

O ACESSO COMUNICATIVO AO PONTO DE VISTA MORAL

Delamar José Volpato Dutra
UFSC

Resumo: o presente estudo trata do correto entendimento das proposições morais frente às posições do ceticismo moral atual. Ante essas colocações que enfraquecem o sentido próprio da validade das proposições morais, tais como a de Mackie, Williams e mesmo a de Tugendhat, a *ética discursiva* busca demonstrar como podemos introduzir, justificadamente, a determinação do caráter estrito da moralidade e do sentido da validade das proposições morais, ou seja, o *ponto de vista moral*. O caráter necessário do sentido da validade das proposições morais será estabelecido a partir do conceito de pretensões de validade, inerente a todo ato de fala.

Palavras-chave: Validade, Moral, Comunicação, Habermas, Kant.

Abstract: The present article deals with the right understanding of moral judgments taking in account some recent moral skeptical views. So, against Mackie, Williams and even Tugendhat, whose arguments weaken the validity of moral judgements, the discourse ethic aims to demonstrate how we can justifiably (successfully) introduce the specific nature of morality and to argue for the validity of moral judgments, that is, the *moral point of view*. The necessary sense of moral propositions is established by the concept of 'claims to validity' inherent to every speech act.

Key words: Validity, Moral, Communication, Habermas, Kant.

1. Introdução

Tugendhat, nas suas *Lições sobre ética*, estabelece a necessidade de se determinar, de início, em qualquer teoria moral, o que caracteriza precisamente *uma moral*¹, ou, em outras palavras, qual é a natureza do *ponto de vista moral*. Esse passo analítico nos dá, primordialmente, acesso a algumas determinações fundamentais, quais sejam: 1) uma noção do que pretensamente é operacional da moralidade ao nível do senso comum; 2) uma tese sobre a natureza das proposições morais; 3) o sentido da validade das proposições morais.

Esse primeiro passo poderia ser considerado, também, quiçá, uma perspectiva metaética de tratamento da questão. Porém, devido aos problemas que esse termo envolve², partiremos da colocação de que as éticas normativas, em geral, contêm, também, teses que podem ser consideradas metaéticas³, isso porque, de um certo modo, essas teses são distintas das próprias estratégias morais particulares construídas

Usaremos as seguintes abreviaturas:

TkH1/2	HABERMAS, J. <i>Theorie des kommunikativen Handelns</i> . Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981. (2 v.).
TrTkH1/2	HABERMAS, J. <i>Teoría de la acción comunicativa</i> . Madrid: Taurus, 1987. (2 v.).
GMS	KANT, I. <i>Grundlegung zur Metaphysik der Sitten</i> . 3. ed., Leipzig: Dürr'schen Buchhandlung, 1906.
TrGMS	KANT, I. <i>Fundamentação da metafísica dos costumes</i> . Lisboa: Ed. 70, 1988.
VE	HABERMAS, J. <i>Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns</i> . Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.
TrVE	HABERMAS, J. <i>Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos</i> . Madrid: Cátedra, 1989.
ED	HABERMAS, J. <i>Erläuterungen zur Diskursethik</i> . Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.
TrED	HABERMAS, J. <i>De l'Éthique de la Discussion</i> . Paris: Cerf, 1992.

Na GMS a paginação refere-se à edição da Academia. TkH1, TrTkH1 referem-se ao volume I e TkH2, TrTkH2 ao volume II.

¹ Cfr. ERNST TUGENDHAT, *Lições sobre ética*. Segunda lição, Petrópolis: Vozes, 1996.

² Ver a esse respeito o artigo de A. GEWIRTH, *Meta-Ethics and Normative Ethics*, *Mind*, Edinburch, v. 69, n. 274 (April 1960): 187-205. A dificuldade de uma tal distinção pode ser confirmada, também, por essa citação: "Aristotle's *Nicomachean Ethics*, Kant's *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, or John Stuart Mill's *Utilitarianism*. Is their contents meta-ethics or normative ethics? (...) the difficulties in classification here show the artificiality of the distinction" (GEORG H. VON WRIGHT, *The Varieties of Goodness*, Bristol: Thoemmes, 1993, 3-4).

³ Cfr. A. GEWIRTH, *Meta-Ethics and normative Ethics*. *Mind*. Edinburch: v. 69, n. 274 (April 1960): 204.

por esses autores, pois podem aplicar-se a outras teorias morais. Ou seja, normalmente, essas colocações tratam ou do que poderia ser caracterizado como uma moral em geral, ou uma moral enquanto tal, seja de aspectos metodológicos a respeito do próprio tratamento das questões morais, seja da própria natureza da ética enquanto atividade filosófica.

