

# O caráter cognitivista das normas deônticas

Reflexões a partir de Kant e Habermas

Fernando J. Armando Ribeiro  
e Gabriela de Sousa Moura

## Sumário

1. Introdução. 2. A filosofia moral kantiana como deontologia pura transcendental não pragmática. 3. A teoria discursiva da moral na vertente pós-kantiana transcendental fraca. 4. A distinção entre verdade e correção como elemento de garantia do teor cognitivo da moral. 5. Conclusão.

## 1. Introdução

Um dos temas mais polêmicos para a filosofia contemporânea se refere à motivação que fundamenta as normas de condutas de ação. Não existe unanimidade entre os pensadores no tocante aos princípios determinantes do agir e dos discursos práticos, de modo que é possível dividir a deontologia em duas correntes principais: uma identificada como defensora do cognitivismo moral e a outra defensora do não cognitivismo moral<sup>1</sup>.

Tal discussão sobre o caráter cognitivista das normas do agir se dá em torno, basicamente, dos seguintes questionamentos: existem fatos morais/éticos? As normas de

Fernando J. Armando Ribeiro é Pós-doutor pela Universidade de Berkeley (EUA) (bolsista Fulbright/Capes); Doutor em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Professor adjunto da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Juiz do Tribunal de Justiça Militar de Minas Gerais (TJMMG).

Gabriela de Sousa Moura é Mestre em Teoria do Direito pela PUC-MINAS. Bolsista do CNPq. Bacharela em Direito pela Fundação Mineira de Educação e Cultura. Professora Universitária.

<sup>1</sup> Dentro dessa bifurcação, caberia citar inúmeros matizes, como o Relativismo Cultural, o Subjetivismo Ético, o Egoísmo Psicológico, o Egoísmo Ético, o Utilitarismo, a filosofia moral do Contrato Social, a Ética do Cuidado, a Ética da Virtude. Contudo, no presente artigo será dada atenção em especial à filosofia moral kantiana e pós-kantiana, em oposição à filosofia moral de Hume e de variações teóricas que dele partiram e ao Relativismo Cultural.

conduta de ação são apenas produtos de uma determinada cultura? A moral/ética representa apenas sentimentos e preferências subjetivistas? O fundamento do agir prático moral é racional?

Na busca por respostas a tais questionamentos, filósofos apresentaram teses diversas e geraram um debate bastante rico.

Hume, por exemplo, em seu *Tratado da Natureza Humana* (2001), estabeleceu que o fundamento do agir é sempre uma *Impressão* [que pode ser uma *Impressão de Sensação* (como sensações de prazer e dor) ou *Impressão de Reflexão* (paixões, desejos e emoções)] (RAWLS, 2005, p. 31). Dessa forma, a razão não é capaz de, por si só, determinar o nosso agir prático, pois ela é tão somente escrava de impulsos como as paixões, podendo apenas orientar a melhor maneira (meios) de atingir um determinado fim (desejo), ou corrigir equívocos sobre objetos desejados. Mas a razão não é, em si mesma, um impulso capaz de motivar a ação (Idem, p. 36).

Nessas bases, Hume foi o predecessor do movimento subjetivista e não cognitivista da moral, que, ante as críticas enfrentadas, acabou originando formas mais aperfeiçoadas da teoria, como, por exemplo, o Emotivismo de Stevenson (1937), que veio a sustentar que enunciados morais como “X é correto” nada mais significam que o orador aprova X, sem significar qualquer transmissão de informação ou de fatos. Isso porque, para Stevenson, a linguagem moral não se estabelece por meio de fatos e tem apenas a aptidão de expressar a atitude pessoal do orador e a função de ser meio de influenciar as condutas das pessoas (RACHELS, 2006, p. 38). Diante disso, quando existem discórdias sobre questões morais, e tais discórdias recaem exatamente sobre o significado emotivo dos termos, os envolvidos no embate devem solucionar tais impasses mediante a persuasão capaz de gerar a adesão emotiva do interlocutor (DIANA, 2004, p. 53).

Portanto, mesmo uma versão mais sofisticada do não cognitivismo de bases hume-

anas, como o Emotivismo, bem como suas demais variantes [Subjetivismo Simples de Ayer (1936), Expressivismo de Blackburn (1993)] guardam em comum pelo menos o ponto de vista de que o fundamento do agir prático possui uma dimensão estritamente psicológica, o *desejo*, que não possui um *status* cognitivo (DIANA, 2004, p. 22).

A sociologia, por sua vez, apresentou a tese do Relativismo Cultural, que se traduz no entendimento de que não existe um padrão objetivo que pode ser empregado para julgar os mais diversos códigos morais, uma vez que existem tantos códigos morais quanto sociedades e que o padrão de certo e errado não é algo externo a essas sociedades, mas instituído por elas e dentro delas (RACHELS, 2006, p. 18). Assim, a universalidade pretendida por alguns teóricos da moral, como Kant, é um grande engano, pois não existe nada externo às culturas que seja capaz de providenciar e julgar normas do agir prático:

“A forma ‘certa’ é a forma que os ancestrais costumavam fazer e que tem sido passada para as gerações seguintes. A tradição é a sua única garantia. Não é um assunto a ser tomado pela experiência. A noção de certo está no comportamento das pessoas. Não está fora delas, vinda de uma origem independente e trazida para testá-las. No comportamento popular, não importa o que é certo, é certo. Isto se dá porque as pessoas são tradicionais e assim, elas próprias contêm a autoridade transmitida pelos ancestrais. Quando chegamos ao comportamento popular, estamos no final de nossa análise”. (SUMNER, 2002, p. 28)

Nessa perspectiva apontada pela sociologia, as pessoas são acrílicas em relação a sua própria tradição, e a recebem sem condições de questionar ou refletir sobre seus conteúdos, tornando-se subservientes de padrões que não podem indagar a partir de uma racionalidade que não coincida com

os valores sociais já estabelecidos. Não há nenhum elemento externo aos próprios padrões culturais, aos quais os indivíduos podem apelar para julgar o conhecimento que recebem de gerações passadas e que constituem o pano de fundo a partir do qual ocorrem as interações sociais. Em uma situação assim, a tradição é, de alguma forma, imposta violentamente ao indivíduo, que não tem a opção de levá-la à reflexão e não de não acatá-la.

Então, diante do subjetivismo de bases humeanas ou do Relativismo Cultural, ou se admite que a moralidade tem em sua base meras paixões e preferências e que, portanto, não se pode pretender o cumprimento racionalmente motivado das normas morais; ou que normas legitimadas em bases morais e que a humanidade vem se empenhando para implementar, como os Direitos Humanos, realmente não representam mais do que a tentativa arbitrária e autoritária de imposição do modelo cultural ocidental sobre os demais povos. E essas conclusões realmente não parecem razoáveis. Não parece ter sentido algum supor que o extermínio de judeus ou que a mutilação feminina não estão aptos à reprovação moral em dimensões universalizáveis (RACHELS, 2006, p. 21), exatamente na medida em que representam um imposição arbitrária da cultura em detrimento das vontades de alguns dos envolvidos. Da mesma forma, não parece correto afirmar que, quando manifestamos posições morais, não estamos mais do que falando de nossas próprias preferências subjetivas ou meramente visando despertar reações em nosso interlocutor, de modo a influenciá-lo a agir como queremos (Idem, p. 41).

