionamento racionalmente intersubjetivo com um mundo que por razões

⁶³ Mais uma vez fica clara aqui a preocupação de Habermas em resgatar a racionalidade do discurso inacabado da modernidade (TAC I, p. 33); oportunidade em que o autor se distancia da Escola de Frankfurt. Este grupo de filósofos – a qual Habermas havia se filiado – não reconhecia a presença de uma racionalidade no que havia de específico na modernidade, deixando às claras uma “crise da razão moderna”. Isto é patente em Adorno/ Horkheimer em *Dialética do esclarecimento. Fragmentos filosóficos* ao afirmarem que o que aparece como triunfo da racionalidade objetiva, que é a submissão de todos os entes ao formalismo lógico, “tem por preço a subordinação obediente da razão ao imediatamente dado [...] toda pretensão do conhecimento é abandonada.” (1985, p. 39). Mais clara fica a desilusão com a razão em Horkheimer (1976, p. 26) ao afirmar que “a razão, como órgão destinado a perceber a verdadeira natureza da realidade e determinar os princípios que guiam a nossa vida começou a ser considerada obsoleta. Especulação é sinônimo de metafísica, e metafísica é sinônimo de mitologia e superstição [...]. A razão se liquidou a si mesma como agente de compreensão ética, moral e religiosa [...]”

categoriais é “idêntico para o ator e para os expectadores, isto é, que resulta acessível a ambos nos mesmos termos cognitivo-instrumentais.” (TAC I, p. 148).

A importância operativa, prática das pressuposições antecipatórias que os argumentantes fazem ao entrar no jogo lingüístico é a de que inevitavelmente assumem, com seus pressupostos argumentativos implícitos, a exigência de validade universal, permitindo-se justificar-se contra objeções sempre novas, desde fóruns sempre mais amplos, perante um público sempre mais competente e maior. Esta dinâmica construída na prática da argumentação provoca “descentralização de perspectivas singulares de interpretação sempre mais ampla e construção e uso competente de normas morais (e do direito).” (HABERMAS, 2002, p. 70). Isto quer dizer que o participante competente de toda comunidade argumentativa, ao entrar no jogo da argumentação, deve estar aberto a críticas e conseqüentemente à possibilidade de ampliar e fortalecer racionalmente os seus argumentos. Daí Habermas (op. cit., p. 47) afirmar que

Os participantes da comunicação podem se entender por cima dos limites dos mundos da vida divergentes, porque eles, com a visão de um mundo objetivo comum, se orientam pela exigência da verdade, isto é, da validade incondicional de suas afirmações.

Os participantes da comunidade de comunicação de linguagem experimentam tudo o que ocorre à luz de uma pré-compreensão “gramatical” habitual, não como objetos neutros. A objetividade do mundo vivido somada à intersubjetividade do entendimento entre os participantes da comunicação – suposta sempre no agir e no falar – é que esclarece as mediações lingüísticas. Isto ocorre por que:

[...] a relação retrospectiva da objetividade do mundo, com a intersubjetividade do entendimento entre os participantes da comunicação, suposta no agir e no falar, esclarece as mediações lingüísticas dos referentes mundanos. (HABERMAS, op. cit., p. 46).

Os participantes da comunicação devem envolver-se em um “universalismo igualitário” (HABERMAS, 2002, p. 65) que não tem um sentido moral prescritivista, mas apenas um sentido pragmático-formal. O sentido da universalidade moral em Habermas é o de fazer com que todos os indivíduos sintam-se igualmente participantes do mesmo processo argumentativo.

A partir de Apel (2000), o conceito de comunidade ideal de comunicação que intervêm numa argumentação possibilita que cada indivíduo esteja posicionado na sua própria perspectiva, embora continue inserido num contexto universal. No discurso não se quebra o legado social do sentimento de pertença, se bem que o consenso – objetivo último de todo discurso argumentativo – que a todos é exigido transcenda às comunidades concretas, empíricas, imediatamente dadas.