2. A posição de Kant e Hume

A formulação do problema, em Kant e Hume, é particularmente interessante. Kant parte da afirmação de que a ética tem uma parte empírica que se poderia chamar antropologia prática e uma parte racional que ele chama de Moral propriamente dita⁴. Nesse último domínio, o sentido da pretensão de validade das proposições morais é dada pela idéia comum do dever. É dessa colocação que decorre a necessidade de elaborar uma filosofia que dê conta da justificação dessa validade. Afirma Kant: “que tenha que haver uma tal filosofia, ressalta com evidência da idéia comum do dever e das leis morais. Toda a gente tem que confessar que uma lei que tenha de valer moralmente, isto é, como fundamento de uma obrigação, tem de ter em si uma necessidade absoluta”⁵.

Segundo Kant, essa pesquisa tem dois interesses básicos: o primeiro é de ordem especulativa, onde trata-se de saber de quanto é capaz a razão. Isso porque, para Kant, “a razão consiste precisamente no fato de podermos prestar contas de todos os nossos conceitos, opiniões e asserções, quer a partir de fundamentos objetivos quer, quando são simples ilusão, a partir de fundamentos subjetivos”⁶. Trata-se da razão chegar ao limite, ou seja, às “regras fundamentais de sua própria instituição e cuja autoridade ninguém pode pôr em dúvida”⁷; o segundo, de ordem prática, para fornecer um fio condutor e a norma suprema do exato julgamento⁸ moral.

De fato, Kant introduz duas considerações metodológicas importantes: a primeira é que partirá do conhecimento moral da razão humana vulgar⁹; a segunda é com relação à forma de dar conta do fundamento

⁴ Cfr. GMS 388 [cfr. TrGMS BA V].

⁵ TrGMS BA VIII [GMS 389].

⁶ I. KANT, *Crítica da razão pura*, São Paulo: Abril Cultural, 1980, B 642.

⁷ *Ibidem*, B 779.

⁸ Cfr. GMS 389-90 [cfr. TrGMS BA IX-X].

⁹ Para evitar mal-entendidos, aqui, é conveniente salientar que Kant pensa encontrar já operante nesse conhecimento o princípio da moralidade, o qual está diante dos olhos de um tal conhecimento, constituindo-se no padrão de seus juízos (cfr. GMS 403). Isso é tão verdade que já o senso comum julga segundo os ditames da universalidade, de tal forma que o filósofo não pode ter outro princípio que o homem vulgar (cfr. GMS 404).

absoluto da necessidade das proposições morais. Assim, para Kant, que a moral seja caracterizada por essa necessidade absoluta é algo que se mostra já no conhecimento da razão humana vulgar¹⁰. É evidente que a necessidade dos juízos morais não é derivada do fato de o senso comum vislumbrar isso, mas da idéia da própria razão. Porém, o importante, aqui, é como é introduzida essa pretensão de uma necessidade absoluta do dever, como característica central do caráter da moralidade. O próprio Kant pareceu duvidar do que ele pretendeu ter visto como uma análise do senso comum. Tal dúvida é posta no fim da *1a. Seção*, quando Kant introduz o problema de uma dialética natural que consiste, no fundo, na introdução do desejo e da inclinação como fontes alternativas da moralidade¹¹, consideração que se poderia igualmente encontrar no senso comum com muita facilidade, a saber, que o critério do bem é o bem-estar, a sensibilidade, o prazer, a felicidade. Pode-se dizer que a análise do senso comum moral, para Kant, é, no mínimo, uma mistura dessas duas determinações: a moral e a antropológica. Daí mesmo a necessidade prática de uma Filosofia Moral para servir de fio condutor a essa dialética do senso comum.

A forma como Kant justificará a necessidade moral, por ele caracterizada de absoluta, será exatamente pela eliminação de todo empírico nessa determinação, ou seja, as inclinações e desejos e o próprio senso comum. Assim, é claro que, ao fim, a necessidade brotará das determinações da própria razão sobre os costumes. Nossa questão, porém, é como evidenciar essa pretensão de uma necessidade absoluta das proposições morais, para além de uma problemática analítica do senso comum. Kant pensou fazer isso apelando ao senso comum, apesar de sua dialética natural, ou seja, apesar de sua mistura das determinações da lei moral com os fatores empíricos da sensibilidade, ligados à noção de felicidade. É evidente, por essa razão, que esse é só um primeiro passo da ética kantiana que, por isso mesmo, deverá ser completado pelo processo de dedução, de prova.