Ao levantar pretensões de validade normativa, “os envolvidos se orientam no discurso prático buscando uma ‘única resposta correta’” (HABERMAS, 2004, p. 259); ou seja, nas interações sociais, na busca de padrões de correto e errado, os indivíduos procuram encontrar uma resposta válida

para todos, porque respaldada em elementos racionais e, portanto, não apenas ancorada em preferências pessoais e no intuito de induzir o interlocutor por meios persuasivos, ou na intenção de continuar a fazer valer uma cultura tradicional que não pode ser revista racionalmente.

Diante disso, uma resposta bastante interessante à questão do teor cognitivo das normas do agir foi proposta por Habermas, que, além de trabalhar com a diferenciação entre ética (relacionada à tradição aristotélica e ao problema *o que é bom para nós*) e moral (relacionada à tradição kantiana e ao problema de *como devemos agir*), que, juntamente com o princípio (U)<sup>2</sup> (que funciona como critério para que os envolvidos possam, intersubjetivamente, conduzir à universalização de normas, mas que não adianta nenhum conteúdo material etnocêntrico) desenvolvido pelo próprio pensador alemão, torna possível garantir a validade dos discursos práticos independentemente de modelos concretos de vida, também estabeleceu uma distinção entre os conceitos de *verdade* e de *correção*, que não só permite respeitar o fato de que os discursos práticos são aceitos por outros fundamentos que não se apoiam em bases empiristas ou de inferência lógico-dedutiva (Idem, 2003, p. 101), como também é capaz de lhes conservar o caráter racional.

E, para entender melhor a alternativa proposta por Habermas, é preciso compreender um caminho que se inicia na filosofia moral de Kant e que culmina numa teoria discursiva da moral, caracterizada por atribuir o caráter moral somente àquelas normas que, seguidas universalmente, tenham consequências que possam ser aceitas

<sup>2</sup> O princípio (U) é assim apresentado por Habermas: são válidas as normas “- que as consequências e efeitos colaterais, que (previsivelmente) resultarem para a satisfação dos interesses de *cada* um dos indivíduos do fato de ela ser *universalmente* seguida, possam ser aceitos por *todos* os concernidos (e preferidos a todas as consequências das possibilidades alternativas e conhecidas de regragem).” (HABERMAS, 2003, p. 86)

por todos os envolvidos (Ibidem, p. 86). A teoria discursiva da moral, desse modo, institui-se a partir de um procedimento que, além de superar a perspectiva monológica do indivíduo kantiano, por estabelecer a intersubjetividade com elemento de validação das normas morais (DUTRA, 2005, p. 156-157), também progride em relação à deontologia pura não pragmática de Kant, que não responde por efeitos negativos decorrentes do cumprimento de normas morais, já que desconhece a necessidade de adequabilidade na aplicação de razões práticas.

## 2. A filosofia moral kantiana como deontologia pura transcendental não pragmática

Enquanto Hume serviu de base teórica para vertentes não cognitivistas da moral, com a publicação do *Tratado da Natureza Humana* [os dois primeiros volumes em 1739 e o terceiro e último volume em 1740 (FERRATER MORA, 2001, p. 1403)], por colocar como fundamento do agir humano prático *Impressões* (desejos, paixões, sentimentos) não dotadas de caráter cognitivo, Kant, por outro lado, desenvolveu sua filosofia moral de caráter transcendental (i. é, que abdica de co-implicações ou de demonstrações empíricas empírico-dedutivas), alicerçado principalmente no sujeito dotado de racionalidade, que deve cumprir, em seu agir prático, as exigências de uma deontologia *pura*. Além disso, outro ponto a ser destacado está em que, para a teoria kantiana, o agir prático moral não depende da observação dos efeitos decorrentes de sua aplicação para confirmação de sua validade.

Melhor desenvolvendo, a teoria moral de Kant não parte de situações experimentadas até a formulação de uma lei universal, a partir da qual se possa decidir o que se conforma com a moralidade. Contrariamente a uma teorização de bases empíricas, o princípio que deve conduzir o agir

prático, em Kant, trata-se de um *a priori* transcendental último, estabelecido apenas conceitualmente na mente humana, e que não tem a necessidade de comprovação prévia ou posterior, mediante situações concretas:

“Mas a física (ao menos quando se trata de manter suas proposições isentas de erro) é capaz de admitir muitos princípios como universais com base na evidência da experiência. [...] Com as leis morais, porém, é diferente. Retêm sua força de leis somente na medida em que se possa vê-las como possuidoras de uma base *a priori* e sejam necessárias. Com efeito, conceitos e juízos sobre nós mesmos e nossas ações e omissões não têm significado moral algum, se o conteúdo deles puder ser aprendido meramente a partir da experiência.” (KANT, 2003, p. 51)

E mais adiante:

“Se, portanto, um sistema de cognição *a priori* a partir exclusivamente de conceitos é denominado metafísica, uma filosofia prática, que não tem na natureza, mas a liberdade de escolha por seu objeto, pressuporá e requererá uma metafísica dos costumes [...]” (Idem, p. 59)

Desse modo, para chegar até a formulação do princípio supremo de sua filosofia moral, consistente no Imperativo Categórico – “age com base em uma máxima que pode também ter validade como uma lei universal” (Ibidem, p. 68) – que nos diz o que é conforme e o que é contrário à moralidade, o filósofo de Königsberg trabalha principalmente a partir do indivíduo humano enquanto ser situado em dupla dimensão:

(a) enquanto ser caracterizado como capaz de razão, e por isso mesmo dotado de livre arbítrio, o ser humano pertence ao reino dos fins (inteligível), isto é, onde age conforme uma autodeterminação ou autolegislação;

(b) e também como ser dotado de apetites e inclinações [que são apetites habituais (KANT, 2003, p. 62)] que caracterizam o agir motivado por desejos e prazeres (impulso sensível), o homem se situa no mundo sensível, onde operam as leis naturais e as máximas da causalidade.

A partir disso, Kant destaca que o agir moral pertence aos seres racionais, e não propriamente ao ser humano em sua particularidade; pois que a moralidade é derivada da racionalidade e da capacidade de agir conforme uma autolegislação. Assim, o ser humano, como ser de dois mundos, não pode ser o paradigma da moralidade, pois que esta não pode ser afetada por pendores ou sentimentos favoráveis (impulsos sensíveis, inclinações). Portanto, Kant é contundente: o dever moral deve valer para todos os seres racionais. E o ser humano, enquanto ser racional, também está apto e submetido à moralidade (NIQUET, 2002, p. 30-32).

Desse modo, a moralidade está na dimensão da racionalidade e coloca o homem no mundo dos fins, justamente porque ele assume a condição de um legislador universal, que deve elaborar normas a partir de sua perspectiva e da perspectiva dos outros, porque pretende o seu seguimento universal. Com isso, o homem deixa de se caracterizar como ser determinado pela causalidade e constrói sua dignidade exatamente no fato de poder agir conforme sua vontade legisladora moralmente boa.

