

<https://doi.org/10.26512/pl.v11i23.44511>

Artigo recebido em: 03/08/2022

Artigo aprovado em: 07/11/2022

Artigo publicado em: 19/12/2022

O PRINCÍPIO MORAL DA ÉTICA DO DISCURSO COMO POSSÍVEL RESPOSTA PARA OS PROBLEMAS DO IMPERATIVO CATEGÓRICO KANTIANO

THE MORAL PRINCIPLE OF DISCOURSE ETHICS AS A POSSIBLE ANSWER TO THE PROBLEMS OF THE KANTIAN CATEGORICAL IMPERATIVE

Eduardo de Oliveira da Costa¹

(eduardodeoliveiradacosta@outlook.com)

97

Resumo: Será analisada a possibilidade de que a formulação de Habermas do princípio moral, no contexto de sua ética do discurso, responda a certos problemas presentes no imperativo categórico kantiano, em especial alguns dos problemas apontados por Hegel no §135 de sua *Filosofia do Direito*. Para isso, investigaremos, i) de maneira sintética, a fundamentação da moralidade ensejada por Kant nos seus textos de filosofia moral e a formulação do imperativo categórico; ii) brevemente, algumas das críticas hegelianas pertinentes direcionadas ao imperativo categórico kantiano; e iii) a maneira como o princípio moral habermasiano presente em sua ética do discurso e a sua estratégia de fundamentação moral oferecem um caminho alternativo e de reformulação ao imperativo categórico, não caindo nos problemas apontados como presentes neste princípio moral kantiano.

Palavras-chaves: Ética do discurso. Moral. Imperativo categórico. Princípio de universalização. Habermas.

Abstract: It will be analyzed the possibility that Habermas's formulation of the moral principle, in the context of his discourse ethics, responds to certain problems present in Kant's categorical imperative, in particular some of the problems pointed by Hegel in §135 of his *Philosophy of Right*. Thus, we will investigate, i) in a synthetic way, the foundation of morality given by Kant in his moral philosophy texts and the formulation of the categorical imperative; ii) briefly, some of the pertinent Hegelian criticisms directed at Kant's categorical imperative; and iii) the way in which Habermas's moral principle present in his discourse ethics and his strategy of moral foundation offer an alternative path and reformulation to the categorical imperative, not falling into the problems identified as present in Kant's moral principle.

Keywords: Discourse ethics. Moral. Categorical imperative. Principle of universalization. Habermas.

¹ Mestrando em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina. Graduado em Filosofia pela mesma instituição.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7050552968164491>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8209-3196>.



INTRODUÇÃO

A empresa crítica kantiana, ao voltar-se para o problema da demonstração daquilo que há de *a priori* na faculdade do juízo, parece ter fornecido à filosofia uma oportunidade de fundamentação para o nosso conhecimento de princípios e leis empíricas, ou mesmo da passagem do que seria um conhecimento empírico mais particular ou menos amplo para um de caráter mais universal, também empírico (*cf.* *KU*, AA 05: 179-181). De fato, se na *Crítica da Razão Pura* Kant nos ofereceu uma via de compreensão dos princípios *a priori* do conhecimento teórico e das leis universais e necessárias da natureza, na jurisdição das quais estaria todo o conhecimento sensível possível e a determinação dos seus limites, com a *Crítica do Juízo* pôde-se esclarecer o problema da sistematicidade do conhecimento empírico²: isto é, deve meu conhecimento empírico caminhar da particularidade daquilo que me é dado empiricamente, na experiência, de modo a adquirir conhecimentos empíricos “mais universais”, como no caso do conhecimento de leis empíricas ou de conceitos empíricos abrangentes que abarcam outros mais particulares. Nisto consiste a possibilidade, inclusive, para Kant, da *indução* como forma de ir do particular ao universal no conhecimento sensível *a posteriori* da natureza³. Isto seria fundamental, portanto, para que possa “a experiência em geral, segundo leis transcendentais do entendimento, [...] ser considerada como um sistema, e não como um mero agregado” (*EEKU*, AA 20: 208. 1-3)⁴.

² Na *Primeira Introdução à Crítica do Juízo*, Kant comenta: “O entendimento, porém, faz abstração, em sua legislação transcendental da natureza, de toda diversidade de leis empíricas possíveis; só toma em consideração, naquela, as condições de possibilidade de uma experiência em geral segundo sua forma. Nele, pois, não é encontrável aquele princípio da afinidade das leis naturais particulares. Somente o Juízo, ao qual compete trazer as leis particulares, mesmo segundo aquilo que elas têm de diferente sob as mesmas leis universais da natureza, sob leis superiores, embora sempre ainda empíricas, tem de pôr no fundamento de seu procedimento um tal princípio.” (*EEKU*, AA 20: 210. 2-11). Na *Segunda Introdução*, encontramos que “sendo tão diversas as formas da natureza, tantas as modificações dos conceitos transcendentais universais da natureza, deixadas indeterminadas por aquelas leis – que o entendimento puro dá *a priori* porque só dizem respeito à possibilidade de uma natureza (como objeto dos sentidos) em geral –, também têm de existir leis, as quais, embora possam ser contingentes (porque empíricas) segundo o discernir [*Einsicht*] do nosso entendimento, têm de ser vistas como necessárias [...] a partir de um princípio (ainda que desconhecido por nós) da unidade do múltiplo.” (*KU*, AA 05: 179-180. Grifos do autor).

³ Na *Primeira Introdução*, encontramos: “Como poderia Linné esperar delinear um sistema da natureza, se tivesse de temer que, quando encontrasse uma pedra, que denominasse granito, esta poderia ser distinguida, segundo sua índole interna, de toda outra, que, no entanto, tivesse o mesmo aspecto, e assim só pudesse esperar encontrar, sempre, coisas singulares, como que isoladas para o entendimento, mas nunca uma classe delas, que pudesse ser trazida sob conceitos de gênero e espécie?” (*EEKU*, AA 20: 215n).

⁴ Mais adiante, Kant comenta: “Portanto é uma *pressuposição* transcendental subjetivamente necessária que aquela inquietamente disparidade sem limites de leis empíricas e aquela heterogeneidade de formas naturais não convêm à natureza, mas, pelo contrário, que esta, pela afinidade das leis particulares sob as mais universais, se qualifique a uma experiência, como sistema empírico.” (*EEKU*, AA 20: 209. 27-32. Grifos do autor).



99

Por outro lado, segundo Kant, quando situamos o debate no plano da moralidade e da possibilidade de se adquirir princípios universais, agora, no entanto, do ponto de vista *prático*, isto é, princípios práticos universais, isto nos coloca a necessidade de novos princípios, absolutamente distintos dos anteriores⁵, agora não mais voltados para o conhecimento daquilo que *é*, mas daquilo que *deve ser* (cf. *GMS*, AA 04: 387-388; *KrV*, B 868; *EEKU*, AA 20: 176). Na tentativa de uma fundamentação *a priori* para a moralidade, a filosofia kantiana encontrou nos princípios práticos da *razão pura* um meio seguro para esta tentativa de fundamentação de uma moral universalista. O imperativo categórico, enquanto mandamento moral assentado numa razão universalmente válida, seria aquele princípio para a práxis cuja aplicação ou realização poder-se-ia exigir de todos, constituindo-se como a lei prática para todo sujeito racional (cf. *GMS*, AA 04: 413). Todo princípio subjetivo, fundado sempre em preferências particulares do sujeito sensível e nunca puramente na razão, deveria encontrar os seus limites na legislação de uma lei moral universal, na medida em que esta seria sustentada por uma razão pura compartilhada por todos os seres racionais, o que equivaleria a um ponto de vista universal. Enquanto possuidor de ambos princípios particulares e universais e enquanto reconhecedor destes, o indivíduo seria o espaço de um conflito de natureza moral, a saber, da luta entre uma vontade puramente racional moralmente valiosa, de um lado, e, de outro, aquilo que diz respeito a uma vontade determinada pelo lado sensível ou receptivo do sujeito, isto é, não relativo à universalidade de princípios práticos apodícticos⁶; mas seria também, o sujeito racional, autor desta passagem do particular ao universal no âmbito prático ao determinar-se a agir por respeito à lei moral.

⁵ Proposições práticas podem, certamente, para Kant, não se diferirem fundamentalmente de “proposições teóricas que se referem à natureza das coisas” (*EEKU*, AA 20: 197. 29-30), se ambas seguirem os mesmos princípios, quais sejam, as leis do entendimento. Uma distinção para proposições práticas capaz de fundar um domínio prático, inteiramente diferente daquele teórico regido por uma legalidade específica sua – a dos conceitos do entendimento – será possível uma vez que estas proposições práticas estejam fundadas sobre princípios outros, quais sejam, as leis da *liberdade*. Nisto consistirá a possibilidade de uma filosofia prática “especial”, i. e., distinta de uma filosofia teórica segundo princípios. Sobre isso, ver: *EEKU*, AA 20: 195-205; *KU*, AA 05: 171-176.