Hume, por sua vez, compartilha da mesma visão de Kant com relação ao senso comum. Segundo ele, os princípios de julgamento moral são operantes já no senso comum: “mas de qualquer maneira que seja o caso com a filosofia, na vida comum, esses princípios são, contudo, implicitamente mantidos”¹². Para Hume, ainda, é evidente que o sentimento moral implica universalidade e necessidade.

“A noção de moral implica em algum sentimento comum a toda espécie, o qual recomenda o mesmo objeto à aprovação geral, e faz todo homem, ou a maior parte deles, concordar com a mesma opinião ou

¹⁰ Cfr. GMS 403-4 [cfr. TrGMS BA 20-1].

¹¹ Cfr. GMS 405 [Cfr. TrGMS BA 23].

¹² D. HUME, *Enquires Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, Oxford: Claredon Press, 31994, 218.

*decisão concernente à moral. Ela também implica em algum sentimento, tão universal e compreensivo que se estende a toda espécie e torna as ações e condutas, mesmo nas pessoas mais remotas, um objeto de aplauso ou censura, de acordo como eles concordam ou discordam com aquela regra de direito que é estabelecida”*¹³.

Pode-se afirmar que a moralidade não é mera derivação da vontade *tout court* e dos costumes tão simplesmente, mas é uma regra natural que independe do querer: “mas, mesmo assim, deverá reconhecer que os *sentimentos* experimentados de censura e louvor que têm objetos que estão além do domínio da vontade ou da escolha (...)”¹⁴.

Mesmo que a moral seja definida pelo inverso do que Kant a definia, ou seja, pelo sentimento, pela paixão, mesmo assim tais sentimentos ou paixões, possuem a marca da necessidade, pelo menos, como veremos, a necessidade que é possível conceber a partir do conceito de natureza em Hume e a partir de sua solução cética ao problema do conhecimento. Em todo caso, a noção de moral implica, na sua análise formal e concreta, a necessidade, uma pretensão de validade absoluta¹⁵. Nesse sentido, o empirismo de Hume parece pôr, corretamente, o sentido dos enunciados normativos, ou seja, a sua validade, mas, como veremos, pode-se perguntar, de forma pertinente, se ele pode dar conta da possibilidade de fundamentação desses enunciados¹⁶.

3. O ceticismo moral atual de Mackie e Williams

Essa característica, formal, mas também pretensamente empírica ao nível do senso comum, não parece mais de todo evidente, atualmente, pelo menos para uma boa parte da teoria moral contemporânea. A posição de Mackie, por exemplo, parece ser paradigmática com relação a essa questão. De fato, há duas teses básicas, com relação a esse particular, que inviabilizam as análises de Hume e Kant. Se Kant e Hume partiam do senso comum para evidenciar a objetividade dos juízos ou sentimentos morais, Mackie nega a objetividade dos juízos morais como um erro de análise e, por consequência, identifica um erro de ótica no senso comum, uma ilusão: “a negação de valores objetivos teria que ser posta primeiramente e não como o resultado de

¹³ *Ibidem*, 221.

¹⁴ *Ibidem*, 268.

¹⁵ “Hume passou do ceticismo metafísico, embora mitigado, do livro I, para as posições morais não céticas do livro III” (A MACINTYRE, *Justiça de quem? Qual racionalidade?* São Paulo: Loyola, 1991, 315).

¹⁶ A propósito dessa distinção ver: VE 529-30 [TrVE p. 444].

um tratamento analítico, mas como uma ‘teoria errada’, uma teoria que, apesar de muitas pessoas, ao fazerem julgamentos morais, implicitamente pretenderem, entre outras coisas, colocar como alguma coisa objetivamente prescritiva, essas pretensões são falsas”¹⁷. Segundo ele, não há valores objetivos¹⁸. Na verdade, essa pretensão do senso comum é uma projeção de atitudes morais, as quais são socialmente necessárias para regular as relações entre as pessoas¹⁹; a objetividade moral é, então, uma invenção socialmente necessária: “nossos julgamentos morais básicos e centrais representam demandas sociais, onde a origem da demanda é indeterminada e difusa”²⁰. Ora, para haver alguma coisa como valores objetivos, eles teriam que ser verdadeiros ou falsos e, para serem tais, deveríamos poder caracterizá-los, ontologicamente, como entidades, qualidades ou relações (ao modo de Platão ou Moore). Assim, o ceticismo de Mackie, ou seu subjetivismo, pode ser caracterizado como: a) uma doutrina negativa: ela diz o que não é (não são objetivos), o que não são as proposições morais e o que não existe (não são entidades, qualidades ou relações); 2) uma doutrina ontológica: não é uma doutrina de análise do significado dos termos morais²¹. Sua pretensão é que, ao dizer o que é uma moral, ele estaria dando todo o significado possível de bem. Além do mais, ele confunde a ordem do dever com a ordem do ser.