Entretanto, não obstante o Imperativo Categórico surja da racionalidade, ele não vale como máxima para aqueles que não possuem a afetação do mundo sensível, pois, para Kant, um Imperativo difere de uma lei exatamente por se dirigir a uma ação contingente. Se a ação determinada não fosse de cumprimento incerto, ante a existência de motivações subjetivas, e se, desse modo, a vontade do ser correspondesse à própria lei, não haveria um Imperativo, vez que lhe faltaria a contingência:

“Um *imperativo* é uma regra prática pela qual uma ação em si mesma

contingente é tornada *necessária*. Um imperativo difere de uma lei prática em que uma lei efetivamente representa uma ação como necessária, mas não considera se esta ação já é inerente por força de uma necessidade interna ao sujeito agente (como num *ser santo*) ou se é contingente (como no ser humano), pois, quando ocorre o primeiro desses casos, não há um imperativo.” (KANT, 2003, p. 65)

Niquet (2002, p. 31-35), diante disso, fala de uma *antropologia transcendental* em Kant, diante de uma formulação teórica que fala do agir prático a partir do duplo aspecto do ser humano (ser sensível e ser de razão), e que repudia o uso de experiências empíricas para sua elaboração e demonstração.

Esse esqueleto teórico elaborado por Kant, que coloca o homem como ser de dois mundos, contém a fundamentação da deontologia elaborada pelo filósofo alemão. Enquanto não apenas ser sensível, mas como também ser racional que é, o ser humano faz-se capaz de se autodeterminar a partir de uma legislação por ele mesmo elaborada. Ou seja, da racionalidade humana emergem as noções de autonomia (de ser não determinado estritamente por leis causais) e de liberdade (que é livre porque age conforme sua vontade e governa a si mesmo), que são constitutivas da moralidade kantiana:

“[...] supondo que seres que agem autonomamente, i.é, no sentido de uma legislação moral – e os homens como seres finitos de razão são (para Kant) tais seres; o fato da lei moral dá o testemunho incontestável disto – são seres que, como a formulação diz, não podem agir de outro modo, senão sob a idéia de liberdade e por isso são também realmente livres em sentido prático [...]” (NIQUET, 2002, p. 36)

Contudo, tal amarração teórica que coloca em suas bases os elementos autonomia e liberdade, oriundos da racionalidade,



remete ao dilema de como é possível, para o homem, enquanto ser sensível e ser da razão, orientar-se apenas segundo esta última e agir como se fora um puro ser de razão (Idem, p. 35). Afinal, a deontologia de Kant não admite o fato de que o cidadão de dois mundos, mas que é *um só ser*, seja impulsionado por suas inclinações sensíveis, nem mesmo ante o fato de uma razão finita, que esbarra nas próprias leis naturais. Para Kant, o homem não pode levar em conta, em seu agir moral, elementos externos em relação ao próprio dever:

“O arbítrio humano, contudo, é uma escolha que, embora possa ser realmente afetada por impulsos, não pode ser determinada por estes, sendo, portanto, de *per si* (à parte de uma competência da razão) não pura, podendo, não obstante isso, ser determinada às ações pela vontade pura. A liberdade da escolha é essa independência do ser determinado por impulsos sensíveis.” (KANT, 2003, p. 63)

Por isso se fala, diante da teoria moral de Kant, de uma deontologia *pura*, que exige o cumprimento do dever pelo próprio dever, não podendo o agente recorrer a nenhum outro elemento para motivar suas ações morais. Tais contornos teóricos presentes na deontologia kantiana tornam possível a afirmação de que a teoria moral do filósofo alemão se refere a discursos práticos não pragmáticos, pois desenvolve conteúdos normativos em total abstração da evidência de que os homens não são puramente racionais, motivados também por desejos e *Impulsões* (no sentido humeano do termo):

“Ora, é essencial, e decisivo para a reconstrução da fundamentação kantiana da teoria moral prático-normativa, deixar claro que *ambos* os elementos, a *legalidade objetiva do querer* e a *forma do dever querer conforme à lei*, devido à imperfeição da vontade humana, confluem nas formulações do imperativo categórico.

*Portanto, a forma do dever desta lei fundamental da razão moral-prática não afeta de modo nenhum a substância proposicional ou os conteúdos da mesma; a forma do dever somente expressa que seres racionais finitos, dotados de inclinações sensíveis e de preconceitos de todo tipo, como seres humanos, estão submetidos à obrigação incondicional de agir como seres que dispõem de uma vontade santa, portanto, não afetada sensivelmente, que já sempre agem ou agiriam.*

Por isso vale: a teoria moral clássica kantiana ou deontológica *pura* desenvolve seus conteúdos normativos (não imperativistas), fazendo abstração da circunstância de que os seres humanos não são seres racionais puros do ponto de vista prático.” (NIQUET, 2002, p. 30)

Além disso, outro ponto que aponta para uma teoria prática não pragmática em Kant está no fato de que a sua deontologia desconsidera os efeitos colaterais do seguimento de normas morais, no âmbito *intramundano*. Não existe, para a deontologia *pura* kantiana, uma etapa de adequabilidade a casos concretos, de normas válidas *prima facie*. E foi exatamente esse aspecto da teoria moral de Kant que levou B. Constant (2002) a se insurgir contra o formalismo kantiano que inviabilizaria o convívio social<sup>3</sup>:

“O princípio moral de que dizer a verdade é um dever, se fosse considerado incondicionada e isoladamente, tornaria impossível qualquer sociedade. Temos a prova disso nas conseqüências diretas que um filósofo alemão tirou desse princípio,

<sup>3</sup> Essas colocações de B. Constant (2002) foram feitas como críticas ao texto *Sobre um pretensão de direito de mentir por amor aos homens* (KANT, 2002) (*Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen*) publicado na revista *Berlinische Blätter* e traduzido para o português por Theresa Calvet de Magalhães e Fernando Rey Puente.

chegando até mesmo a pretender que a mentira seria um crime em relação a um assassino que nos perguntasse se o nosso amigo, perseguido por eles, não está refugiado em nossa casa”.

Assim, diante do fato de que uma ação só pode ser moralmente avaliada a partir de sua conformidade com a máxima traduzida no Imperativo Categórico, a teoria normativa kantiana não possui espaço para a situação problemática em que os efeitos decorrentes da implementação de uma ação, enquanto aplicação direta de uma norma moral, conduzem a uma situação imoral. Enquanto seres de dois mundos, os homens, quando agem racionalmente, apenas podem atuar conforme a moralidade válida transcendentemente. De outra forma, estariam agindo impulsionados por inclinações e apetites. Não é possível, na deontologia kantiana, um agir racionalmente motivado capaz de contrariar a moralidade válida *prima facie*:

“Desvios dos imperativos do permitido, proibido e obrigatório puramente deontológicos são única e exclusivamente ou função de uma vontade má ou moralmente rejeitável ou função de um agir sob condições de impulso ou simpatia, portanto, por ex., movidos pelo egoísmo ou interesse próprio, condicionados de modo essencial pela sensibilidade.