⁶ Sobre este conflito, as metáforas jurídicas de Kant na *Metafísica dos Costumes* são interessantes: “este duplo eu, que tem de, por um lado, comparecer tremendo perante a barra ‘do tribunal, que, todavia, lhe está a ele próprio confiado, e que, por outro lado, tem nas suas mãos o cargo de juiz por autoridade inata, necessita de um esclarecimento, para que a razão não caia em contradição consigo mesma. – Eu, o acusador, e, no entanto, também acusado, sou o mesmo homem (*número idem*); mas, como sujeito da legislação moral procedente do conceito de liberdade onde o homem está submetido a uma lei que ele a si próprio se dá (*homo noumenon*), há de considerar-se como um outro (*specie diversus*) em relação ao homem sensível dotado de razão, [...], e esta diferença específica é a das faculdades do homem (das superiores e inferiores) que o caracterizam. O primeiro é o acusador, face ao qual se concede ao acusado uma defesa jurídica (o seu advogado). Uma vez concluída a discussão, o juiz interior, como pessoa com poder para tal, profere o veredicto de felicidade ou de miséria, como consequências morais do acto;” (*MS*, AA 06: 439n. Grifos do autor).



O chamado “formalismo” do imperativo categórico é um alvo comum de crítica no debate filosófico sobre a moralidade. De fato, a busca kantiana pela universalidade da vontade e dos princípios práticos no interior de uma multiplicidade de concepções éticas, parece ter demonstrado certas limitações ao ser formulado sob a forma de um princípio segundo o qual o espaço da verificação da capacitação ou não de máximas para a universalização deveria ser restringido ao âmbito individual de verificação. Evidentemente, este procedimento de verificação individual da moralidade de máximas necessitou ser compreendido por Kant não como limitado às particularidades individuais e egoístas do sujeito, mas como transcendente a este ao ser fundado numa razão que somente opera a partir de princípios universais, isto é, válidos para todo ser racional (*cf. KpV, AA 05: 55-58*).

Habermas (1989, pp. 80-83), ao tratar da especificidade das proposições de caráter normativo, opera mediante uma distinção entre discurso teórico e discurso prático que nos recorda a mencionada separação kantiana entre o domínio teórico e o prático, mas que possui fundamentos e conclusões bastante distintas, como ainda veremos. Em suas *Notas programáticas para a fundamentação de uma ética do discurso*, ao tratar da diferença entre estas duas formas do discurso, Habermas menciona que, tanto para o discurso teórico quanto para o prático, necessita-se um princípio de universalização que permita uma passagem entre o particular e o universal. Ora, se “no discurso teórico, a ponte que serve para vencer a distância entre as observações singulares e as hipóteses universais é lançada por diversos cânons da indução” (HABERMAS, 1989, p. 84), no discurso prático será necessário um “princípio-ponte” correspondente, ou seja, que lhe sirva para tratar do universal neste âmbito discursivo, mas que seja um princípio outro que não os do primeiro tipo, visto as diferenças essenciais entre duas formas de discurso (*cf. HABERMAS, 1989, p. 78 e ss*). Este deverá ser o princípio moral, que servirá de regra de argumentação para o discurso prático e, assim, terá a função de abrir um caminho para a possibilidade do consenso e da fundação de normas que possam exprimir uma vontade universal dos concernidos.

É preciso dizer, então, que para Habermas, embora o ponto de vista deontológico permita um paralelo entre aquilo que é expresso em proposições assertóricas e em proposições normativas, isto é, respectivamente em atos de fala constatativos e em atos de fala regulativos, não obstante, “a “verdade” moral de proposições normativas não pode ser assimilada – como sucede no intuicionismo ou na ética de valores – pela validade assertórica das proposições afirmativas” (HABERMAS, 1991, p. 13). Esse afastamento entre aquilo que diz



respeito à moralidade e aquilo que é referente ao conhecimento teórico⁷, como dito, nos remete à já mencionada distinção essencial ao programa crítico kantiano, a saber, entre, de um lado, a possibilidade de se ter um conhecimento constitutivo de coisas e, de outro, um conhecimento acerca do “dever ser”, enquanto formas de conhecer possibilitadas por legislações distintas das faculdades do sujeito (cf. GMS, AA 04: 387-388). No entanto, não entraremos mais profundamente na distinção e no tratamento habermasiano da especificidade das proposições normativas quando comparada às proposições assertóricas. Contudo, importa dizer que, embora fundamentalmente distintos na teoria habermasiana, ambos atos de fala – regulativos e constataativos – iniciados no interior de comunicações, erguem, com vistas ao entendimento mútuo, pretensões de validade de correção e verdade, respectivamente (cf. HABERMAS, 1989, pp. 82-83). As pretensões de verdade postas por sujeitos de proposições assertóricas, constataativas acerca de objetos no mundo ou de estado de coisas não parecem difíceis de se verificar. Por outro lado, seriam duvidosas as pretensões de correção colocadas por atos de fala regulativos, o que deverá ser demonstrado pela fundamentação habermasiana da moral.

101 Buscaremos, neste trabalho, verificar de que modo o princípio moral formulado por Habermas em sua ética do discurso será capaz de superar alguns limites presentes na formulação kantiana do princípio moral, tendo como texto central *Notas programáticas para a fundamentação de uma ética do discurso*, publicado em *Consciência Moral e Agir Comunicativo* (HABERMAS, 1989), e, secundariamente, *La inclusión del otro: estudios de teoría política* (HABERMAS, 1995) e o texto *As objeções de Hegel a Kant também se aplicam à ética do discurso?*, publicado em *Comentários à ética do discurso* (HABERMAS, 1991). Tratarei também, de modo bastante breve, de alguns problemas atribuíveis ao imperativo categórico de Kant identificados por Hegel precisamente no §135 de suas *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, de modo a propor, em sequência, que a ética do discurso de Habermas desenvolve uma possível resposta a estes problemas por meio da formulação do seu próprio princípio moral de universalização. Habermas (1989, p. 84) parece reconhecer, na fórmula kantiana, uma intuição válida de tentar formular um princípio moral de caráter universalista e, com efeito, impessoal, e com isso a construção de uma passagem para o universal na esfera prática: para aquilo que diga respeito a todos – normas que possam ser a todos imputáveis. Não

⁷ Esta é, na verdade, uma distinção bastante clássica, não somente para a filosofia moral, mas, inclusive, para a filosofia do direito moderna. Ao tratar do problema da fundamentação de uma teoria geral do direito enquanto “disciplina teórica autônoma”, Pachukanis comenta que “Para a filosofia do direito burguês, cuja maioria dos representantes se situa num terreno neokantiano, o problema aqui evocado se resolve mediante uma simples oposição entre duas categorias, a categoria do Ser e a categoria do Dever-Ser. Consequentemente, admite-se a existência de duas espécies de pontos de vista científicos: o ponto de vista explicativo e o normativo.” (PACHUKANIS, 1988, p. 17).



obstante, Habermas buscará defender uma forma de princípio moral cuja aplicação, i. e., cujo momento de seu uso como regra para a verificação da moralidade de máximas ou vontades particulares, não seja restrito ao procedimento “monológico”, utilizando a terminologia adotada por Habermas, exigido pelo modelo kantiano, como veremos mais a fundo, mas que se identifique com um procedimento, em certo sentido *dialógico*, que permita o conhecimento, para discursos prático, do ponto de vista imparcial e necessário a todos os participantes ao refletir, efetivamente, uma vontade universal dos concernidos. Após afirmar, citando McCarthy, que, com a reformulação do imperativo categórico “O peso desloca-se daquilo que cada (indivíduo) pode querer sem contradição como lei universal para aquilo que todos querem de comum acordo reconhecer como norma universal” (HABERMAS, 1989, p. 88 *apud* MC CARTHY, 1980, p. 371), Habermas coloca que

De fato, a formulação indicada do princípio da universalização visa a realização cooperativa da argumentação de que se trata em cada caso. Por um lado, só uma efetiva participação de cada pessoa concernida pode prevenir a deformação de perspectiva na interpretação dos respectivos interesses próprios pelos demais. Nesse sentido pragmático, cada qual é ele próprio instância última para a avaliação daquilo que é realmente de seu próprio interesse. Por outro lado, porém, a descrição segundo a qual cada um percebe seus interesses devem também permanecer acessível à crítica pelos demais. As necessidades são interpretadas à luz de valores culturais; e como estes são sempre parte integrante de uma tradição partilhada intersubjetivamente, a revisão dos valores que presidem à interpretação das necessidades não pode de modo algum ser um assunto do qual os indivíduos disponham monologicamente. (HABERMAS, 1989, p. 88).