Williams, dentro dessa mesma perspectiva, concede, aos julgamentos morais, “uma dimensão cognitiva, mas unicamente aquela da fraca força da busca reflexiva de garantias no seio de circunstâncias familiares nas quais cada um vive”²². De fato, Williams afirma que “num nível elevado de generalidade reflexiva não pode haver conhecimento ético”²³. Assim sendo, “nós devemos rejeitar o ponto de vista objetivista da vida ética como, dessa maneira, a busca de uma verdade ética”²⁴. Nesse sentido, existe uma radical diferença entre ética e ciência²⁵.

¹⁷ J. L. MACKIE, *Ethics. Inventing Right and Wrong*. London: Penguin, 1977, 35.

¹⁸ Com essa perspectiva concordará a ética discursiva, mas num sentido bem preciso, a saber, o de que não há um conjunto de normas com validade a priori, independente da argumentação concreta.

¹⁹ Cfr. J. L. MACKIE, *Ethics. Inventing Right and Wrong*, 42-43. Cfr. também: TIMO AIRAKSINEN, *Values in Machie’s Error Theory of Ethics*, *Inquiry*, Oslo, v. 26, n. 4 (Ec. 1983): 467-75.

²⁰ J. L. MACKIE, *Ethics. Inventing Right and Wrong*, 44.

²¹ Cfr. *Ibidem*, 17-18.

²² ED 120 [TrED p. 112].

²³ BERNARD WILLIAMS, *Ethics and the Limits of Philosophy*, London: Fontana, 1993, 148.

²⁴ *Ibidem*, 152. Ele acrescenta que podem existir verdades éticas somente num sentido oblíquo: “that they were the beliefs that would help us to find our way around in a social world which (...) was shown to be the best social world for human beings” (*Ibidem*, 155).

²⁵ Cfr. *Ibidem*, 155. Nesse sentido, Williams recupera a clássica distinção epistemológica entre ética e ciência da *Ética a Nicômaco*, a partir de uma concepção empirista redutora (*verkürzten*) da noção de ciência (cfr. ED p. 125). Podemos dizer, sob esse aspecto, que a investigação da noção de fim moral ou bem, para

É evidente que, se nós conseguirmos uma estratégia de justificação das proposições morais, esses passos analíticos anteriores seriam, então, subsumidos numa análise formal da moralidade. Mas, como numa perspectiva de fundamentação, tudo é dubitável, se deve partir de uma perspectiva metodológica que contemple a justificação de todos os passos que entrarem na análise, até porque, sob a perspectiva da ética discursiva e sua relação com o ceticismo enquanto esquema de fundamentação, é pressuposta a possibilidade de esse negar todos os passos da argumentação. Da mesma forma, para quem nega o princípio de não contradição, há que se demonstrar que ele não pode negá-lo. Além do mais, é difícil dizer se foi a negação de uma estratégia de fundamentação para dar conta da moralidade que determinou a negação de uma validade estritamente moral, ou a negação de uma validade estritamente moral que determinou a recusa das estratégias de fundamentação. Nesse sentido, MacIntyre e Mackie estão em lados opostos. Para Mackie, como a validade moral é uma ilusão, as estratégias de fundamentação são sem sentido. Ao passo que MacIntyre aceita a validade moral, mas desacredita da possibilidade de uma fundamentação, ao menos segundo os padrões da modernidade.

Sendo assim, qual seria, então, a atividade própria da filosofia no campo ético, a qual pudesse ser distinguida da antropologia ou sociologia? Segundo Mackie, o que mais está de acordo com uma metodologia filosófica consiste:

*“na tentativa de descrever sistematicamente nossa própria consciência moral ou alguma parte dela, tal como nosso ‘senso de justiça’, encontrar alguma série de princípios, os quais são razoavelmente aceitáveis para nós e com os quais, com suas conseqüências práticas e aplicações, nosso (mas realmente subjetivo) julgamento moral intuitivo detalhado poderia estar em ‘equilíbrio reflexivo’”*²⁶.