Esse sentimento de pertença a uma comunidade ideal faz com que “qualquer pretensão de universalização seja conseqüência de uma consciência inamovível, a certeza de irmanação num universo comum.” (HABERMAS, 1999, p. 72). Daí que o método do discurso, em Habermas, remete ao pré-entendimento existencial dos participantes nas estruturas mais gerais de um universo sempre partilhado intersubjetivamente.

Pela argumentação se faz a assunção de papéis ideais para salvaguardar que um consenso fundamentado seja tornado independente da contemplação das conseqüências que “uma prática geral controversa teria de sofrer ao satisfazer os interesses de cada um dos eventuais indivíduos envolvidos” (Ibidem, p. 65) e mais essa assunção ideal de papéis deve provocar o igual respeito por cada pessoa em geral, enquanto “sujeito dotado de atuação autônoma [...]” (Ibidem, p. 67).

A comunidade de comunicação ilimitada é, portanto, uma ponte que permite superar todas as distâncias temporais, históricas e contingentes. A realização dessa superação é o pressuposto incondicional para as pretensões transcendentais de verdade dos atos de fala e para o discurso universal inevitavelmente assumido por uma “comunidade hermenêutica alargada em termos ideais”. Os pressupostos dessa comunidade, como já vimos, é que seja composta de parceiros livres e com iguais direitos. Pois o princípio de universalização (‘U’) exige que cada um dos envolvidos e possíveis envolvidos seja capaz de se colocar na perspectiva de todos os outros⁶⁴.

Habermas (1999) defende ainda o conceito de comunidade comunicativa ilimitada como espaço privilegiado de individuação, como reverso da socialização. Para ele,

⁶⁴ Ele é o “alargamento de todas as perspectivas hermenêuticas por via dos pressupostos gerais da comunicação relativos à prática argumentativa.” (HABERMAS, 1999, p. 153). Essa situação se demonstra mediante a competência dos argumentantes na comprovação de contradições performativas.

Só por meio de relações de reconhecimento recíproco é que uma pessoa pode construir e reproduzir a sua identidade. Até o âmago mais interior da pessoa está internamente ligado à periferia mais externa de uma rede extremamente ramificada de relações comunicativas. A pessoa só se torna idêntica a si própria em proporção à sua exposição comunicativa. (p. 96).

Esse processo no qual a individualização é o outro lado da moeda da socialização é que torna possível o agir voltado para o entendimento lingüístico, pois no enfoque performativo, cada um se defronta com o outro para construir a sua própria individualidade, reconhecendo o outro como diferente de si.

Por fim, “comunidade ilimitada de comunicação”, idéia que Habermas se apropria de Apel (2000), é a pressuposição pela qual “os argumentantes não se esquivam de excluir que haja qualquer tipo de coerção atuando do exterior sobre o processo de entendimento humano, com a exceção da força do melhor argumento” (BOLZAN, 2005, p. 92), que é o motivo principal de busca cooperativa da verdade na ação comunicativa. O objetivo desta formulação do conceito de uma comunidade ideal de comunicação não é privilegiar definitivamente uma forma ideal de comunicação, mas, sim justificar que as regras do discurso são pressuposições inevitáveis.

3.4.2 A simetria entre os argumentantes como pressuposto pragmático da comunidade de comunicação

Os participantes de uma determinada comunidade lingüística, ao aceitarem entrar em argumentação, já carregam em si as condições de simetria que tornam a ação comunicativa possível. Eles empreendem seriamente a tentativa de resgatar discursivamente as pretensões de validade normativa, ao mesmo tempo em que aceitam intuitivamente as condições de procedimento que equivalem a um reconhecimento implícito do princípio de universalização. Isso ocorre porque ao participar da prática argumentativa os indivíduos não podem prescindir de determinadas idealizações – com o teor normativo em sentido lato.

Embora não possuam sentido regulador, as idealizações “constituem suposições antecipatórias que sem elas degeneraria uma forma dissimulada de ação estratégica.” (HABERMAS, 1999, p. 132). São essas pressuposições que possibilitam a prática de uma comunidade lingüística como pratica da “argumentação”.