A idéia de que poderia ser moralmente prescrito desviar-se dos imperativos da ação de uma moralidade concebida de modo puramente deontológico, precisamente porque o seguimento de uma tal moralidade poderia levar a conseqüências *claramente imorais* no engate do mundo social, dado *faticamente*, das interações *reais* entre atores humanos, não é um pensamento possível de uma filosofia prática kantiano-clássica.

[...] Parece, pois, ser claro: um agir imoral do lado de um outro social nunca pode ser uma razão suficiente

para prescindir dos imperativos de uma deontologia pura do moralmente devido, muito menos e além disso por razões, de novo, morais.” (NIQUET, 2002, p. 48)

### 3. A teoria discursiva da moral na vertente pós-kantiana transcendental fraca

Se Kant conseguiu representar uma alternativa às versões não cognitivistas, notadamente por atribuir o caráter racional às normas que ordenam o agir prático, por outro lado, sua teoria, sem abrir mão de sua significativa contribuição, ficou exposta a críticas em função de suas deficiências, a saber: I) a insistente separação entre mundo dos fenômenos e mundo inteligível, correspondente à separação entre fenômeno e coisa em si, que promove tanto a explicação da origem do Imperativo Categórico, como tenta fornecer a sua fundamentação, a partir da situação de circularidade criada com bases nas noções de autonomia e liberdade (somos livres para nos autodeterminar segundo nossa própria legislação, que nos faz livres de sermos comandados estritamente por leis causais, e, por isso, *devemos* agir conforme o Imperativo Categórico) (NIQUET, 2002, p. 38); II) a perspectiva monológica adotada pelo legislador universal de Kant, que sozinho elabora a máxima que determina aquilo que, universalmente, é conforme a moralidade; III) uma deontologia *pura* que exige do agente conduzir-se como fariam seres puramente racionais (cujas vontades correspondem sempre ao dever), não obstante o fato de que os humanos são seres de razão finita, afetados por impulsos, preconceitos, desejos, temores, etc.; IV) a impossibilidade de a teoria kantiana subsidiar uma etapa de adequação das normas morais consubstanciadas, válidas *prima facie*, em relação ao mundo dado *faticamente*.

Habermas, entretanto, consegue sair desses embaraços e daqueles trazidos pelo cético em relação ao teor cognitivo da mo-

ral, porque pode desenvolver uma teoria da moral apoiado “na moldura abrangente de sua teoria da ação comunicativa” (Idem, p. 67). Assim, o ex-assistente de Adorno consegue levar adiante o projeto kantiano de uma filosofia moral que sustenta a universalização e o caráter racional da moralidade, mediante revisões imprescindíveis na teoria do agir prático desenvolvida pelo filósofo de Königsberg, que passam pelo crivo da filosofia da linguagem. Com isso, Habermas mais uma vez se indica como um kantiano que leva a sério as críticas feitas por Hegel a Kant (DUTRA, 2005, p. 155).

(I) Nesse sentido, o primeiro aspecto a ser destacado na teoria habermasiana da moral está no fato de que nela entra em cena a intersubjetividade ou a discursividade como condição possibilitadora que conduz até o princípio segundo o qual podemos decidir quais as normas são moralmente adequadas – princípio (U): são válidas as normas

“que as conseqüências e efeitos colaterais, que (previsivelmente) resultarem para a satisfação dos interesses de *cada* um dos indivíduos do fato de ela ser *universalmente* seguida, possam ser aceitos por *todos* os concernidos (e preferidos a todas as conseqüências das possibilidades alternativas e conhecidas de regulamentação).” (HABERMAS, 2003, p. 86)

Assim, o princípio (U), que adotamos como critério para consubstanciar normas numa comunidade concreta, não resulta como conclusão de um indivíduo que, sozinho, colocando-se na própria perspectiva e na dos outros (NIQUET, 2002, p. 33), pensa monologicamente e se torna capaz de julgar moralmente, segundo o seu próprio e exclusivo entendimento. Ao contrário, sua teoria discursiva da moral desloca-se do eixo do Imperativo Categórico kantiano, estabelecido nas bases da filosofia da consciência, para uma posição que não contraria as construções feitas pela filosofia da linguagem, que, por sua vez, permite

ao princípio habermasiano que assegura a universalização de normas deonticas uma condição dialógica (DUTRA, 2005, p. 156-157). Tal condição se manifesta, de modo subsequente, na construção procedimental intersubjetiva de normas para o seguimento no agir prático. Assim, perde lugar a monologia do sujeito que, visando eliminar uma visão privatista, tenta adotar a perspectiva dos outros, mas que continua a fazê-lo a partir, estritamente, de sua própria razão:

“Mas, quando se tem presente a função coordenadora das ações que as pretensões de validade normativa desempenham na prática comunicativa cotidiana, percebe-se por que os problemas que devem ser resolvidos em argumentações morais não podem ser superados monologicamente, mas exigem um esforço de cooperação. Ao entrarem numa argumentação moral, os participantes prosseguem seu agir comunicativo numa atitude reflexiva com o objetivo de restaurar um consenso perturbado. As argumentações morais servem, pois, para dirimir consensualmente os conflitos da ação.” (HABERMAS, 2003, p. 87)

Portanto, a conclusão de que são passíveis de universalização aquelas normas aptas a se conformarem com a razão comum de todos os concernidos, e que por isso devem ser válidas para o seguimento universal, não decorre de uma avaliação do sujeito solipsista que, quando muito, adota um critério *subjetivo intersubjetivo* de análise, colocando-se ilusoriamente no lugar do outro (DUTRA, 2005, p. 157). Todos os atingidos devem poder participar do procedimento que determinará quais normas são universalmente devidas (HABERMAS, 2003, p. 86).

(II) Outro ponto relevante da teoria discursiva da moral consiste na forma com que ela demonstra a origem do princípio da universalização (U) e o porquê de a ele nos vincularmos. Vimos que Kant, para demonstrar a origem do Imperativo



Categórico e o porquê de ele nos obrigar, recorre novamente ao seu modelo teórico que faz do homem o cidadão de dois mundos (NIQUET, 2002, p. 38), e que nos coloca na problemática situação circular, promovida pela fundamentação baseada nas noções de autonomia e liberdade. Habermas, diferentemente, aponta (U) como um princípio produzido por derivação de uma antecipação intuitiva das condições possibilitadoras da comunicação. Contudo, tal fundamentação transcendental é *fraca* e pragmática, porque as condições possibilitadoras estão sujeitas a revisões nas situações *intramundanas*.

Portanto, enquanto Kant tira seu imperativo categórico de uma formulação exercida por um sujeito monológico, que deve dispensar qualquer contribuição da experiência, e assim constituir um *a priori* metafísico, estabelecido apenas conceitualmente na mente humana, e que não está sujeito a comprovações posteriores de sua validade, Habermas apresenta uma versão do princípio que possibilita a universalização de normas e a atribuição, a elas, de seu *status* de normas morais, que não é elaborada na perspectiva da filosofia da consciência e que não se configura como um *a priori forte*, na medida em que ele será sempre submetido, diante de cada situação concreta, a novas análises acerca de sua validade.