Um exemplo desse tipo de atividade nós o encontramos em Rawls e sua *Teoria da justiça*. Nessa perspectiva, o pluralismo e incomensurabilidade

Aristóteles, não comporta uma exatidão matemática. Ao contrário, trata-se de indicar a verdade em linhas gerais e por aproximação (cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, São Paulo: Abril Cultural, 1979, 1094b19-20), isto é, por analogia. Aliás, é conveniente ressaltar que esse caráter indefinido é próprio do objeto de estudo em questão (cfr. *Ibidem*, 1094b25-27), posto que *bem* aplica-se a várias categorias (como substância, relação, qualidade, quantidade); é exatamente por isso que não se deve “buscar a precisão por igual, mas, em cada classe de coisas, apenas a precisão que o assunto comportar e que for apropriada à investigação” (*Ibidem*, 1098a26-28). Isso porque a ética trata do contingente, do que pode ser assim ou não assim. Por isso, na ética, os primeiros princípios são variáveis (cfr. *Ibidem*, 1114a32-35). Com relação a esse ponto, Habermas não aceita nem a pretensão epistemológica atribuída à ciência por Aristóteles e nem a falibilidade natural atribuída à ética. Segundo ele, é todo saber que é falível, tanto o ético, quanto o científico (cfr. ED p. 121 e 125). Nesse particular, a limitação ou a falibilidade atinge, de uma forma ou outra, todo o edifício do conhecimento, seja ele teórico ou prático.

²⁶ J. L. MACKIE, *Ethics. Inventing Right and Wrong*, 105.

das várias noções de bem é tomado como um fato que Rawls chama de *fato do pluralismo*²⁷. Aliás, é o reconhecimento progressivo desse fato do pluralismo que leva Habermas, *a contre coeur*, a ter que desacreditar o senso comum como *locus* da moralidade, apesar de toda a sua análise do mundo vivido. Sendo assim, nas palavras de Rawls, “o papel da filosofia política na cultura pública das democracias é, portanto, de definir e de tornar explícitas essas noções e esses princípios que nós compartilhamos e que são, parece-me, já latentes no senso comum”²⁸.

É evidente que esse tipo de consideração é fatal, metodologicamente, para a perspectiva da ética discursiva, pois a atividade filosófica, agora, é apenas reconstrutiva, descritiva e ordenadora, ao contrário de fundacional. É evidente, também, que, se a pretensão de validade moral é uma ilusão, não há sentido algum em uma atividade de fundamentação. Daí a importância de determinar, precisamente, como podemos estabelecer essa questão.

4. A apropriação habermasiana da teoria dos atos de fala de Austin

O ponto é, então, como introduzir essa pretensão de validade, ou necessidade incondicionada que vinculamos aos nossos juízos morais. A perspectiva da teoria dos atos de fala, cuja raiz encontra-se em Austin e cuja formulação que nos interessa encontra-se em Apel e Habermas, pode nos fornecer um caminho de resolução dessa questão, de tal forma que resolverá dois problemas da mais extrema importância para a noção de uma ética como filosofia primeira, a saber, 1) que a pretensão de validade, inerente ao ato de fala regulativo, prescritivo,

²⁷ Cfr. J. RAWLS, *Justice et démocratie*, Paris: Seuil, 1993 250-251, 259.

²⁸ *Ibidem*, 77. Mas, aqui, em Rawls, já há, inclusive, o abandono da idéia de que possamos fazer isso com relação ao bem, devido à sua multiplicidade, à sua equivocidade; há um recuo para princípios de justiça (cfr. J. A. RAWLS, *Theory of Justice*, Oxford: Oxford University Press, 1973, 31 n e cfr. 43 n.). Kant, quando tratou dessa problemática, não foi com a intenção de abandonar a questão do bem, muito pelo contrário, foi para separar a noção de *Gute/Böse* da de *Wohl/Übel*. Os primeiros adviriam da razão e os segundos da sensibilidade (cfr. I. KANT, *Crítica da razão prática*, Lisboa: Ed. 70, 1989, A 105-109). Ao contrário de abandonar a noção de bem ao domínio do subjetivo, Kant o pretendeu estabelecer segundo a lei e pela lei (cfr. *Ibidem*, A 110). Segundo Rawls, “the priority of right is a central feature of Kant’s ethics” (J. A. RAWLS, *Theory of Justice*, 31n. e cfr. 43 n.). “The lexical priorities of justice represent the value of persons that Kant says is beyond all price” (*Ibidem*, 586). Em escritos posteriores, Rawls salienta que a sua referência a Kant, com relação a esse particular, não exprime uma identidade, mas somente uma analogia (cfr. IDEM, *Justice et démocratie*, 75, 206 n.).