Quem participa convictamente de uma argumentação tem necessariamente de partir do princípio de que a situação comunicativa é, em princípio, garantia dum acesso público, de iguais direitos de participação, autenticidade dos participantes, ausência de coação na tomada de posições, etc. Os intervenientes só conseguem se persuadir reciprocamente, se partirem do pressuposto pragmático de que o seu “sim” e “não” se deixam determinar em exclusivo pelo imperativo do melhor argumento. (Ibidem, p. 131).

Do ponto de vista da teoria da argumentação, todos os argumentantes têm necessária responsabilidade pelo outro, todos têm de estar de igual forma interessados na integridade do seu universo comum. E é aqui que a ética do discurso revela-se como uma ética da responsabilidade. Desde sua perspectiva, os argumentos merecem a mesma consideração independente de sua procedência, independente da pessoa que os defende, por isso têm um teor fortemente universalista.

Os requisitos fundamentais do discurso prático são a autoconsciência, a capacidade da pessoa de assumir uma posição refletida e deliberada quanto às próprias crenças, desejos, valores e princípios; e isto quanto ao projeto de toda sua vida. Assim sendo, a participação no discurso prático pressupõe ao mesmo tempo, que se deve também atender a “exigência de cooperar uns com os outros na busca de razões aceitáveis e enfim tem que estar dispostos a deixar-se afetar e motivar, em suas decisões afirmativas e negativas, por essas razões e somente por elas” (HABERMAS, 2004, p. 15).

Para que cada participante entre na discussão se faz necessário que ele seja livre, no sentido de ser dotado de uma autoridade epistêmica de primeira pessoa para que diga “sim” ou “não” ao que é proposto pelo falante. Uma outra condição é a de que a autoridade epistêmica da comunidade seja exercida de acordo com a busca de um acordo racional. A proposta de Habermas (op. cit., p.15) é “que só sejam escolhidas soluções que sejam racionalmente aceitáveis para todos

envolvidos e todos os que por ela forem afetados.” Deste modo, “liberdade comunicativa”, própria da comunidade hermenêutica, é o vínculo social que se preserva entre os participantes dessa comunidade mesmo quando eles se dividem na competição da busca do melhor argumento.

O participante do agir comunicativo deve ter como pressuposto pragmático geral o assumir, simultaneamente, as perspectivas do ego (de si mesmo) e do alter (da outra pessoa). Inevitavelmente a possibilidade do entendimento somente se dá através da linguagem. Essa consequência inevitável está vinculada ao conceito de razão situada, que levanta a sua voz através de pretensões de validade que são, ao mesmo tempo, contextuais (ou empíricas) e transcendentais (ou idealizáveis), “não podendo ser encontrada fora dos jogos de linguagem.” (Idem, 1990, p. 175).

São pressupostos gerais e pragmáticos da ação comunicativa a noção de igual tratamento, solidariedade e bem estar geral, em torno das quais todas as normas morais giram tanto nas condições de simetria como nas “perspectivas de reciprocidade de toda prática comunicativa do dia-a-dia.” (Idem, 1999, p. 62). Seria impossível, portanto, a ação comunicativa sem as “assunções ideais” dos pressupostos pragmáticos, porque acabaria por haver repressão, coação, desrespeito com o outro. Relação simétrica entre sujeitos livres e iguais, numa procura cooperativa da verdade, eis a condição necessária para que esses mesmos sujeitos possam entrar numa argumentação reclamando validade para seus atos de fala⁶⁵.

É o princípio da universalização que exige que cada um dos concernidos seja capaz de se colocar na perspectiva do outro. Trata-se de um discurso inclusivo e voluntário. Essa assunção de papéis ideais, que transcendem a facticidade das relações desiguais e injustas, é que permite o “alargamento e a reversibilidade de todas as perspectivas hermenêuticas” (HABERMAS, 1999, p. 154), por via dos chamados “pressupostos gerais da comunicação” relativos à prática argumentativa.