102

Desse modo, pretendemos mostrar de que maneira Habermas parece conseguir formular um princípio de universalização que, como veremos, servirá como regra de argumentação em discursos práticos – necessário, portanto, para argumentações que busquem a identificação de princípios morais – e será capaz de superar certas dificuldades imanentes à formulação kantiana de um princípio moral último. A demonstração de um ponto de vista universal e apodítico para a vontade, enquanto condição necessária de ser demonstrada por toda tentativa de fundamentação da moralidade, encontrará na ética do discurso habermasiana uma sua transposição para o âmbito do discurso público e da intersubjetividade, isto é, da prática comunicativa, a partir do qual o conhecimento do que seria a *vontade comum* deve resultar.

Assim, num primeiro momento, i) será exposto de modo sintético a noção kantiana de um princípio moral e a sua fundamentação ou demonstração, especialmente de acordo com os conteúdos presentes na *Crítica da Razão Prática*, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, e *Metafísica dos Costumes* mas também, secundariamente,

**PRINCÍPIO MORAL DA ÉTICA DO DISCURSO COMO POSSÍVEL RESPOSTA
PARA OS PROBLEMAS DO IMPERATIVO CATEGÓRICO KANTIANO**



tal como se encontram na *Crítica da Razão Pura*. Deverá ficar evidente, sinteticamente, a) o método kantiano de fundamentação do princípio moral e b) o modo monológico de proceder na aplicação deste princípio moral e na descoberta das normas morais. Em um segundo momento, ii) mostrar-se-á, brevemente, as críticas pertinentes contidas no §135 da *Filosofia do Direito* de Hegel, isto é, apenas aquilo que dela pode-se aproveitar para o debate de fundamentação moral em questão. Por último, iii) será explicada a estratégia de Habermas para a fundamentação do princípio de universalização – o princípio moral –, de modo que fique claro a) a distinção entre a estratégia da ética do discurso de fundamentação de um universalismo ético “a partir dos pressupostos gerais de argumentação” (HABERMAS, 1991, p. 21), e a estratégia kantiana, e b) a forma não monológica de se proceder encontrada no princípio de universalização habermasiano, enquanto regra para a argumentação moral. Com isso, pretende-se que fique esclarecida a possibilidade de que a proposta de princípio moral e de ética discursiva de Habermas seja capaz de superar certos pontos problemáticos que podemos encontrar no imperativo categórico kantiano e em algumas consequências dele deduzíveis.

103

1 A FUNDAMENTAÇÃO KANTIANA DA MORALIDADE E O IMPERATIVO CATEGÓRICO

Ao comentar o caráter do princípio moral (depois descrito como princípio de universalização), Habermas retoma algo fundamental sobre os caminhos do cognitivismo moral pós-kantiano, a saber, que estes “deparem sempre de novo, na tentativa de indicar semelhante princípio moral, com princípios que têm por base a mesma ideia. Pois *todas* as éticas cognitivistas retomam a intuição que Kant exprimiu no imperativo categórico” (HABERMAS, 1989, p. 84). Esta leitura do debate ético moderno e posterior parece razoável. A despeito das “diferentes formulações kantianas” (HABERMAS, 1989, p. 84) do princípio moral, é perceptível um sentido implícito à fórmula cujo conteúdo indica um caráter fundamental para as teorias morais desde então formuladas, na medida em que estas constroem-se sob a pretensão de alcançar uma *impessoalidade* e uma *universalidade* rigorosa. Isto parece compreensível, visto não ser a filosofia moral kantiana senão uma tentativa de fundamentação de uma normatividade já previamente definida. Isto é, Kant não parece propor um novo direcionamento ou conteúdo moral para a prática cotidiana do sujeito moderno, mas, na verdade, uma demonstração da razoabilidade das pretensões universalistas e apodíticas



erguidas nos juízos morais comuns já praticados por este sujeito, isto é, “percorrer o caminho analiticamente do conhecimento vulgar para a determinação do princípio supremo desse conhecimento” (GMS, AA 04: 392).

A ideia kantiana de uma “lei universal” seria expressão desta abrangência e necessidade na normatização da ação requerida para a construção de uma moralidade rigorosa. Se as éticas clássicas procuraram dar uma resposta ao problema do “bem viver”, o horizonte da ética kantiana desloca-se para a tentativa de uma fundamentação e racionalização *deontológica* da prática do sujeito; isto é, a correção da ação foi trazida como objeto necessário de esclarecimento e assim, com efeito, a centralidade dos conceitos de *dever*, *razão* e *liberdade* e, com isto, a justificação de juízos normativos cujo caráter forçoso e impessoal necessitaria ser explicado em termos de uma normatividade universalmente aplicável e à luz de uma concepção de sujeito correspondente.

Contudo, ocorre que a fundamentação desta perspectiva moral elaborada sob os predicados da universalidade, necessidade e impessoalidade, assim como de um sujeito de uma *racionalidade pura*, teve de ser buscada em um domínio outro que não aquele da razão teórica, isto é, que “ocupava-se dos objetos (*Gegenstände*) da simples faculdade de conhecer e uma crítica da mesma, em relação a este uso” (*KpV*, AA 05: 29. 1-3, grifos do autor). Como Loparic nos recorda, acerca de algo que Kant afirma na *Crítica da Razão Pura*, há “dois interesses fundamentais da razão pura, um especulativo e um prático-teórico. O interesse especulativo pode ser expresso pela pergunta: que posso conhecer? O prático, pela pergunta: que devo fazer?” (LOPARIC, 1999, p. 14). Na primeira *Crítica* Kant já tratava, por conseguinte, da necessidade de uma fundamentação da normatividade moral em um domínio distinto daquele que diz respeito ao conhecimento teórico de coisas e aos princípios deste conhecimento⁸:

⁸ Como já se mencionou, a literatura kantiana sobre isto é vasta. Na *Crítica da Razão Pura*, encontramos que “No que diz respeito à natureza, de fato, a experiência nos fornece as regras e é a fonte da verdade; em relação às leis morais, porém, a experiência é (infelizmente!) a mãe da ilusão, e é altamente repreensível extrair as leis sobre aquilo que *devo fazer* daquilo que *é feito*, ou querer limitá-las a isso.” (*KrV*, B 375. 13-17). Grifos do autor). Sobre isto e o problema do “interesse da razão”, no fim da *Crítica* é acrescentado: “A primeira questão [*O que posso saber?*] é meramente especulativa. Nós esgotamos (segundo me orgulho de ter feito) todas as respostas possíveis para ela, e enfim encontramos aquela com que a razão tem de satisfazer-se, e com que, mesmo sem levar o prático em conta, tem razões para ficar satisfeita; mas permanecemos tão longe dos dois grandes fins a que se dirigia de fato todo esse esforço da razão pura, que é como se, por comodidade, tivéssemos evitado esse trabalho desde o início. Quando se trata do saber, portanto, ao menos uma coisa está claramente estabelecida: nunca poderemos tomar parte nessas duas tarefas. A segunda questão [*O que devo fazer?*] é meramente prática. Ela pode, enquanto tal, pertencer à razão pura, mas não é ainda transcendental, e sim moral, não podendo assim, em si mesma, servir de objeto à nossa crítica.” (*KrV*, B 833. 4-15, grifos do autor)



A legislação da razão humana (filosofia) tem dois objetos, a natureza e a liberdade, e, portanto, contém tanto a lei da natureza como a lei moral, a princípio em dois sistemas particulares, mas afinal em um único sistema filosófico. A filosofia da natureza trata de tudo o que existe; a da moral, somente daquilo que deve existir. (*KrV*, B 868. 13-17)

105 Também na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* esta especificidade da investigação de filosofia moral é deixada bastante clara, sendo feita uma divisão primeira da filosofia entre uma *filosofia lógica* e, outra, *material*, esta última dividindo-se em uma *doutrina da natureza* e uma *doutrina dos costumes*, cada uma destas doutrinas, por sua vez, possuindo uma parte “pura” e, outra, “empírica”. Esta parte pura, que caracteriza o fato de lidar com princípios *a priori*, seria uma *metafísica*, que já havia sido definida na *arquitetônica da razão pura* da primeira *Crítica* como “o sistema da razão pura (ciência, *i. e.*, o conhecimento filosófico total a partir da razão pura em uma concatenação sistemática (tanto o verdadeiro como ilusório)” (*KrV*, B 869. 3-5), dividindo-se em “metafísica do uso especulativo da razão pura e metafísica do uso prático da razão pura, sendo, portanto, ou metafísica da natureza ou metafísica dos costumes” (*KrV*, B 869. 12-14). Desse modo, é estabelecida tanto uma *metafísica da natureza*, como uma *metafísica dos costumes* (*cf. GMS*, AA 04: 387). Esta divisão sistemática da filosofia é depois, ainda, retomada em ambas as *Introduções à Crítica do Juízo* (*cf. EEKU*, AA 20: 195-208; *KU*, AA 05: 171-176), ganhando novos contornos.