é inegável, sob pena de autocontradição performativa. Esse ponto justifica a atividade filosófica em ética como acima definida, ou seja, como atividade fundacional, restando, é claro, verificar se ela é capaz de um tal resultado; 2) permite precisar, exatamente, o sentido da exigência dessa pretensão, com relação ao que nela exatamente é exigido. Assim, a teoria dos atos de fala pode nos fornecer um bom caminho para analisarmos o que caracteriza um proferimento moral, com a vantagem de que esse passo analítico pode ser construído com uma espécie de “capa protetora” contra a sua negação por parte do ceticismo.

Austin, nessa perspectiva, parte da constatação de que a filosofia, tradicionalmente, interessou-se pelas emissões que descrevem, que refletem fatos e que podem ser consideradas verdadeiras ou falsas²⁹. A essas emissões, Austin chamou de emissões constatativas³⁰. Essa posição sofreu transformações quando se começou a investigar enunciados que não pretendiam registrar fatos, mas, por exemplo, pretendiam coordenar ações, dar ordens, fazer promessas; chegou-se à conclusão, então, que a linguagem comportava usos diferentes. E aquela concepção que atribuía à linguagem apenas o uso legítimo de descrever estados de coisa, acabou sendo chamada de falácia descritiva³¹.

Austin, então, começou a preocupar-se com enunciados que não tinham referência, assim como tradicionalmente era encarado esse conceito, mas que, mesmo assim, não eram enunciados carentes de sentido, embora não fossem nem verdadeiros, nem falsos³². Esses enunciados, com os quais Austin se preocupou, eram construídos na primeira pessoa do presente do indicativo da voz ativa³³. Eram enunciados do tipo *eu prometo*. Com tais enunciados, diz Austin, nós “diríamos que está fazendo algo, ao invés de meramente dizendo algo”³⁴. Quando digo *Eu prometo*, não estou registrando ou descrevendo a realização de uma ação que se faz, mas, “ao dizer o que digo, realizo efetivamente esta ação”³⁵. Esse enunciado não descreve algo, realiza algo. A esses enunciados, Austin chamou-os de performativos³⁶. Eles não são verdadeiros ou falsos, mas podem ser felizes ou infelizes. A felici-

²⁹ Cfr. J.L. AUSTIN, *Ensayos filosóficos*, Madrid: Alianza, 1989, 217-218.

³⁰ Cfr. IDEM, *Quando dizer é fazer*, Porto Alegre: Artes Médicas, 1990, 23.

³¹ Cfr. *Ibidem*. Cfr., também, IDEM, *Ensayos filosóficos*, 218.

³² Podemos encontrar, já em Aristóteles, a afirmativa de que o discurso que se encontra numa prece, por ex., não é nem verdadeiro, nem falso (cfr. ARISTOTE. *Organon*: I. *Catégories*; II. *De l'Interprétation*, Paris: Vrin, 1936, 17a 2-4).

³³ Cfr. J. L. AUSTIN, *Quando dizer é fazer*, 24. Ver também IDEM, *Ensayos filosóficos*, 219.

³⁴ IDEM, *Ensayos filosóficos*, 219.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ “Este nome é derivado do verbo inglês *to perform*, verbo correlato do substantivo ‘ação’” (J. L. AUSTIN, *Quando dizer é fazer*, 25).

dade ou infelicidade desses atos depende do cumprimento ou não cumprimento de algumas regras³⁷.

Assim, quando um ato de fala tem sentido e referência definidos, ele é um ato locucionário³⁸. Por outro lado, quando ao dizer algo, realizo uma ação, tem-se um ato ilocucionário³⁹. Os atos locucionários têm significado, já os ilocucionários têm força (força ilocucionária). Por fim, o ato perlocucionário consiste em se obter certos efeitos sobre alguém pelo fato de se dizer alguma coisa⁴⁰. Austin afirma que, no caso dos proferimentos constataativos, temos que abstrair dos aspectos ilocucionário e perlocucionário e nos preocuparmos com o aspecto locucionário. Já nos proferimentos performativos, damos importância à força ilocucionária e não à locucionária. Austin conclui dizendo que um ato de fala autêntico comporta ambas as coisas de uma só vez⁴¹.

O ponto importante dessa teoria dos atos de fala para a pragmática de Habermas e para a ética discursiva é a constatação de que o ato de fala é uma ação. Daí o seu caráter pragmático. Em segundo lugar, é fundamental o conceito de força ilocucionária. Austin chegou a fazer uma classificação dos atos de fala em função de sua força ilocucionária: veriditivos, exercitativos, comissivos, comportamentais e expositivos⁴².