⁶⁵ Habermas (1999) afirma, a partir de Apel (2000), que essas argumentações transcendem per se os “universos particulares, uma vez que, nos seus pressupostos pragmáticos, o teor normativo dos pressupostos da ação normativa está generalizado, abstraído e ampliado, tendo sido alargado a uma comunidade comunicativa que integra todos os sujeitos dotados de capacidade de linguagem e de ação”. (p. 71).

Habermas, tendo claro o conceito de comunidade ilimitada de comunicação de Apel (2000), propõe a categoria de “situação ideal de fala”. O que isso significa para o projeto arquitetônico da ética do discurso? Trata-se, aqui, da importância fundamental do pressuposto pragmático da condição ideal de simetria entre os argumentantes dessa comunidade ilimitada de comunicação. A simetria entre esses oponentes está fundamentada na pressuposição que cada oponente faz, ao se inserir no discurso, de que o outro, com quem dialoga, tem as mesmas condições de inteligibilidade, de verdade, de normatividade e de sinceridade que ele possui, bem como condições de tematizá-las de modo racional.

CONCLUSÃO

POR UMA MORALIDADE RACIONALMENTE INTERSUBJETIVA

A pesquisa que ora encerramos teve como proposta fundamental estudar a contribuição de Habermas para a ética do discurso. Nessa nossa intenção tivemos duas preocupações. Primeiro, quisemos mostrar que o autor é alguém engajado nas grandes questões filosóficas da contemporaneidade, herdeiro que se coloca da “reviravolta lingüística pragmática” do século XX. Em segundo lugar, ao mesmo tempo em que tínhamos claro o legado kantiano em sua filosofia, não nos descuidamos do que é o principal em sua obra, ou seja, não poderíamos nos referir a ética do discurso em Habermas sem nos atermos à proposta de uma “outra” racionalidade; uma racionalidade que supere a racionalidade cognitiva instrumental em vista de uma racionalidade comunicativa, que visa o entendimento humano mútuo.

A racionalidade a que nos referimos e que é proposta e resgatada em Habermas, ele a denomina de “pragmática universal”. A partir do uso da linguagem, os sujeitos de uma comunidade de comunicação estabelecem entre si uma racionalidade dialógica.

O nosso trabalho quis caracterizar essa racionalidade dialógica instituída no seio da comunidade de comunicação. O pressuposto fundamental que caracteriza essa comunidade é o que Habermas denomina de “situação ideal de fala”. Essa situação, que se sobrepõe, como já afirmamos, à comunidade real de comunicação pressupõe uma relação simétrica entre seus participantes.

Para chegar a este ponto, o da racionalidade dialógica calcada na relação simétrica entre os argumentantes de uma comunidade de argumentação, tivemos como intuito fazer o seguinte itinerário: situar Habermas dentro da herança da reviravolta lingüístico pragmática do século XX; caracterizar a ética do discurso habermasiana como uma superação do solipsismo metodológico kantiano; e por fim mostrar como o princípio do discurso (‘D’) e o princípio da universalização (‘U’) se

combinam teoricamente em vista do entendimento mútuo na filosofia prática de Habermas.

Para além da herança da filosofia analítica, Habermas, ao retomar a filosofia da linguagem do início do século XX, se distancia da pura análise semântica do Circulo de Viena de Frege. Isso se deve ao fato de que, para o filósofo alemão, o que se coloca aqui como determinante não é a mera análise das formas das sentenças, mas o uso que elas possam ter na vida dos sujeitos históricos. Essa questão somente o segundo Wittgenstein e, mais adiante, Heidegger e Gadamer esclarecem. Devido à centralidade do uso da linguagem na relação entre os sujeitos situados no mundo é que a segunda reviravolta lingüística é também conhecida como reviravolta pragmática.