Vê-se que somente na empresa de uma *Metafísica dos Costumes*, Kant poderia encontrar um tal princípio moral supremo para a moralidade, isto é, cujo caráter, enquanto princípio prático para o ser humano, pudesse expressar uma universalidade, no que se refere à abrangência dos indivíduos por ele obrigados, e uma incondicionalidade ou necessidade, no que se refere à força da sua obrigação enquanto princípio moral⁹. O projeto de uma *Metafísica dos Costumes*, neste sentido, tem de proceder à abstração de tudo aquilo que, originado da receptividade sensível do sujeito, pode determinar a sua vontade, voltando-se somente para aquilo que para ele pode haver de prático *a priori*. Apenas por meio desta *Metafísica* poderíamos estabelecer, em contraste à descoberta das leis *a priori* segundo as quais tudo acontece *de fato*, as leis segundo as quais as coisas *devem* acontecer, isto é, leis ou princípios práticos que determinam *a priori* como deve o sujeito agir, independentemente de qualquer afecção sensível que possivelmente o afete.

⁹ A consistência da lei moral residiria na sua aprioridade, e por isso a necessidade de uma *metafísica* para a moralidade: “Agora, a moralidade é a única conformidade a leis das ações que pode ser derivada inteiramente *a priori* a partir de princípios. Por conseguinte, a metafísica dos costumes é realmente a moral pura, em que nenhuma antropologia (nenhuma condição empírica) é posta como fundamento.” (*KrV*, B 869. 18-22. Grifos do autor).



Logo, para Kant, tornou-se evidente que um princípio moral *a priori* exigia uma investigação sua em um lugar outro que não a experiência. Esta, apesar da possibilidade de fornecer-nos princípios relativamente consistentes ou dotados de uma certa regularidade, jamais tornar-se-ia fundadora de uma aprioridade e universalidade para leis práticas. Com isto, naturalmente, foi a felicidade excluída das possibilidades de pontos de referência para a moralidade:

só a experiência nos traz alegria. Os impulsos naturais [...] podem unicamente dar a conhecer a cada um, segundo a sua maneira de ser peculiar, onde têm de situar essas alegrias e é ainda a própria experiência que pode ensinar-lhes quais os meios com que as deve procurar. Todo o aparente raciocínio *a priori* não é aqui, no fundo, mais do que experiência elevada à generalidade mediante indução. (MS, AA 06: 215, grifos do autor.)

106

A vontade do sujeito, com isto, encontraria uma legislação prática *a priori* para si, e, portanto, apodítica; legislação tal que estabelece de forma apriorística não como o ser humano, como ser racional, escolhe efetivamente, mas como deve escolher uma vez que é livre. Nesta razão pura prática, Kant encontrará o ponto de vista universal e necessário para a vontade, isto é, aquele caráter impessoal e rigoroso para princípios práticos necessários para uma fundamentação razoável da moralidade, capazes de justificar asserções normativas comuns. O *imperativo categórico* seria esta lei prática expressiva de um ponto de vista universal para o sujeito. Enquanto possuidor desta racionalidade pura e compartilhada, o sujeito racional reconhece racionalmente como *deve* agir: como a razão lhe ordena que aja e exige igualmente para todos os seres racionais que partilham desta razão. Este princípio, como se encontra em uma das suas formulações, seria exigente de uma ação segundo a qual o agente possa *querer* que a máxima subjacente à ação seja uma lei universal (cf. GMS, AA 04: 420; KpV, AA 05: 54-55). O *querer* é aqui tratado por Kant como o *querer* de uma “vontade racional”; *i. e.*, trata-se da possibilidade ou não de se querer algo racionalmente: sem haver uma contradição na vontade do sujeito a universalizar a sua máxima. Klein (2011) explica de forma correta este ponto: a não-contradição da vontade exigida pela lei moral kantiana não se refere a uma não-contradição lógica, mas à exigência de uma coerência interna à vontade do sujeito, isto é, uma vontade que não entre em contradição consigo mesma no teste de universalização.

Aqui, Kant crê ter descoberto a possibilidade de um ponto de vista universal para o sujeito, mas não somente, pois assim poderia tratar-se de uma razão teórica para fins de conhecimento, isto é, um ponto de referência universal para o conhecimento de coisas. Trata-se da perspectiva de uma “vontade universal”, isto é, de uma razão pura



que obriga – claro, *a priori* – uma regra para a ação sob a forma de um imperativo moral: um ponto de referência universal e necessário para a prática, para o que se *deve* fazer. Com isso, a moralidade encontraria para si uma base sólida para consolidar-se como prática fundamentada sob princípios incondicionados e de validade geral.

Com esta fundamentação para enunciados normativos morais, ter-se-ia identificado uma possibilidade de “ponte” ou “passagem”, no âmbito prático, entre a particularidade do sujeito sensível e a universalidade de uma razão impessoal de referência generalizada e necessária, ou seja, entre aquilo que se deseja individualmente, como sujeito sensível, e aquilo que a razão pura prática exige universalmente mediante uma lei moral necessária. Deveria ficar solucionado, finalmente, o difícil problema de justificação de princípios que ultrapassam a particularidade e a vontade singular de um sujeito. O procedimento moral ficaria, desse modo, restrito ao “tribunal individual” de cada sujeito, o que não pareceu problemático a Kant, uma vez que isto estaria derivado de exigências práticas fundadas no ponto de vista impessoal da *razão pura*. Não obstante, veremos como Hegel nos alerta acerca de alguns dos possíveis limites deste formalismo, no contexto de sua filosofia do direito.

107

2 AS CRÍTICAS A KANT NO §135 DA FILOSOFIA DO DIREITO DE HEGEL

A intenção de Kant com o imperativo categórico não era, certamente, a de fornecer um procedimento de exame de coerência simplesmente num sentido lógico como parece ter pensado Hegel em certos momentos do §135 da Filosofia do Direito, mas sim uma coerência relativa precisamente à vontade do sujeito, isto é, que examinasse a capacidade ou não de se querer que uma determinada máxima seja universal sem que esta vontade entre em contradição consigo mesma. Não obstante, a crítica de Hegel, ou, pelo menos, algumas das ideias contidas neste parágrafo, parecem ter sentido. Na seguinte passagem encontramos algo pertinente:

Partindo desse ponto de vista [do “formalismo” kantiano], nenhuma doutrina imanente das obrigações é possível; pode-se, na certa, importar um material tomado *de fora* e por ali chegar a obrigações *particulares*, mas a partir dessa determinação da obrigação, enquanto *falta de contradição* [ou enquanto] *concordância formal consigo*, que não é outra coisa do que a fixação da *indeterminidade abstrata*, não se pode passar à determinação de obrigações particulares, ainda se um tal conteúdo particular entra em consideração para o agir, não reside mais nesse princípio um critério para saber se é ou não uma obrigação. [...] O fato de não existir *nenhuma propriedade* contém para si tão pouco uma



contradição, quanto o fato desse ou daquele povo singular, dessa ou daquela família etc. não exista, ou então o fato de que, de modo geral, *nenhum ser humano viva*. Se, aliás, for fixado e pressuposto para si que a propriedade e a vida humana devam existir e ser respeitadas, é então uma contradição cometer um roubo ou um homicídio; uma contradição apenas pode surgir como algo que é enquanto princípio estável, com um conteúdo que reside antes em posição de fundamento. É apenas em vinculação com tal princípio que uma ação está em concordância ou em contradição com ele. (HEGEL, 2010, pp. 147-148).