Nesse sentido, Habermas indica (U) como princípio de formulação intersubjetiva, decorrente das condições possibilitadoras da comunicação. Isto é, (U) é uma conclusão derivada da percepção, por via pragmática e não dedutiva, da existência de condições que tornam possível a comunicação e, portanto, a interação social. Essas condições possibilitadoras são antecipadas intuitivamente, ante a possibilidade de suposições hipotéticas de regras de pano de fundo que adotamos quando nos lançamos em processos comunicativos. Contudo, diferentemente do projeto empreendido por Apel (Idem, p. 57), a suposição das

condições possibilitadoras possui o *status* de uma transcendentalidade *fraca*, pois, na medida em que tais condições são apenas hipotéticas, estão sujeitas à revisão no mundo faticamente estabelecido. Desse modo, não constituem, de maneira alguma, um *a priori* transcendental último.

Melhor desenvolvendo, a fundamentação de (U), em Habermas, dá-se, inicialmente, mediante uma busca de enfrentamento à tríplice alternativa fornecida pelo *Trilema de Münchhausen*, fornecido por Hans Albert (DUTRA, 2005, p. 170). Para H. Albert, a fundamentação do conhecimento se dá por meio de deduções lógicas que indicam caminhos seguros e, portanto, indubitáveis. Contudo, tal fundamentação lógico-dedutiva leva, segundo H. Albert (1976, p. 25), a três alternativas: ou ao regresso ao infinito, ou a um círculo lógico, ou à parada arbitrária. No caso da parada arbitrária

“Interrompe-se a busca de fundamentos e passa-se a considerar os enunciados nos quais se interrompeu a fundamentação como auto-evidentes, autofundamentados. A esse respeito afirma Albert: ‘o processo é completamente análogo à suspensão do princípio de causalidade através da introdução de uma *causa sui*’” (DUTRA, 2005, p. 171)

Assim, as tentativas de fundamentação, inclusive as transcendentais, sempre levam ao *Trilema de Münchhausen*. Mas, para Habermas, tal trilema só é cabível nos contextos em que se trabalha com a pressuposição de um conceito semântico de fundamentação, que se apoia, exclusivamente, na inferência lógica decorrente da implementação do raciocínio dedutivo:

“Tal é sabidamente o papel que H. Albert assumiu com ‘Tratado sobre a Razão Crítica’ ao transpor para o domínio da filosofia prática o modelo epistemológico do exame crítico desenvolvido por Popper, para tomar o lugar do pensamento tradicional da fundamentação e justificação. A

tentativa da fundamentação de princípios morais enreda o cognitivista, tal é a tese, no 'trilema de Münchhausen', que consiste em ter de escolher três alternativas igualmente inaceitáveis, a saber, ou admitir um regresso ao infinito, ou romper arbitrariamente a cadeia da derivação ou, finalmente, proceder em círculos. Esse trilema, todavia, tem um valor proposicional problemático. Ele só aparece com a pressuposição de um *conceito semântico de fundamentação*, que se orienta pela relação dedutiva entre proposições e que se apóia unicamente no conceito de inferência lógica." (HABERMAS, 2003, p. 101)

Então, para fundamentar (U), Habermas, enfrentando a tese de H. Albert, recorre a Apel, que submeteu o falibilismo a uma metacrítica e invalidou a objeção do *Trilema de Münchhausen* (Idem, p. 102). Para tanto, Apel partiu do ponto de vista de que "os princípios da indução e da universalização só são introduzidos como regras da argumentação para lançar uma ponte sobre o hiato lógico nas relações não-dedutivas" (Idem, p. 101). Por isso não se pode submeter tais princípios-pontes, que representam uma possibilidade em que o pensamento dedutivo não é capaz de oferecer soluções, à própria fundamentação dedutiva.

Além disso, Apel supera a necessidade de uma demonstração dedutiva de normas deonticas, renovando o modo de fundamentação transcendental a partir da pragmática linguística. Para tanto, o filósofo recorre ao conceito de *contradição performativa*. Tal conceito estabelece uma possibilidade para a racionalidade filosófica, que recorre a uma fundamentação última não dedutiva, a partir da *evidência* de que não se pode questionar *tal evidência* sem autocontradição performativa. Isso é, Apel estabelece que existem pressuposições inevitáveis em todo jogo de argumentação, que pretendem atribuir validade, de maneira presumível, pelo menos às regras

lógicas que não podem ser substituídas. E quando o falibilista nega isso, comete uma autocontradição performativa, porque a própria regra da falibilidade é presumida e não submetida à testificação dedutiva (HABERMAS, 2003, p. 102-103).

A partir disso, Habermas se ocupa então de demonstrar que existem condições transcendentais que possibilitam as interações argumentativas, e que não podem ser negadas sem contradição performativa. Nesse sentido, por exemplo, quem levanta pretensões de validade não pode negar que não pretende verdade para o que está dizendo, ou que não reivindica a compreensão do interlocutor (DUTRA, 2005, p. 175).

Para apontar, de maneira provisória, algumas dessas condições possibilitadoras, Habermas (2003, p. 110) recorre ao catálogo elaborado por Alexy:

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

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

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

Essas regras não possuem nenhum conteúdo ético, mas são pontos de vista procedurais, a partir dos quais as argumentações aparecem como processos de entendimento mútuo, em que os envolvidos podem examinar pretensões de validade, sem a ameaça de serem induzidos a erro. E, a partir de tais regras, entram em cena outros pressupostos pragmáticos, como a imputabilidade dos falantes e a sinceridade de todos os participantes, que, por sua vez, são nitidamente dotadas de caráter ético (HABERMAS, 2003, p. 11). Dessas novas pressuposições, que fazem concluir que o agir discursivo se endereça ao entendimento mútuo, emerge a necessidade de outras regras que estabeleçam o igual direito de todos os participantes de levantar pretensões de validade:

“(3.1) É lícito a todo sujeito capaz de falar e agir, participar de Discursos.

(3.2) a. É lícito a qualquer um problematizar qualquer asserção no Discurso.

b. É lícito a qualquer um introduzir qualquer asserção no Discurso.

c. É lícito a qualquer um manifestar suas atitudes, desejos e necessidades.

(3.3) Não é lícito impedir falante algum, por uma coerção exercida dentro ou fora do Discurso, de valer-se de seus direitos estabelecidos em (3.1) e (3.2).” (Idem, p. 112)

Dessas pressuposições (transcendentais fracas, porque sujeitas a revisões) que possibilitam o agir comunicativo, Habermas (2003, p. 116) fundamenta a validade de (U), nos seguintes termos:

“Se todos os que entram em argumentações têm que fazer, entre outras coisas, pressuposições cujo conteúdo pode ser apresentado sob a forma das regras do Discurso (3.1) e (3.3); e se, além disso compreendemos as normas justificadas como regrando matérias sociais no interesse comum de todas as pessoas possivelmente concernidas, então todos os que empreendem seriamente a tentativa de resgatar *discursivamente* pretensões de validade normativas aceitam intuitivamente condições de procedimento que equivalem a um reconhecimento implícito de ‘U’. Pois, das mencionadas regras do Discurso resulta que uma norma controversa só pode encontrar assentimento entre os participantes de um Discurso prático, se ‘U’ é aceito, isto é:

– se 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 coação por todos.”