Habermas propõe, então, o programa da pragmática universal como projeto de resgatar, identificar e reconstruir as condições universais do entendimento mútuo, a partir do pressuposto universal da comunicação. Nesta proposta Habermas se apropria da teoria dos atos de fala de Austin e Searle, defendendo que o entendimento lingüístico se dá a partir da base da aceitação da oferta das pretensões dos atos de fala de cada proponente. Toda oferta de ato de fala tem como pressuposto a pretensão de inteligibilidade, isto é, a compreensão de que o oponente terá a competência necessária para o entendimento possível na rodada de discussão. Além dessa pressuposição, embutida em todo ato de fala, todo proponente pretende verdade no seu relacionamento com o mundo objetivo, pretende correção normativa no seu relacionamento com o mundo intersubjetivo e, por fim, pretende mostrar-se sincero no seu relacionamento com o mundo subjetivo.

À medida que discorremos sobre o caráter dialógico e intersubjetivo da ética do discurso, evidenciamos, que, em seu projeto, ela tem como objetivo fazer uma reformulação discursiva da moral kantiana. Para Kant, é ético o que cada indivíduo pode querer sem contradição com a lei universal, enquanto que, para Habermas, é ético aquilo que a comunidade lingüística de comunicação e de interpretação, de comum acordo, reconhece como lei universal a partir de rodadas permanentes de discussão.

Cientes que a construção da verdade no plano da moral se efetiva nessas permanentes rodadas de discussão, trabalhamos, em seguida, os dois princípios da

ética do discurso: o princípio da universalização ('U') e o princípio do discurso ('D'). O princípio do discurso dita que as normas que podem reclamar validade são aquelas passíveis da anuência de todos os participantes de um discurso prático. O princípio da universalização é a regra de argumentação que possibilita o acordo em discurso prático, sempre que matérias controversas possam ser regradas no interesse igual de todos os envolvidos. O consenso ou entendimento mútuo, objetivo último do discurso, é alcançado pela racionalidade do melhor argumento; entre os sujeitos livres de qualquer ato de coerção, repressão, ou mesmo de sugestão.

Enfim, a linguagem é empregada para o entendimento mútuo quando o falante, ao expressar aquilo que tem em mente, comunica-se com outro membro da comunidade real lingüística da comunicação, tendo por pressuposição a comunidade ideal de comunicação. Por isso, aquela comunidade também pressupõe entre seus membros igualdade de direitos de argumentação, mesma liberdade de convencerem uns aos outros do que é o melhor para a comunidade pelo argumento mais racional. Assim, somente o processo de entendimento mútuo intersubjetivo, de uma racionalidade dialógica, pode levar a um acordo que seja de natureza reflexiva, fazendo com que os participantes cheguem a um consenso ou a uma comunicação comum.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Theodor; HORKNEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos**. Tradução Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

ALMEIDA, G. A verdade e objetividade: novas considerações sobre a “teoria consensual” de J. Habermas. **Revista Filosófica**, v. 3, n. 1, p. 9-22, 1986.

_____. Verdade e consenso II. **Revista Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 125-152, 1989.

APEL, Karl-Otto. **O desafio da crítica total da razão e o programa de uma teoria filosófica dos tipos de racionalidade**. **Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo, n. 23, p. 67-84, mar. 1989.

_____. **Teoria de la verdad y ética del discurso**. Barcelona: Paidós e I.C.E. de la Un. Aut. de Barcelona, 1991.

_____. **Estudos de moral moderna**. Tradução Benno Dischinger. Petrópolis: Rio de Janeiro. Vozes, 1994.

_____. **Transformação da Filosofia I: filosofia analítica, semiótica, hermenêutica**. Tradução Paulo Soethe. São Paulo: Loyola, 1994.

_____. **Transformação da Filosofia II: o a priori da comunidade de comunicação**. Tradução Paulo Soethe. São Paulo: Loyola, 2000.

_____. Ética do discurso como ética da responsabilidade. **Cadernos de Tradução**, São Paulo: USP/ Departamento de Filosofia da USP, n. 3, 1998.

_____. Fundamentação normativa da “teoria crítica”: recorrendo à eticidade do mundo da vida, uma tentativa de orientação transcendental-pragmática. In: MOREIRA, Luis (Org.). **Com Habermas, contra Habermas: direito, discurso e democracia – tradução dos ensaios de Karl-Otto Apel**: Cláudio Molz. São Paulo: Landy, 2004.