108 Embora estivesse equivocada no modo de tratar o conceito kantiano de uma “contradição da vontade”, ainda assim a abordagem hegeliana possui resultados importantes ao chamar a atenção para o fato de que não se pode, a partir simplesmente da não contradição na universalização de uma máxima, chegar ao ponto de vista universal necessário para se obter daí uma obrigação para o sujeito. Pensando, agora, esta contradição e não-contradição da forma correta, isto é, como contradição ou não na vontade do sujeito ao tentar universalizar uma máxima, vemos que a possibilidade ou não de se universalizar uma máxima dependerá de conteúdos carregados pelo sujeito já de antemão, ou seja, de certos pressupostos. Podemos pensar que a máxima de um roubo, por exemplo, ‘quando me for favorável pegar alguma coisa, posso fazê-lo’, não pode ser desejada como lei universal sem esta vontade contradizer-se somente no caso de um sujeito que pressupõe o conteúdo da propriedade e a sua legitimidade, isto é, que quer a propriedade, pois ao mesmo tempo querer a sua violação. O problema, aqui, seria o de que as máximas de um sujeito passariam por uma reflexão sua individual, o que implicaria numa contradição ou coerência interna à sua vontade, o que depende tão somente daqueles pressupostos carregados por este sujeito em particular. A ética do discurso parece dar respostas interessantes a esta questão, visto que a coerência exigida para a vontade envolveria, simultaneamente, a vontade de todos os envolvidos, portanto sem limitar-se a uma coerência interna a uma vontade, como veremos.

Por outro lado, sobre a passagem de Hegel, também no §135, segundo a qual, seguindo-se a regra formal kantiana “toda maneira de agir ilícita ou imoral pode dessa maneira ser justificada” (HEGEL, 2010, p. 147), Habermas chama a atenção para que “A máxima que postula que os fins justificam os meios é também incompatível, sobretudo quando se trata da implementação política de princípios universalistas do direito e da constituição, com o teor e o espírito do universalismo moral” (HABERMAS, 1991, p. 28). Esta observação é pertinente, visto que tanto a noção de razão prática kantiana quanto a de razão comunicativa de



Habermas¹⁰, que estão na base destas respectivas formas de universalismo moral, não parecem se confundir com o conceito de uma razão voltada simplesmente para a mera construção de meios com vistas a certos fins, isto, é, de imperativos hipotéticos. As “formas de conduta totalitárias” (HABERMAS, 1991, p. 28) parecem se basear nesta última forma de raciocínio, enquanto que, em contrapartida, as morais universalistas tanto de Kant como de Habermas parecem construir-se compativelmente e em cima de noções *antitotalitárias* fundamentais, tais como a universalidade de direitos subjetivos invioláveis e o respeito mútuo entre pessoas. Para Kant, basta recordarmos da sua demonstração da necessidade moral de se pensar os indivíduos sempre como *fins em si mesmos*, e nunca como meros *meios* (cf. *GMS*, AA 04: 431-434; *KpV*, AA 05: 155-159, 238).

Contudo, conceber o momento da avaliação de normas somente no âmbito da reflexão individual e da verificação da coerência interna à sua vontade, parece, de fato, algo problemático, e isto no sentido de ser capaz de dar origem a fortes possibilidades de conflitos de ordem moral. A razão, como parece, está justamente na necessidade – não satisfeita pelo procedimento kantiano – de se justificar a *universalização e necessidade* de normas morais no âmbito do discurso, isto é, no foro público das argumentações e da intersubjetividade. Aqui, o conteúdo das vontades dos concernidos é, finalmente, levado em consideração na formulação de regras de ação, ou na criação de um “princípio-ponte” para a passagem do particular para o universal no discurso prático.

109

3 A FUNDAMENTAÇÃO DO PRINCÍPIO MORAL EM HABERMAS

Como mencionado, Habermas pretende encontrar, para os discursos práticos, um princípio possibilitador da superação dos pontos de vista particulares dos sujeitos no que concerne à fundação de normas no interior de discursos, ou seja, a partir da prática argumentativa. Se faz necessário, portanto, o encontro de um universal que possibilitará aos princípios práticos não serem concebidos como incapazes de imputabilidade universal – a impossibilidade da normatividade moral. O princípio de universalização, enquanto princípio moral, deverá ser demonstrado por Habermas como aquele que, como regra de argumentação,

¹⁰ Sobre isso, Julio De Zan comenta: “Um dos eixos da teoria da ação social de Habermas é precisamente a distinção entre a racionalidade instrumental e a racionalidade comunicativa. Sem dúvida este último conceito exclui a instrumentalização assimétrica do outro como objeto na ação social.” (2009, pp. 51-73).



não somente é capaz de fornecer normas que refletem interesses universais dos envolvidos na prática comunicativa, mas que também deve ser aceito como princípio moral devido à própria lógica imanente à argumentação, o que deverá ser demonstrado a partir de “regras do Discurso” expostas por Habermas e afirmadas como necessariamente pressupostas por todo aquele que entra em argumentações (cf. HABERMAS, 1989, pp. 104-117; 1991, p. 23). Assim, se o princípio moral kantiano limitou o procedimento de conhecimento da normatividade ao “foro interno” do sujeito racional, “a ética do discurso conta com uma conciliação acerca da capacidade de generalização de interesses unicamente enquanto *resultado* de um *discurso público* organizado intersubjetivamente.” (HABERMAS, 1991, p. 23). Nesse sentido, é buscado por Habermas uma certa aprioridade, necessária para dar a devida consistência apodítica e universal ao seu princípio moral e, assim, uma resposta aos subjetivistas e não-cognitivistas morais, mas que, no entanto, não é procurada no âmbito de uma transcendentalidade no sentido kantiano, mas sim nos pressupostos da própria linguagem¹¹: “Apenas os universais do uso linguístico constituem uma estrutura anterior comum aos indivíduos” (HABERMAS, 1991, p. 23).

110

Na última parte de suas *Notas programáticas*, Habermas identifica que a demonstração da validade do princípio moral deverá ocorrer mediante uma fundamentação pragmático-transcendental, *i. e.*, deverão ser demonstrados pressupostos incontornáveis da argumentação moral e, com isto, a contradição decorrente da negação destes, o que tornaria o princípio moral neles fundamentado não passível de uma rejeição razoável pelo ator de uma argumentação moral (cf. HABERMAS, 1989, p. 109).

Essa pretensão universalista colocada pelos cognitivistas éticos, como comenta Habermas, são postas em dúvida pelo ponto de vista cético, como sendo generalizações apressadas de uma “cultura ocidental”¹², sendo, com isso, incapaz de expressar o pretendido ponto de vista *impessoal* e, *ipso facto*, incapaz da imputação irrestrita e apodítica das normas exigida para uma defesa do cognitivismo e do universalismo ético. A superação desta não rara suspeita deveria passar, como visto, por uma demonstração que não se limita a lançar mão de

¹¹ Sobre isso, De Zan comenta: “A abordagem habermasiana da ética discursiva se inspirou, certamente, na primeira fórmula do imperativo categórico de Kant, interpretado como princípio de universalização, ou de universabilidade. No entanto, ela concebe, agora, o princípio de universalização como o resultado de um consenso real ou possível, obtido mediante o procedimento comunicativo de um discurso.” (DE ZAN, 2009, p. 57. 23-28. Tradução nossa).

¹² Em outro texto, Habermas comenta: “Apenas uma fundamentação do princípio moral não implique desde logo a referência a um facto da razão poderá enfraquecer a suspeição de um sofisma etnocêntrico. Tornar-se necessário conseguir demonstrar que o nosso princípio moral não reflete unicamente os preconceitos do habitante adulto da Europa Central dos nossos dias, de raça branca, sexo masculino e de educação burguesa.” (HABERMAS, 1991, p. 16).



um “facto da razão” (HABERMAS, 1991, p. 16), mas cuja prova se dá na demonstração de que o princípio a ser provado deduz-se dos próprios pressupostos implícitos aos procedimentos argumentativos, o que leva à possibilidade de ser forçoso – racionalmente – ao sujeito participante da argumentação aceitar. Esse caminho de fundamentação do princípio moral tem como condição, em Habermas, uma incorporação e reelaboração da estratégia de K. O. Apel de uma pragmática-transcendental.

Apel, frente a proposta falibilista de Hans Albert pela elaboração de uma objeção cética sob a forma do “trilema de Münchhausen”, teria demonstrado uma via de fundamentação da normatividade ética diferente do procedimento dedutivo, capaz de sustentar um “fundamento último” para normas morais sem cair nos paradoxos do trilema. De acordo com a proposta cética, a fundamentação de princípios morais iniciada pelo cognitivista teria de cair, inevitavelmente, em uma de três possibilidades irrazoáveis (regresso ao infinito, argumento circular ou interrupção arbitrária). Não obstante, a saída de Apel sugere que uma proposta de fundamentação última para a ética capaz de contornar este problema seria aquela cuja demonstração não recorre aos meios de demonstração visado pelo trilema falibilista, a saber, o dedutivo, mas a algo que estaria desde já pressuposto como válido em qualquer ato argumentativo, e, por isso, cuja negação incidiria em uma contradição por parte do sujeito que argumenta. Segundo a tese de Apel, o próprio falibilista, caso ponha-se numa tentativa de refutação da validade de princípios de universalização, por se colocar, justamente, numa posição argumentativa crítica, estaria erguendo pressuposições inevitáveis “em *todo* jogo de argumentação” (HABERMAS, 1989, p. 102, grifo do autor.). Trata-se de uma lógica básica imanente a qualquer performance argumentativa, isto é, da qual não poder-se-ia retroceder num ato argumentativo. Habermas enxerga, aqui, algo de fundamental para uma defesa consequente e robusta de um princípio moral de universalização. Semelhante ao caso da demonstração cartesiana da *existência* no qual são esclarecidas as pressuposições inevitavelmente da hipótese contrária, Apel teria procurado aquilo que há de incontornável – *ipso facto*, universal e necessário – para qualquer um que põe a si mesmo no interior de um discurso e assume uma posição argumentativa (*cf.* HABERMAS, 1989, p. 101 e ss).