Habermas traduz o conceito de força ilocucionária por pretensões de validade⁴³. Esse é exatamente o conceito que nos interessa aqui, ou seja, o ato ilocucionário é constituído, ou melhor, é uma pretensão de validade e o sucesso (felicidade) de um tal ato depende do assentimento racionalmente motivado do outro. Todo ato de fala traz, embutido em si, quatro pretensões de validade, equivalentes a pretensões da própria razão. Habermas enumera quatro pretensões de validade: verdade, retitude, veracidade e inteligibilidade⁴⁴. Essas quatro preten-

³⁷ Austin enumera seis regras que devem ser cumpridas: "(A.1) deve existir um procedimento aceito, que apresente um determinado efeito convencional e que inclua o proferimento de certas palavras, por certas pessoas, em certas circunstâncias; e além disso que (A.2) as pessoas, e circunstâncias particulares, em cada caso, devem ser adequadas ao procedimento específico invocado. (B.1) O procedimento tem de ser executado por todos os participantes, de modo correto e (B.2) completo. (T.1) Nos casos em que (...) o procedimento visa (...) à instauração de uma conduta (...) então aquele que participa do procedimento, e o invoca deve ter de fato tais pensamentos e sentimentos, e os participantes devem ter a intenção de se conduzir de maneira adequada, e, além disso, (T.2) devem realmente conduzir-se dessa maneira subsequentemente" (J. L. AUSTIN, *Quando dizer é fazer*, 31).

³⁸ Cfr. *Ibidem*, 85.

³⁹ Cfr. *Ibidem*, 89.

⁴⁰ Cfr. *Ibidem*, 103.

⁴¹ Cfr. *Ibidem*, 119-120.

⁴² Cfr. *Ibidem*, 123.

⁴³ Cfr. Tkh2 p. 112 [cfr. TrTkh2 p. 106].

⁴⁴ A enumeração de Habermas não é completa. Faltaria acrescentar, por exemplo, a pretensão de validade estética e, também, outras pretensões de validade que são características de outros jogos de linguagem. O importante, aqui, é destacar que o

sões são condição de possibilidade da realização do ato de fala, ou melhor, da ação comunicativa. Elas constituem a possibilidade de consenso. Essas pretensões estão inscritas na própria estrutura da fala⁴⁵.

*“Se o ouvinte, com efeito, aceita a oferta que um ato de fala carrega, se produz entre (ao menos) dois sujeitos capazes de linguagem e ação, um acordo. Porém, esse não somente se baseia no reconhecimento intersubjetivo de uma única pretensão de validade, tematicamente sublinhada, senão que tal consenso se busca, simultaneamente, em três planos. Esses são fáceis de identificar, intuitivamente, se se considera que a razão pela qual, na ação comunicativa, um falante escolhe uma expressão lingüística inteligível (grifo nosso) é para entender-se com [re]titude] um ouvinte sobre algo [verdade] e, por sua vez, dar-se a entender a si mesmo [veracidade]”*⁴⁶.

Daí a classificação habermasiana dos atos de fala em constatativos, expressivos e regulativos. Habermas afirma que as pretensões de validade, compartilhadas intersubjetivamente, têm conotação transcendental de tipo débil⁴⁷; são condições gerais de possibilidade