ARAGÃO, Lúcia. **Habermas: filósofo e sociólogo do nosso tempo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro 2001.

_____. **Razão comunicativa e teoria social crítica em Jürgen Habermas**. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro 1997.

ARAÚJO, L. B. L. **Religião e modernidade em Habermas**. São Paulo: Loyola, 1996.

_____. Pluralismo ético e justiça política. In: CIRNE-LIMA, Carlos; ALMEIDA, Custódio (Org.). **Nós e o absoluto**: Festschrift em homenagem a Manfredo Araújo de Oliveira. São Paulo: UFC/ Loyola, 2001.

AUSTIN, J. L. **Quando dizer é fazer**. Tradução D. M. de Souza Filho. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

AVRITZER, Leonardo. Jürgen Habermas: a razão de uma modernidade antecipada. **Revista Síntese**: nova fase. Rio de Janeiro, n. 49, abr./jun. 1990.

BOLZAN, José. **Habermas**: razão e racionalização. Ijuí: Ed. Unijuí, 2005.

BRONNER, Stephen Eric. **Da teoria crítica e seus teóricos**. Tradução Tomás R. Bueno; Cristina Meneguelo. Campinas: Papyrus, 1997.

CAYGILL, Howard. **Dicionário Kant**. Tradução Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: EDITORA, 2000. (Dicionário de Filósofos).

COSTA, Cláudio. **Filosofia da linguagem**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002. (Filosofia Passo-a-Passo).

COSTA, Reginaldo da. As Vantagens de uma teoria consensual da verdade segundo Habermas. In: CIRNE-LIMA, Carlos; ALMEIDA, Custódio (Org.). **Nós e o Absoluto**: Festschrift em homenagem a Manfredo Araújo de Oliveira. São Paulo: UFC/ Loyola, 2001.

_____. **Ética do discurso e verdade em Apel**. Belo Horizonte: Del Rey, 2002.

_____. **Filosofia do Direito**. Rio de Janeiro/ São Paulo/ Fortaleza: ABC Editora, 2006.

DIAS, M. C. Marques. **Ética do discurso**: uma tentativa de fundamentação dos direitos básicos. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 22, n. 68, p. 87-100, 1995.

DUSSEL, E. **Ética da libertação**: na idade da globalização e da exclusão. Tradução Ephraim Ferreira Alves; Jaie A. Classen; Lúcia M. E. Orth. Petrópolis: Vozes, 2000.

DUTRA, D. J. V. **Kant e Habermas**: a reformulação discursiva da moral kantiana. Porto Alegre: EDPUCRGs, 2002. (Filosofia, n. 137).

_____. **Kant e Habermas**: razão e consenso – uma introdução ao pensamento de Habermas. Pelotas: Edufpel Livraria Mundial/ Livraria Mundial, 1993.

_____. **Razão e consenso em Habermas**: a teoria discursiva da verdade, da moral, do direito e da biotecnologia. 2. ed. Florianópolis: UFSC, 2005. (Série Ethica).

FREITAG, Bárbara; ROUNET, **Sérgio Paulo**. Teoria da ação comunicativa e psicologia genética: um diálogo Habermas e Piaget. **Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, n. 71, p. 27-59, out./dez. 1982.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método vols. I e II**: complemento e índice. Tradução Enio Paulo Giachini. Petrópolis-RJ: Vozes/ Bragança Paulista-SP: Editora Universitária São Francisco, 2002.

GEUSS, Raymond. **Teoria crítica**: Habermas e a Escola de Frankfurt. Tradução Bento Itamar Borges. Campinas: Papyrus, 1988.

HABERMAS, J. Para o uso pragmático, ético e moral da razão prática. **Estudos Avançados**. Tradução M. Suzuki. São Paulo, v. 13, n. 7, set./ dez. 1987.

_____. **Consciência moral e agir comunicativo**. Tradução Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989. (Biblioteca Tempo Universitário, n. 84).