Habermas se afasta da tentativa de conceber uma “fundamentação última” para a moral mediante o argumento pragmático-transcendental, como quis Apel; no entanto, não entraremos em detalhes sobre esta distinção das duas propostas. De qualquer modo, importa dizer que o argumento pragmático-transcendental de Apel é, assim, utilizado por Habermas em seu caminho de fundamentação do princípio da universalização a partir da



demonstração da implicação deste princípio moral, como regra de argumentação, pelas pressuposições implícitas à argumentação possível; isto é, a proposta habermasiana aceita e absorve a contribuição da pragmática-transcendental ao reconhecer a sua capacidade de demonstrar a impossibilidade de certas condições ou regras serem rejeitadas ou contornadas. Ou seja,

todo aquele que aceita as pressuposições comunicacionais universais e necessárias do discurso argumentativo e que sabe o que quer dizer justificar uma norma de ação tem que presumir implicitamente a validade do princípio da universalização (seja na versão indicada acima, seja numa versão equivalente) (HABERMAS, 1989, p. 109-110).

Habermas passa, então, a elencar os pressupostos argumentativos, seguindo o “catálogo dos pressupostos argumentativos levantado por R. Alexy” (HABERMAS, 1989, p. 110), em três diferentes planos: lógico, dialético e retórico. Somente o último terá um interesse especial para nós. Para o primeiro plano (1), temos que:

112

- (1.1) A nenhum falante é lícito contradizer-se.
- (1.2) Todo falante que aplicar um predicado F a um objeto *a* tem que estar disposto a aplicar F a qualquer outro objeto que se assemelhe a *a* sob todos os aspectos relevantes.
- (1.3) Não é lícito aos diferentes falantes usar a mesma expressão em sentidos diferentes (HABERMAS, 1989, p. 110, grifos do autor)

As regras deste plano, todavia, por não conterem conteúdo ético algum, não parecem poder oferecer, propriamente, um ponto de partida para o argumento pragmático-transcendental. No segundo plano (2), são expostos os pressupostos pragmáticos de uma forma de interação específica, o que leva Habermas a crer que possa haver algum conteúdo ético nestas regras. Temos que: “(2.1) A todo falante só é lícito afirmar aquilo em que ele próprio acredita. (2.2) Quem atacar um enunciado ou norma que não for objeto da discussão tem que indicar uma razão para isso” (HABERMAS, 1989, p. 111). De qualquer modo, somente no chamado “plano retórico dos processos” deverá haver uma demonstração de implicação direta do princípio de universalização a partir de seus pressupostos argumentativos. Neste “plano retórico dos processos”, haveriam pressuposições argumentativas inevitavelmente implicadas no discurso, segundo as quais são inadmissíveis toda forma de coerção que não seja a do melhor argumento; isto é, a busca cooperativa da verdade mediante processos argumentativos e de entendimento mútuo ficariam velados “contra a repressão e a desigualdade: ela



apresenta-se como uma forma de comunicação suficientemente aproximada de condições ideais” (HABERMAS, 1989, p. 111). Novamente, recorrendo a Alexy:

- (3.1) É lícito a todo sujeito capaz de falar e agir participar de Discursos.
 - (3.2) a. É lícito a qualquer um problematizar qualquer asserção.
 - b. É lícito a qualquer um introduzir qualquer asserção no Discurso.
 - c. É lícito a qualquer um manifestar suas atitudes, desejos e necessidades.
 - (3.3) Não é lícito impedir falante algum, por uma coerção exercida dentro ou fora do Discurso, de valer-se de seus direitos estabelecidos em (3.1) e (3.2)
- (HABERMAS, 1989, p. 112)

Em suma, estas regras introduzem a não restrição de indivíduos – capazes de participar de discursos – da possibilidade de participação de discursos, bem como justas possibilidades de contribuições e a não violação destes “direitos” de participação em discursos. Seriam, estas pressuposições, inevitáveis para argumentações em discursos considerados quanto aos seus aspectos processuais. Aqui, a argumentação “é vista como um processo comunicativo que visa um consenso racionalmente motivado e está imunizada contra coação e desigualdade” (PINZANI, 2009, p. 129), e, a partir das regras mencionadas para este plano, vê-se o caráter ético destas pressuposições argumentativas, as quais estabelecem condições para a busca racional e cooperativa de um consenso entre os participantes. No que estas regras são reconhecidas como “pressuposições inevitáveis” do discurso dirigido ao consenso, percebe-se, desde já, que o princípio de universalização ‘U’ está implicado, isto é, ao se entrar nestes discursos, estar-se-ia concordando com certas condições procedimentais “que equivalem a um reconhecimento implícito de ‘U’” (HABERMAS, 1989, p. 116). Em outras palavras, no interior de argumentações com vistas ao consenso entre os participantes acerca de normas controversas, ao se pressupor, intuitivamente, as regras mencionadas de (3.1) a (3.3), está-se imediatamente reconhecendo que este consenso deverá ser encontrado se o princípio de universalização for satisfeito, qual seja: “se as consequências 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” (HABERMAS, 1989, p. 116, grifos do autor). Note-se, este princípio moral não parece indicar qualquer conteúdo ético, mas, enquanto norma formal *obrigatória* para o consenso, implícita em certas regras argumentativas incontornáveis pois logicamente pressupostas, trata tão somente de uma regra para a argumentação, isto é, “Ele se limita a dizer quando uma norma é capaz de obter consenso; ele afirma, com isso, quais são as condições para tal consenso” (PINZANI, 2009, p. 130). Neste sentido, distingue-se “de quaisquer princípios ou normas básicas contedísticas, que só podem



constituir o *objeto* de argumentações morais” (Habermas, 1989, p. 116). Com isso, é compreendido qual deve ser o princípio da ética do discurso ‘D’ fundamentado em ‘U’: “só podem reclamar validade as normas que encontrem (ou possam encontrar) o assentimento de todos os concernidos enquanto participantes de um Discurso prático” (HABERMAS, 1989, p. 116). O princípio ‘D’ seria “a asserção-alvo que o filósofo tenta fundamentar em sua qualidade de teórico moral” (HABERMAS, 1989, p. 117).

Com isto, parece ficar demonstrado o caminho do programa de fundamentação do princípio moral que Habermas teria traçado em suas *Notas programáticas*. O problema fundamental que nos é lançado no início do texto, a saber, acerca do debate entre éticas cognitivista e não cognitivistas e as objeções céticas, parece encontrar, com a ética do Discurso, uma resposta segura a favor dos primeiros. A trabalhosa defesa e demonstração da possibilidade de se obter princípios normativos cuja implicação pudesse adquirir um caráter não somente de abrangência, mas, inclusive, de universalidade, de maneira a poder-se – razoavelmente – exigir de outros uma obediência, parece encontrar um reconhecimento nesta abordagem habermasiana ao fundamentar-se a racionalidade moral na própria lógica da prática discursiva. Com isto, sua ética do Discurso procura afastar-se tanto do ponto de vista do procedimento monológico do Imperativo Categórico kantiano, como da “condição originária”, também monológica, de Rawls, que “operacionaliza de tal maneira o ponto de vista da imparcialidade que cada indivíduo possa empreender por si só a tentativa de justificar normas básicas” (HABERMAS, 1989, p. 87-20). Pelo contrário, na ética do discurso, o procedimento para aquisição de conteúdo pela norma não se dá senão no próprio âmbito público do discurso e como resultado deste, no interior do qual o princípio moral adquire a sua efetividade como regra para o processo de elaboração normativa e não mais, como em Kant, uma aplicabilidade limitada ao exame individual do sujeito¹³.