Contra tal estruturação teórica, o cético poderia levantar que se recusa a interagir comunicativamente. Contudo, a condição de membro do agir comunicativo não está inteiramente disponível. Isso porque o cético não pode optar por agir somente estrategicamente, uma vez que ele está, irremediavelmente, situado no mundo vivido, que se estabelece através das estruturas comunicativas. Além disso, a própria identidade do Eu do cético se constitui no mundo vivido, linguisticamente estruturado (HABERMAS, 2003, p. 123).

Além disso, (U), vale esclarecer, funciona como um critério capaz de atribuir o *status* de moral a normas práticas, mediante uma operacionalização procedimental. Mediante tal princípio, Habermas “vinculou a justificação argumentativa de normas morais concertas, isto é, substanciais, *mesmo daquelas* do tipo elevado, ao procedimento dos discursos práticos *reais*, cuja trajetória não pode ser antecipada filosoficamente” (NIQUET, 2002, p. 58). Portanto, resta garantido que, na teoria discursiva da moral, elaborada por Habermas, nenhum conteúdo normativo pode ser antecipado em relação ao procedimento discursivo de produção normativa. Tal perspectiva é bastante coerente com o fato de que Habermas leva adiante a distinção entre ética, moral e pragmática, como “formas autônomas da razão prática”, que, de alguma forma, já remete à Kant (Idem, p. 59):

“A *moral*, como tal, é talhada para o tratamento objetivo e imparcial de problemas práticos compartilhados sob o aspecto do que é igualmente correto para todos; a *ética* só se ocupa de processos individuais ou coletivos de busca de identidade e constituição do sentido da vida; a *pragmática*, em contrapartida, cobre os aspectos da persecução racional-final de propósitos e interesses racionais, p. ex., totalmente calculados.”

Isso porque, ao reconhecer que as normas morais não estão vinculadas a formas

concretas de vida ou a processos coletivos ou individuais de busca de identidade, pois esta é a dimensão da perspectiva ética, mais uma vez Habermas se livra do Relativismo Cultural e garante a possibilidade de universalização das normas morais por um procedimento formal. Contudo, tal procedimento formal se difere do formalismo kantiano:

“A proposta ética de Habermas não comporta conteúdos. Ela é formal. Ela apresenta um procedimento, fundamentado na racionalidade comunicativa, de resolução de pretensões normativas de validade. O processo concreto de justificação de normas é falível, é histórico, mas não o procedimento como tal, pois este é fundado na racionalidade comunicativa. Esse formalismo, porém, é distinto do formalismo kantiano. Isto porque o formalismo kantiano baseia-se numa tríplice abstração que não se aplica a Habermas: em primeiro lugar, uma abstração das consequências e efeitos colaterais concretos das normas morais; em segundo lugar, uma abstração das inclinações e interesses, bem como do desejo de felicidade, que também motivam a ação; e, em terceiro lugar, uma abstração da matéria do dever, que só se determina numa dada situação histórica concreta.” (DUTRA, 2005, p. 158)<sup>4</sup>

Além do mais, as condições possibilitadoras da comunicação remetem, primeiro, ao princípio do Discurso (D), que possui um caráter ainda indiferente em relação à moral. Somente após, (D) se ramificará em suas duas variações: (U) – princípio da universalização, válido para apreciação de

normas e para a concessão, a elas, do *status* de normas morais; e (De) – o princípio da democracia, que reveste da forma jurídica as normas práticas que compõem o ordenamento jurídico. Assim, “a instituição normativa do discurso não é uma instituição impregnada moralmente desde a origem” (NIQUET, 2002, p. 71).

Tal divisão feita por Habermas [que faz de (U) e (De) variações ou ramificações de (D)] é especialmente importante porque retira o Direito de uma posição em que se encontrava subjugado em relação às normas morais, e na qual a validade das normas jurídicas era apreciada segundo a adequabilidade das mesmas em relação às normas morais. Com isso, Habermas acaba apresentando uma nova visão acerca da relação entre Direito e Moral. Enquanto em Kant o Direito se destinava estritamente a realizar, mediante seu poder coercitivo fático, normas morais de cumprimento incerto, Habermas reinterpreta essa relação de modo a colocar que Direito e Moral se complementam reciprocamente. Assim, enquanto o Direito pode, de fato, levar ao cumprimento de normas práticas mediante o fato de que, além de um sistema de saber, ele é um sistema de ação que pode se apoiar na coerção, a moral pode conferir legitimidade às normas que adquiriram o *status* de jurídicas (HABERMAS, 1998, p. 170). Contudo, o Direito não se limita a refletir mandamentos morais, habilitando-os com a capacidade impositiva pela coerção. As normas jurídicas também se relacionam com outros elementos e sistemas, como a política, a economia, a religião, etc.

(III) Tem-se, ainda, que o agir moral em Habermas, não exclui dos atores sociais a possibilidade de buscarem motivações para além do próprio dever, como o faz Kant, na perspectiva de sua deontologia *pura*. Assim, os envolvidos com as normas morais podem agir segundo as determinações destas, pela motivação que julgarem melhor, desde que tal motivação não contrarie os próprios conteúdos morais. Desse

<sup>4</sup> O termo *ética*, nessa citação, está empregado como sinônimo de teoria discursiva da moral e não guarda relação com o termo *ética* empregado na tradição aristotélica e que se refere a modelos concretos de vida que lançam mão de padrões de bom destinado à imitação.

modo, por exemplo, o agente não deixa de agir conforme a moralidade, quando o faz baseado na razão de que agir moralmente o deixa feliz, enquanto cristão que é.

A própria pressuposição de condições possibilitadoras do agir orientado ao entendimento mútuo, que inclui o direito de qualquer um manifestar suas atitudes, desejos e necessidade (Idem, 2003, p. 112), e que posteriormente leva à fundamentação por derivação de (U), indica-nos que outros elementos motivadores, para além daqueles considerados por uma deontologia *pura*, podem vir a fincar-se no solo em que se estatuem as normas morais. Assim, a abstração dos interesses dos envolvidos nos discursos práticos, efetuada pelo formalismo kantiano, não encontra lugar no formalismo processual de Habermas, pois, nas situações *intramundanas* em que ocorrem situações concretas de diálogo, as inclinações e interesses também entram em debate (DUTRA, 2005, p. 158-159).