_____. **Pensamento pós-metafísico**. Tradução Flávio B. Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

_____. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. Tradução Flávio B. Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

_____. **Escritos sobre moralidad y eticidad**. Tradução y intr. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Paidós/ I.E.C./ U.A.B., 1998. (Pensamiento Contemporâneo, n. 17).

_____. **Teoria de la acción comunicativa II**: crítica de la razón funcionalista. Tradução Manuel Jiménez Redond. Madrid: Taurus, 1999a.

_____. **Verdade e método**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Tradução Flávio Paulo Meuer. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999b. (Coleção Pensamento Humano).

_____. **O discurso filosófico da modernidade**: doze Lições. Tradução Luiz Sérgio Repa; Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000. (Trópicos).

_____. **Teoria de la acción comunicativa I**: racionalidad de la acción y racionalización social. Tradução Manuel Jiménez Redond. Madrid: Taurus, 2001a.

_____. **Teoria de la acción comunicativa**: estudios y complementos. Tradução Manuel Jimenez Redond. Madrid: Taurus, 2001b.

_____. **A crise de legitimação no capitalismo tardio**. 2. ed. Tradução Vamireh Chacon. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002a. (Biblioteca Tempo Universitário, n. 60).

_____. **Agir comunicativo e ação destranscendentalizada**. Tradução Lucia Aragão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002b.

_____. **A ética da discussão e a questão da verdade**. Tradução Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2004a. (Tópicos).

_____. **Verdade e justificação**: ensaios filosóficos. Tradução Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2004b. (Coleção Humanística, n. 7).

HEIDEGGER, M. **Ser e tempo (parte I e II)**. Tradução Márcia de Sá Cavalcante. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2001. (Coleção Pensamento Humano).

HERRERO, F. F.; NIQUET, M. A razão kantiana entre o logos socrático e a pragmática transcendental. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 18, n. 52, p. 35-57, jan./ mar. 1991.

_____. **Ética do discurso**: novos desenvolvimentos e aplicações. São Paulo: Loyola, 2002.

HERRERO, F. J. Ética do discurso. In: OLIVEIRA, Manfredo A. de (Org.). **Correntes fundamentais da ética contemporânea**. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. Habermas ou a dialética da razão. **Síntese**, Belo Horizonte, n. 33, p.15-36, 1985.

HORKHEIMER, Max. **Eclipse da razão**. Tradução Sebastião Uchoa Leite. Rio de Janeiro: Labor, 1976.

HONNETH, A. Jürgen Habermas: percurso acadêmico e obra. In: **Tempo Brasileiro**, n. 138, p. 9-22, jul./ set. 1999.

HUSSERL, E. **A crise da humanidade européia e a filosofia**. 2ª. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

KANT, I. **Crítica da razão pura**. Tradução Valeiro Rohden; Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Os Pensadores).

_____. **Filosofia de la Historia**. Prólogo y traducción de Eugenio Ímaz. México: Fondo de Cultura Económica, 1997. (Colección Popular).

_____. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução Paulo Quintela. Lisboa: Ed. 70, 1988.

_____. Resposta à pergunta: “o que é o esclarecimento?”. Tradução Raimundo Vier. Textos Seletos. Petrópolis: Vozes, 1985.

KUHLMANN, Wolfgang. Problemas de fundamentação da Ética do discurso IN HERRERO, Francisco Javier. **Ética do discurso: novos desenvolvimentos e aplicações**. São Paulo: F. Javier Herrero, 2002.

LEITE, Luis Bernardo; BARBOSA, Ricardo José Corrêa (Orgs.). **Filosofia prática e modernidade**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2003.

LIMA, C. R. V. C. Sobre a contradição performativa como fundamentação do sistema. **Síntese**. Belo Horizonte, v. 18, n. 55, p. 595-616, 1991.

MARCONDES, Danilo. **Filosofia analítica**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004. (Filosofia Passo-a-Passo, n. 45).