Seria esta a “via que talvez se possa designar agora como a mais auspiciosa”, isto é, a de uma fundamentação pragmático-transcendental da regra de argumentação moral, capaz de sustentar uma rigorosidade para o princípio moral fundamental. Por esta via de demonstração ficaria evidente que todo aquele que entra em processos argumentativos questionando sobre o fundamento de princípios morais, deve poder convencer-se “de que ele já se colocou com a

¹³ “Nessa perspectiva, também o Imperativo Categórico precisa de reformulação no sentido proposto: “Ao invés de prescrever a todos os demais uma máxima que eu quero que seja uma lei universal, tenho que apresentar minha máxima a todos os demais para o exame discursivo de sua pretensão de universalidade. O peso desloca-se daquilo que cada (indivíduo) pode querer sem contradição como lei universal para aquilo que todos querem de comum acordo reconhecer como norma universal.” De fato, a formulação indicada do princípio de universalização visa a realização cooperativa da argumentação de que se trata em cada caso.” (HABERMAS, 1989, p. 88 *apud* MC CARTHY, 1980, p. 371).



intenção de sua pergunta, corretamente entendida, no terreno mesmo desse princípio.” (HABERMAS, 1989, p. 117 *apud* KAMBARTEL, 1974, p. 11), qual seja, do princípio de universalização. Com a fundamentação deste princípio, visto que recorre a *pressupostos inevitáveis* do discusso, ficaria demonstrada um universalismo necessário a qualquer ética que pretenda não expressar apenas “as intuições de dada cultura ou de dada época, mas tem também uma validade geral. Apenas uma fundamentação do princípio moral que não implique desde logo a referência a um fato da razão poderá enfraquecer a suspeição de um sofisma etnocêntrico” (HABERMAS, 1991, p. 16).

Na tentativa de justificação de pretensões de validez normativas frente as objeções céticas e não-cognitivistas, Habermas procedeu, com o apoio do argumento de Apel, mediante a fundamentação de uma ética que, em seu *formalismo* – “Ela não indica orientações contedísticas, mas um processo: o Discurso prático” (HABERMAS, 1989, p. 126) – não cai nos problemas apresentados pelo procedimentalismo kantiano, uma vez que se verifica como um processo “para o exame da validade de normas propostas e consideradas hipoteticamente” (HABERMAS, 1989, p. 126) sempre no interior de procedimentos argumentativos: “Os Discursos práticos têm que fazer com que seus conteúdos lhes sejam dados. [...] Todavia, esses conteúdos serão processados no Discurso de tal sorte que os pontos de vista axiológicos particulares acabam por ser deixados de lado, na medida em que não são passíveis de consenso” (HABERMAS, 1989, p. 126).

115

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

É perceptível que “a tentativa de reformular a teoria kantiana da moral, tendo em vista a questão da fundamentação de normas através de meios da teoria da comunicação” (HABERMAS, 1991, p. 13), levado a cabo por Habermas, trouxe uma reformulação do princípio moral, isto é, da regra prática fundamental mesma para o encontro do ponto de vista universal nas questões prática, agora capaz de superar as críticas hegelianas ao formalismo kantiano.

Não obstante, para além disso, a formulação de uma ética do discurso trouxe uma bastante nova fundamentação da moralidade que, capaz de dar consistência para as pretensões de validez das asserções normativas, fê-lo sem necessitar de muitos dos pressupostos da filosofia kantiana.



Assim, primeiramente, antes de entrar na conclusão principal, importa dizer que as investigações éticas kantianas, na compreensão da inviabilidade de se encontrar nos princípios práticos subjetivos de sujeitos sensíveis uma lei prática para a vontade, necessitou buscar a fundamentação deste princípio universal e incondicionado em um âmbito outro que não o da sensibilidade. Isto é, Kant considerou que “Se for tal princípio determinante [a matéria ou objeto da vontade], então a regra da vontade estaria sujeita a uma condição empírica (à relação da representação determinante com o sentimento de prazer e desprazer), por conseguinte, não seria uma lei prática” (*KpV*, AA 05: 48. 16-19).¹⁴ Com efeito, dever-se-ia abrir para a vontade do sujeito a possibilidade de ser determinada por uma legislação outra que não aquela encontrada no objeto do desejo, a partir do qual se tem “uma dependência quanto à lei natural, de seguir um impulso ou inclinação qualquer” (*KpV*, AA 05: 59. 36-38). Esta outra legislação – moral – não seria encontrada senão no âmbito de uma outra legalidade, visto que proporciona “um facto absolutamente inexplicável a partir de todos os dados do mundo sensível e do âmbito global do uso teórico da razão, facto esse que anuncia um puro mundo inteligível” (*KpV*, AA 05: 74. 2-5): “a natureza suprassensível dos mesmos seres é a sua existência segundo leis que são independentes de toda condição empírica, por conseguinte, pertencem à *autonomia* da razão pura” (*KpV*, AA 05: 74. 15-18).

116

Em contrapartida, a via de fundamentação habermasiana não necessita e, inclusive, não incorpora esta tese, ontológica em certo sentido, kantiana¹⁵. Ao abdicar da “diferenciação

¹⁴ Sobre as éticas consequencialistas-utilitaristas, “É, pois, estranho que, sendo universal o desejo da felicidade e, por conseguinte, também a máxima pela qual cada um o põe como fundamento de determinação da sua vontade, tenha podido ocorrer ao espírito de homens sensatos o propor este princípio como uma *lei prática* universal. Com efeito, visto que habitualmente uma lei natural universal tudo faz concordar, aqui, se se quisesse atribuir à máxima a generalidade de uma lei, seguir-se-ia justamente o oposto extremo da consonância, o pior dos conflitos e a total aniquilação da própria máxima e do seu propósito. A vontade de todos não tem, pois, então um só e mesmo objeto, mas cada qual tem o seu (o próprio bem-estar particular) que pode certamente, e de modo casual, compatibilizar-se com as intenções dos outros, que também eles reportam a si mesmo; mas não é suficiente para ser lei, porque as exceções que, ocasionalmente, se está autorizado a fazer são infinitas e não podem ser abrangidas de um modo determinado numa regra universal. [...] Os fundamentos de determinação empíricos não servem para nenhuma legislação exterior universal, e também não têm qualquer valor para uma legislação interior; pois, na base da inclinação, um porá o seu sujeito e outro indivíduo porá igualmente um sujeito diferente e, em cada sujeito, ora é uma inclinação, ora é outra que predomina pela influência. Descobrir uma lei que as governe a todas, com a condição de as estabelecer numa consonância omnilateral, é absolutamente impossível.” (*KpV*, AA 05: 50-51. Grifos do autor). Sorensen (2002, p. 111) resume de forma interessante os motivos da falta de “estima moral” das inclinações na ética kantiana: i) inclinações não podem ser um *critério moral* confiável, pois se pode sempre estar inclinado para o que não é correto; ii) tampouco poderiam ser *motivações confiáveis*, pois não possuem uma consistência efetiva em sua ocorrência; iii) não são *produtos de uma vontade espontânea*, mas do lado passivo e “determinístico” do sujeito. Todos estes aspectos entram em desacordo com o projeto kantiano de fundamentação de juízos morais justificadamente universalistas e apodíticos.

¹⁵ Habermas comenta que “a ética do discurso abandona a teoria-dos-dois-mundos; abdica da diferenciação categorial entre o mundo *Inteligível*, a que pertencem o dever e a vontade livre, e o



categorial entre o mundo *Inteligível*, a que pertencem o dever e a vontade livre, e o mundo do *Fenomenal*” (HABERMAS, 1991, p. 23), Habermas terá de buscar esta necessidade “transcendental”, como vimos, mediante a identificação de pressupostos inevitáveis da própria prática argumentativa na qual se entra para se discutir os fundamentos da moralidade; isto é, novamente a ideia de que, ao perguntar-se “pela fundamentação de um princípio racional formulado argumentativamente, [...] já se colocou com a intenção de sua pergunta, corretamente entendida, no terreno mesmo desse princípio” (HABERMAS, 1989, p. 117 *apud* KAMBARTEL, 1974, p. 11). Assim, “Só esses pressupostos *públicos* são comparáveis às condições transcendentais, para as quais Kant direciona sua análise; é só para elas que vale a inevitabilidade dos pressupostos de Discursos não-substituíveis, e, neste sentido, universais” (HABERMAS, 1989, p. 107).