(IV) Outro ponto da teoria discursiva da moral que representa uma superação em relação às deficiências presentes na teoria kantiana da moral toca ao fato de que, diferentemente de Kant, para Habermas é fundamental a consideração da aceitabilidade dos efeitos colaterais promovidos pelo seguimento universal de uma norma moral. A validade das normas morais depende da aceitabilidade dos efeitos por ela trazidos no mundo faticamente dado. Assim, os agentes podem se recusar a observar uma norma moral válida *prima facie*, se os efeitos trazidos pelo seu seguimento forem manifestamente imorais; possibilidade que a teoria moral kantiana não abarca (NIQUET, 2002, p. 48). O único critério utilizado na filosofia moral de Kant para verificar a adequabilidade da implementação de uma norma moral no mundo fático está na análise da conformidade dessa mesma norma moral com a máxima traduzida no Imperativo Categórico, que não se ocupa dos efeitos decorrentes do seguimento das normas universalizadas. Por outro lado,

como dito, o próprio princípio da universalização (U) já condiciona a validade de uma norma prática à aceitabilidade de seus efeitos colaterais, por todos os destinatários. Vale dizer,

“São válidas as normas *que as consequências e efeitos colaterais, que (previsivelmente) resultarem* para a satisfação dos interesses de *cada* um dos indivíduos *do fato de ela ser UNIVERSALMENTE seguida, possam ser aceitas por todos os concernidos* (e preferidos a todas as consequências das possibilidades alternativas e conhecidas de regulamentação).” (HABERMAS, 2003, p. 86, grifos nossos)

#### 4. A distinção entre verdade e correção como elemento de garantia do teor cognitivo da moral

Mais de trinta anos depois de *Conhecimento e Interesse* (1987), Habermas revisa seu conceito discursivo de verdade e com isso, pode, conseqüentemente, apontar com maior firmeza o caráter cognitivo das normas morais. Isso porque, quando o pensador alemão se propôs a modificar o seu conceito de verdade, em *Verdade e Justificação* (HABERMAS, 2004), admitindo que sua teoria não havia tratado adequadamente a dimensão epistemológica e semântica que envolve a questão, pois havia atribuído à noção de verdade um peso excessivamente normativo (DUTRA, 2005, p. 135), tornaram-se mais claras as assimetrias e simetrias entre pretensões de verdade e pretensões de correção.

Esclarecendo, ao reabilitar o papel fundamental do mundo objetivo independente dos falantes em sua teoria da verdade (Idem, p. 145), Habermas tornou mais agudas as diferenças entre *discursos práticos que levantam pretensões de correção* e *discursos que levantam pretensões de verdade*. Assim, ante a referência obrigatória ao mundo faticamente dado, a verdade, em suas conseqüências pragmáticas encontra a resistência do mundo



independente, indisponível e idêntico para todos. Por outro lado, a moral se depara não com um mundo objetivo resistente às pretensões levantadas, mas com o dissenso normativo que resiste ao acordo discursivo intersubjetivo (Ibidem, p. 147-148).

Entretanto, para além das assimetrias existentes entre as noções de verdade e correção, Habermas resguarda o teor cognitivo dos discursos práticos, apontando de que modo uma proposição moral se apresenta numa forma *constitutivamente* semelhante à de uma verdade expressa numa assertiva. Isto é, embora um enunciado moral se diferencie de uma verdade em razão da impossibilidade de referência ao mundo objetivo, bem como porque a verdade transcende à necessidade de fundamentação, para Habermas (2004, p. 279) “a correção de juízos morais se estabelece da mesma forma que a verdade de enunciados descritivos – pela argumentação”:

“O plano pragmático para a fundamentação abre caminho para um conceito epistêmico de verdade que tem por tarefa oferecer uma saída à teoria das correspondências. Com o predicado de verdade, referimo-nos ao jogo de linguagem da justificação, ou seja, da solvência pública das reivindicações de validação. Por outro lado, não se deve igualar ‘verdade’ com fundamentabilidade – *warranted assertibility*. A utilização ‘cautelar’ do predicado – ‘p’ pode ser muito bem fundamentado e mesmo assim não ser verdadeiro – alerta-nos para a diferença semântica entre ‘verdade’ como qualidade inalienável das asserções e ‘aceitabilidade racional’ como qualidade das declarações, mas condicionada pelo contexto. [...] Nesse contexto, interessa-me muito menos a complexa relação entre verdade e justificação do que compreender o conceito de verdade – já depurado pelas conotações de correspondência – como um caso especial de validade,

enquanto se introduz esse conceito *geral* de validade referenciado à solvência discursiva de reivindicações de validação. Com isso, abre-se um espaço conceitual em que se pode abrigar o conceito de validade normativa, e mais especialmente de validade moral. A correção de normas morais (ou de asserções normativas gerais) e de mandamentos singulares pode ser entendida por analogia à verdade de sentenças assertivas. O que vincula os dois conceitos de validação é o procedimento da solvência discursiva das reivindicações de validação correspondentes. O que os separa é a referência ao mundo social ou ao mundo objetivo, respectivamente.

O mundo social que [...] só é acessível com base na perspectiva do participante se constitui historicamente de forma intrínseca e, portanto [...], de forma ontologicamente diversa do mundo objetivamente descritível da perspectiva do observador. [...] Por isso, o significado da solvência discursiva de reivindicações de verdade difere do significado das reivindicações morais de validação: em um dos casos, o comum acordo discursivamente alcançado *declara* terem sido cumpridas as condições de verdade de uma sentença assertiva, interpretadas como condições de afirmabilidade; no outro caso, o comum acordo discursivamente alcançado *fundamenta* a reconhecibilidade de uma norma e colabora assim, ele mesmo, para o cumprimento de suas condições de validade. Se a aceitabilidade racional *apenas indica* a verdade de sentenças assertivas, ela empresta uma contribuição *constitutiva* para a validação de normas morais.” (HABERMAS, 2002, p. 51-52)

Portanto, com a ideia de *correção*, que se difere de uma verdade, mas que guarda com ela uma relação, Habermas demonstra

como a cognição não é um elemento secundário das normas de comportamento, e com isso, supera os opositores não cognitivistas que podem erguer o relativismo cultural ou sentimentos psicologizados não racionais como fundamentos constituídos por detrás das ações morais.

Em resposta ao Emotivismo, Habermas vem apresentar que as reações de assentimento ou rejeição [reconhecidas como fatos morais (Idem, 2003, p. 64)] representam um posicionamento de condenação moral racionalmente motivado. Desse modo, tais reações não representam apenas sentimentos subjetivistas como desejos e temores que carecem de uma dimensão cognitiva:

“O jogo de linguagem moral consiste essencialmente em três proferimentos, gramaticalmente inter-relacionados: juízos sobre como devemos (ou podemos ou não podemos) nos comportar; reações de assentimento ou rejeição; e sobretudo razões pelas quais as partes conflitantes podem justificar sua postura de assentimento ou rejeição. Mas aqui as tomadas de posição positivas e negativas comportam uma face dupla. De um lado, elas exprimem um ‘sim’ ou um ‘não’ racionalmente motivado para enunciados que podem ser – em algum sentido análogo à verdade – corretos ou falsos; de outro lado, ela tem ao mesmo tempo a forma de reações afetivas perante um comportamento avaliado como correto ou falso. (...) Esses sentimentos têm um conteúdo proposicional que anda de mãos dadas com a apreciação moral (...). Os sentimentos negativos, em especial, têm um conteúdo cognitivo que se deixa explicitar na forma de enunciados observacionais. Explicitados dessa forma em termos lingüísticos, os sentimentos também podem assumir o papel de razões, que entram nos discursos práticos como as observações nos empíricos. (...)