MCCARTHY, Thomas. **La teoria critica de Jürgen Habermas**. Tradução M. J. Redondo. Madrid: Tecnos, 1987.

MOREIRA, Luis (Org.). **Com Habermas, contra Habermas: direito, discurso e democracia – tradução dos ensaios de Karl-Otto Apel**: Cláudio Molz. São Paulo: Landy, 2004.

OLIVEIRA, Manfredo A. de. **A filosofia na crise da modernidade**. São Paulo: Loyola, 1989. (Filosofia, n. 12).

_____. **A linguagem e a Problemática da Fundamentação I: a questão da fundamentação na tradição e a reviravolta lingüístico-pragmática do pensar**. Belo Horizonte: Síntese Nova Fase, 1993a.

_____. **A linguagem e a problemática da Fundamentação II: a pragmática transcendência e a determinação da especificidade da fundamentação filosófica**. Belo Horizonte: Síntese Nova Fase, 1993b.

_____. **Ética e racionalidade moderna**. São Paulo: Loyola, 1993. (Filosofia, n. 28).

_____. **Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea**. São Paulo: Loyola, 1996. (Filosofia, n. 40).

_____. **Sobre a fundamentação**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993.

PASCAL, Georges. **Compreender Kant**. Introdução e tradução de Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 2005.

PIZZI, Jovino. **Ética do discurso**: a racionalidade ético-comunicativa. Porto Alegre: EDICRUS, 1994. (Filosofia, n. 15).

_____. **O Mundo da vida**: Husserl e Habermas. Ijuí: Ed. Unijuí, 2006. (Filosofia, n. 11).

RAUBER, Jaime José. **O problema da universalização em ética**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

REVISTA Tempo Brasileiro: Jürgen Habermas, 60 anos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, v. 1, n. 1, jul./ set. 1989. Trimestral.

_____. Jürgen Habermas, 70 anos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, n. 138, jul./ set. 1999. Trimestral.

ROUANET, Sérgio Paulo. Razão negativa e razão comunicativa. In: ROUANET, Sérgio Paulo. **As razões do iluminismo**. São Paulo: Companhia das letras: 1987.

_____. Ética discursiva. **Tempo Brasileiro**, n. 98, p. 23-78, jul./ set. 1989a.

_____. Ética iluminista e ética discursiva. **Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, n. 98, p. 23-79, jul./set. 1989b.

RUSS, Jacqueline. **Pensamento ético contemporâneo**. São Paulo: Paulus, 1999. (Filosofia em Questão).

SEARLE, John. **Actos de habla**: Ensayo de filosofía del lenguaje. Tradução Luís M. Valdés Villanueva. Madrid: Catedra (2001). (Colección Teorema, série mayor).

_____. **Mente, linguagem e sociedade**: filosofia no mundo real. Tradução F. Rangel. Rio de Janeiro: Rocco, 2000. (Ciencia Atual).

SIEBENEICHLER, Flávio Bieno. **Jürgen Habermas**: razão comunicativa e emancipação. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

_____. Encontros e desencontros no caminho da interdisciplinaridade: G. Gusdorf e J. Habermas. **Tempo Brasileiro**, n. 98, p. 153-180, jul./ set. 1989.

STEIN, E; DE BONI, Luiz. **Dialética e liberdade**: Festschrift em homenagem a Carlos Roberto Cirne Lima A. Porto Alegre: EDIFGS/ Petrópolis: Vozes, 1993.

STEIN, Ernildo. **Mundo vivido**: das vicissitudes e dos conceitos da fenomenologia. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. (Filosofia, 180)

TUGENDHAT, Ernst. **Lições sobre ética**. Tradução grupo de doutorados da UFGS. Petrópolis: Vozes, 1996.

WITTGENSTEIN, L. **Tratado lógico-filosófico**: investigações filosóficas. 2. ed. Tradução e prefácio de M. S. Lourenço. Introdução de Tiago de Oliveira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.

ZILLES, Urbano. A fenomenologia husserliana como método radical. In: HUSSERL, E. **A crise da humanidade europeia e a filosofia**. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.