117 Acerca do problema central deste trabalho, conclui-se que o princípio de universalização ‘U’ da ética discursiva, em seu procedimento de aplicação como regra argumentativa, escapa às mencionadas objeções hegelianas direcionadas ao imperativo categórico kantiano, ainda que seja, como este último, um princípio formal. O princípio moral de universalização ‘U’, tal como prescrito – de que as normas serão válidas na medida em que “as consequências 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” (HABERMAS, 1989, p. 116) – claramente resgata o momento de justificação de normas morais para o âmbito do discurso, isto é, para o espaço da argumentação e da intersubjetividade, no sentido de que o assentimento generalizado é levado em consideração. A monologia do imperativo categórico, na perspectiva habermasiana, encontra-se, justamente, na sua aplicabilidade mediante uma reflexão individual do sujeito pela verificação de uma coerência interna à sua vontade, isto é,

Supõe tacitamente que na formação do juízo moral cada um se basta com sua própria fantasia para se colocar no lugar do outro. Mas, quando os interessados já não podem confiar na pré-compreensão transcendental sobre condições de vida e constelações de interesses homogêneas, o ponto de vista moral só pode realizar-se em condições comunicativas que assegurem que todos examinem a aceitabilidade das normas elevadas a prática universal também desde a

mundo do *Fenomenal*, que compreende, entre outras coisas, as inclinações, os motivos meramente subjetivos e também as instituições do Estado e da sociedade. A necessidade como que transcendental, sob a qual os sujeitos direccionados para a comunicação se orientam por pretensões de validade, só se torna perceptível no *imperativo* de falar e de agir sob pressupostos idealistas. O hiato entre o *Inteligível* e o *Empírico* é atenuado por uma tensão que se torna, ela própria, perceptível na força factual das assunções contrafactuais *no interior da prática comunicativa do dia-a-dia.*” (HABERMAS, 1991, p. 23, grifos do autor).



perspectiva de suas próprias compreensões do eu e do mundo. Com ele, o imperativo categórico experimenta uma interpretação teórico discursiva (HABERMAS, 1999, p. 64, tradução nossa)¹⁶

118 A ética do discurso parece conseguir lidar com estes problemas de conflito. Estes, ao que parece, são inevitáveis de surgir no âmbito prático, quando do encontro de diferentes modos de vida e de compreensão do mundo. Especialmente em sociedades plurais como a moderna, problemas de ordem prática devem surgir com notável intensidade e frequência. Novamente, sem cair no que Habermas considerou um equívoco de Hegel, a saber, de pensar que poder-se-ia acabar por afirmar pontos de vista totalitários a partir de éticas universalistas como o deontologismo kantiano, não obstante, pode-se reconhecer que procedimentos monológicos de reflexão moral devem levar à facilidade da criação de conflitos morais. Em contraste, isto não parece ser o caso para o princípio de universalização da ética do discurso. Aqui, o encontro com o ponto de vista imparcial, universal e apodítico se daria mediante o conhecimento do consenso entre as vontades de todos os envolvidos em procedimentos discursivos sobre normas, de acordo com uma regra cuja intuição está desde já implícita no próprio discurso. Somente pela mobilização de um princípio de universalização como este, enquanto regra de argumentação no interior de um discurso, poder-se-ia satisfazer a “função coordenadora das ações que as pretensões de validade normativas desempenham na prática comunicativa quotidiana” (HABERMAS, 1989, p. 87); isto é, no próprio agir comunicativo, pelo ingresso em argumentações morais, os envolvidos deverão poder encontrar uma possibilidade de superação de conflitos de ação ou de “restaurar um consenso perturbado” (HABERMAS, 1989, p. 87).

Finalmente, esta desobstrução do consenso, ou sua reparação, passa pela necessidade de que haja, entre os participantes do discurso, um reconhecimento intersubjetivo de certas pretensões de validade, seja “para uma pretensão de validade inicialmente controversa e em seguida desproblematizada ou, então, para uma pretensão de validade que veio substituir a primeira. Essa espécie de acordo dá expressão a uma *vontade comum*.” (HABERMAS, 1989, p. 88, grifos do autor.). Este acordo não é satisfeito, evidentemente, pela reflexão, reconhecimento e assentimento concebidos individualmente ¹⁷ mas por um processo

¹⁶ No original: “Supone tácitamente que en la formación del juicio moral cada uno se basta con su propia fantasía para ponerse en el lugar del otro. Pero cuando los interesados ya no pueden confiar en la precomprensión trascendental sobre condiciones de vida y constelaciones de intereses homogéneas, el punto de vista moral sólo se puede realizar en condiciones comunicativas que aseguren que todos examinan la aceptabilidad de las normas elevadas a práctica universal también desde la perspectiva de sus propias comprensiones del yo y del mundo. Con ello el imperativo categórico experimenta una interpretación teórico discursiva.” (HABERMAS, 1999, p. 64, tradução nossa).

¹⁷ Sobre o procedimento kantiano, Habermas comenta, em *La inclusión del otro: estudios de teoría política*: “A redução individualista do conceito de autonomia, conceito que se havia estabelecido intersubjetivamente, pode ver-se bem no fato de que Kant não pôde distinguir suficientemente as abordagens éticas das pragmáticas. Quem toma seriamente as questões de autocompreensão ética



cooperativo de argumentação com vistas ao entendimento recíproco: “só então os participantes podem saber que eles chegaram a uma convicção comum.” (HABERMAS, 1989, p. 88).

colide com aquela obstinação cultural, que requer interpretação, das compreensões do eu e do mundo historicamente variáveis dos indivíduos e dos grupos. Kant, que foi um filho do século XVIII e pensava a-historicamente, negligencia este estrato de tradições nas quais se formam as identidades.” (HABERMAS, 1999, p. 64, tradução nossa).



REFERÊNCIAS

- DE ZAN, Julio. ¿Queda algo de la herencia kantiana em la ética discursiva de Habermas?. *O pensamento vivo de Habermas: uma visão interdisciplinar*. PINZANI, A.; LIMA, C. M.; DUTRA, D. V. (orgs.). Florianópolis, SC: NEFIPO, 2009.
- HABERMAS. As objeções de Hegel a Kant também se aplicam à ética do discurso?, *In: Comentários à ética do discurso*. Tradução de G. L. Encarnação. Lisboa: Instituto Piaget, 1991.
- HABERMAS. *La inclusión del outro: estudios de teoría política*. Tradução: e Juan Carlos Velasco Arroyo; Gerard Vilar Roca. Barcelona: Paidós, 1999.
- HABERMAS. Notas programáticas para a fundamentação de uma ética do discurso, in: *Consciência moral e agir comunicativo*. Tradução de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- HEGEL. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio*. Trad. Paulo Meneses, Agemir Bavaresco, Alfredo de Oliveira Moraes, Danilo Vaz-Curado R. M. Costa, Greice Ane Barbieri e Paulo Roberto Konzen. São Paulo: Loyola; São Leopoldo: Unisinos, 2010.
- KANT. *A Metafísica dos Costumes*. Tradução: José Lamego. 3ª edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2017.
- KANT. *Crítica da Razão Prática*. Tradução: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1989.
- KANT. *Crítica da Razão Pura*. Tradução: Fernando Costa Mattos. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015.
- 120 KANT. *Crítica da faculdade de Julgar*. Tradução: Fernando Costa Mattos. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2016.
- KANT. *Duas Introduções à Crítica do Juízo*. Tradução: Rubens Rodrigues Torres Filho, Carlos A. Marques Novaes, Herbert Bornebusch, Márcio Suzuki, Marcos S. Nobre, Moacyr A. Novaes Filho, Ricardo R. Terra, Ruth P. Duarte Lanna. Organização: Ricardo R. Terra. São Paulo, SP: Iluminuras, 1995.
- KANT. Fundamentação da Metafísica dos Costumes, in: *Os Pensadores: Kant*. Tradução Tania Maria Bernkopf, Paulo Quintela, Rubens Rodrigues Torres Filho. 2ª edição. São Paulo: Abril S. A. Cultural, 1984.
- KANT. *O Conflito das Faculdades*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2021.
- KLEIN, J. T. As críticas de Hegel à teoria moral de Kant: um debate a partir do §135 de Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito. *Dissertatio*, vol. 34, p. 367-396, 2011. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/dissertatio/article/view/8708>. Acesso em: 02 ago. 2022
- LOPARIC, Zeljko. O fato da razão: uma Interpretação Semântica. *Analytica*. v. 4 n. 1, 1999. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/analytica/article/view/438>. Acesso em: 02 ago. 2022.
- PACHUKANIS, E. B. *Teoria Geral do Direito e Marxismo*. Tradução: Silvio Donizete Chagas. São Paulo, SP: Editora Acadêmica, 1988.
- PINZANI, Alessandro. *Habermas*. Porto Alegre, RS: Artmed, 2009.
- SORENSEN, Kelly. Kant's Taxonomy of the Emotions. *Kantian Review*, vol. 6, p. 109-128, 2002. DOI: <https://doi.org/10.1017/S136941540000162X>.