Tal compreensão da moral contradiz a concepção de que os sentimentos morais são apenas prêmios ou punições que uma comunidade promete para a observância de um acordo normativo prévio ou para a reprodução de uma forma de vida cultural existente.” (Ibidem, 2004, p. 272-274)

Já em resposta ao relativismo cultural, Habermas vem apresentar que a modernidade, caracterizada pelo pluralismo decorrente da possibilidade de problematização (racionalização) do mundo vivido, tornou inviável a continuidade do engate obrigatório e inquebrantável entre eticidade convencional e normas morais ou religiosidade e moralidade:

“Por esse motivo, as normas morais eram regularmente incrustadas no contexto de uma ‘doutrina’ mais vasta que explicava por que elas mereciam reconhecimento. Todas as culturas evoluídas são marcadas por doutrinas desse tipo, por religiões universais. Quando estas perderam na modernidade seu caráter obrigatório universal e sua credibilidade pública, surgiu uma necessidade de fundamentação que só podia ser satisfeita, se é que podia sê-lo, pela ‘razão’, isso é, por razões universal ou publicamente inteligíveis. Quando se parte dessa genealogia, impõe-se uma compreensão do saber moral por analogia com o conhecimento. A analogia, que é sugerida desse modo, é ainda mais estreita que a existente entre *phrónesis* e *episteme*. Pois Aristóteles associa o saber prudencial, resultante de uma faculdade prática de julgar, à probabilidade pura e simples, de modo que o caráter obrigatório dos deveres morais não pode, por essa via, ser traduzido em termos de validade categórica de juízos morais. Só uma concepção da moral que estabelece uma analogia com o conhecimento parece permitir

uma interpretação cognitivista da validade deontológica de normas obrigatórias, que leva em conta o irrecusável sentimento do ‘respeito à lei’ como um ‘fato da razão’.” (HABERMAS, 2004, p. 269)

Com isso, Habermas não retrocede em relação ao passo que pretende dar em direção a uma teoria discursiva da moral, apta a defender a universalização de normas do agir prático racionalmente motivadas. A perda da ingenuidade ante uma tradição convencional, por parte dos cidadãos da modernidade, não constitui um impedimento para que os agentes das interações sociais possam consensualmente produzir normas que desejam o seguimento universal. Se a impossibilidade de se recorrer à eticidade, capaz de, por si só, fornecer modelos destinados a imitação, representa uma dificuldade a mais para os envolvidos lidarem em suas interações, por outro lado, como agora eles não são submetidos incondicionalmente pela tradição convencional, e lançam mão da possibilidade de problematização, podem, então, garantir a estabilização social mediante um procedimento democrático que considera as pretensões de validade de todos os envolvidos e que, assim, não virá a representar um modelo arbitrário e violento de imposição da cultura sobre determinados grupos ou minorias.

### 5. Conclusão

O debate filosófico entre os defensores de uma deontologia que sustenta o caráter cognitivo da moral e aqueles que se recusam a aceitá-lo não está acabado. Não é possível afirmar que, após as elaborações de uma teoria do agir prático pós-kantiana, que dá seguimento aos projetos de uma moralidade universal e racional, houve silêncio ou unanimidade entre os teóricos da Moral.

Contudo, a proposta desenvolvida por Habermas, que foge ao transcendentalismo forte, mediante a possibilidade de revisão

das próprias condições possibilitadoras da comunicação, não só representa a superação em relação às acusações feitas pelo cético, como, por exemplo, a de que a fundamentação das normas do agir prático sempre recorre a uma das alternativas do *Trilema de Münchhausen* (mérito que atribui à Apel), como ainda o coloca na situação constrangedora de tentar escapar da comunidade de comunicação onde seu próprio EU se estrutura, como única forma que poderia apelar para negar a dedução e aplicabilidade de (U). Uma tentativa, contudo, desde já falida.

Mas se, de um lado, a teoria discursiva da moral, na vertente apresentada por Habermas, consegue superar as críticas efetuadas no campo da lógica, de outro, ela também representa um ganho em relação à possibilidade de fundamentação da validade universal das normas morais, por apresentar um modelo procedural que não antecipa elementos conteudísticos. Fica a cabo dos envolvidos nas interações sociais a tarefa de consubstanciar normas no mundo fático. Isso também conserva a dimensão pragmática de tal teoria.

Mas tal dependência do mundo fático no ato de consubstanciação das normas do agir prático não significa que Habermas esteja cedendo ao relativismo cultural, e admitindo a dependência da moralidade em relação a uma eticidade concreta. Significa, apenas, que Habermas reconhece que nenhum conteúdo pode ser adiantado filosoficamente, porque todo conteúdo é historicamente construído e está, por isso mesmo, sempre sujeito a revisões.

### Referências

- ALBERT, Hans. *Tratado da razão crítica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976.
- AYER, A. J. *Language, truth and logic*. New York: Dover Publication, 1936.
- BLACKBURN, S. *Essays in quasi-realism*. Oxford: Oxford University Press, 1993.

- CONSTANT, Benjamin. Das reações políticas. In: REY PUENTE, Fernando (Org.). *Os filósofos e a mentira*. Tradução de Theresa Calvet de Magalhães. Belo Horizonte: UFMG, 2002. Disponível em: <<http://www.fafich.ufmg.br/~tcalvet/Benjamin%20Constant%20Das%20rea%E7%F5es%20pol%EDticas.pdf>>. Acesso em: 23 ago. 2010.
- DIANA, Gilson Matilde. *O debate entre o não-cognitivismo e o cognitivismo moral*. 2004. 98 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade de Brasília, Brasília, 2004.
- DUTRA, Delamar Volpato. *Razão e consenso em Habermas: a teoria discursiva da verdade, da moral, do direito e da biotecnologia*. Florianópolis: UFSC, 2005.
- FERRATER MORA, José. *Dicionário de filosofia*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2001. v. 2.
- HABERMAS, Jürgen. *Conhecimento e interesse*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Facticidad y validez: sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Trotta, 1998.
- \_\_\_\_\_. Uma visão genealógica do teor cognitivo da moral. In: \_\_\_\_\_. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. Tradução Georger Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Verdade e justificação: ensaios filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2004.
- HUME, D. *Tratado da natureza humana*. São Paulo: Unesp, 2001.
- KANT, I. *A Metafísica dos costumes*. Trad. Edilson Bini. Bauru, SP: Edipro, 2003.
- \_\_\_\_\_. Sobre um pretense direito de mentir por amor aos homens. In: REY PUENTE, Fernando (Org.). *Os filósofos e a mentira*. Tradução de Theresa Calvet de Magalhães e Fernando Rey Puente. Belo Horizonte: UFMG, 2002. Disponível em: <<http://www.fafich.ufmg.br/~tcalvet/Kant%20Sobre%20um%20pretense%20direito%20de%20mentir.pdf>>. Acesso em: 23 ago. 2010.
- NIQUET, Marcel. *Teoria realista da moral*. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2003.
- RACHELS, James. *Elementos de Filosofia moral*. 4. ed. Barueri, SP: Manole, 2006.
- RAWLS, John. *História da Filosofia moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- STEVENSON, C. L. The emotive meaning of ethical terms. *Mind*, Oxford, v. 46, p. 14-31, 1937.
- SUMNER, William Graham. *Folkways: a study of mores, manners, customs and morals*. New York: Dover Publications, 2002.