conceito de *pretensão de validade* é um gênero que caracteriza o sentido de uma emissão performativa, mas não define, a priori, as espécies de pretensões que poderiam existir. Em todo caso, é difícil, sob o ponto de vista interpretativo, dizer se Habermas defende uma enumeração completa, com suas quatro pretensões ou não. Há que se destacar, também, que, na prática comunicativa, as pretensões não são idealmente isoláveis, tal como o fazemos em teoria. O que se pode dizer, com certeza, é que duas dessas quatro pretensões de validade são condição da compreensibilidade consensual de qualquer ato de fala, a saber, a pretensão de veracidade e a inteligibilidade. De fato, em 1981, na *Teoria da ação comunicativa*, Habermas pensava que o potencial de verdade das obras estéticas poderia ser reduzido a uma das quatro pretensões de validade constitutivas da ação comunicativa (cfr. J. HABERMAS, Questions et contre-questions, *Critique*, Paris: v. 44, n. 493/494 (juin/juil. 1988): 485). Wellmer, em 1983, partindo do fato de que nós podemos contestar as razões para avaliar uma obra de arte no discurso estético, concluiu ser essa uma indicação incontestável da existência de uma pretensão de validade inerente às obras de arte; a validade que nós atribuímos a uma obra de arte se refere ao seu poder de revelar, sob uma nova luz, uma realidade aparentemente familiar (cfr. A. WELLMER, Wahrheit, Schein, Versöhnung, in J. HABERMAS (ed), *Adorno-Konferenz*, Frankfurt am Main: Surkamp, 1983. 138s). Segundo Wellmer, as três pretensões de validade sugeridas por Habermas não incluem as proposições estéticas, as proposições matemáticas e as proposições filosóficas. Wellmer propõe dois conceitos diferenciais para dar conta desses problemas: o conceito de força ilocucionária e o conceito de dimensões de validade. Isso permitiria incluir outras pretensões de validade, além daquelas sugeridas por Habermas (cfr. A. WELLMER, Que es una teoria pragmática del significado? Variaciones sobre a proposición “Comprendemos un acto de habla, si sabemos lo que lo hace acceptable”, *Daimon*, Murcia, n. 1 (1989): 31-32). Por outro lado, há que se fazer justiça a Habermas, pelo menos sob um aspecto, e dizer que ele faz uma distinção entre *motivação racional* (*rationale Motivation*) por oposição à *necessidade lógica* (*logischer Notwendigkeit*) (cfr. VE p. 115); nessa última categoria poderiam ser introduzidos, com todo certeza, os juízos analíticos e as proposições matemáticas.

⁴⁵ Cfr. VE p. 205 e 436 [cfr. TrVE p. 176 e 366].

⁴⁶ TkH1 p. 413 [TrTkH1 p. 393].

⁴⁷ Cfr. TkH1 p. 416 [cfr. TrTkH1 p. 397].

que não temos como negar, intuitivamente. Aquele que realiza um ato de fala não tem outra alternativa senão admitir que reivindica validade para o que fala. Tem-se que admitir, portanto, necessariamente, “aqueles pressupostos aos quais ingenuamente sempre já nos abandonamos em qualquer discurso racional”⁴⁸. Isto é, trata-se de evidências que não podem ser questionadas sem autocontradição performativa, isto é, sem negar, ao mesmo tempo, a pretensão de validade reivindicada. Tais evidências são de um tipo especial segundo Apel: “elas não podem ser colocadas em questão pela crítica sem se *contradizer elas mesmas*, nem ser fundamentadas, *dedutivamente*, sem pressupor elas mesmas (...) Essas evidências últimas não podem ser contestadas sem *autocontradição*, nem ser fundamentadas sem *petitio principii*”⁴⁹. É assim “que se manifesta, sob uma forma suficientemente radical, a pretensão pragmático-transcendental das condições não criticáveis de possibilidade da crítica filosófica intersubjetiva válida e da autocrítica”⁵⁰. Em suma, em qualquer ato de fala estão incluídas essas quatro pretensões de validade, de tal forma que a ação de falar implica aceitá-las. Temos, assim, suficientemente estabelecida a pretensão de validade dos juízos morais.

5. A ética discursiva

Estabelecemos, aqui, um primeiro nível, a saber, aquele que pode refutar a posição que nega que nós vinculamos uma pretensão de validade absoluta às proposições morais. Isso prova, também, que essa pretensão é objetiva, no sentido de ser irrecusável, portanto, não é uma mera projeção de nossos sentimentos, ou uma ilusão de ótica. Isso porque, essas pretensões são condição de possibilidade da própria ação de falar, ou melhor, estão implícitas na própria estrutura da emissão. É verdade que, por enquanto, só existe uma pretensão. De fato, ainda não se provou que podemos justificar essa pretensão e como podemos fazê-lo.

Se o falar implica proposições normativas e se essas portam uma pretensão de validade, então, já estamos dentro da tradição filosófica que busca oferecer uma resposta a essa questão. Tal perspectiva implica responder a duas questões: qual o sentido dessa validade, ou seja, qual o critério⁵¹ de resolução da validade de normas morais e qual a

⁴⁸ J. HABERMAS, *Conhecimento e interesse*, Rio de Janeiro: Guanabara, 1987, 355.

⁴⁹ KARL-OTTO APEL, La question d'une fondation ultime de la raison, *Critique*, Paris, v. 37, n. 413 (oct. 1981): 919.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ É mister, aqui, destacar que *critério* deve ser entendido a partir da distinção entre uma ética de princípios e uma ética processual (ver, a esse respeito: JEAN-MARC FERRY, La responsabilité à l'égard du passé, *Hermès*, Paris, n. 10 (1992.): 125-137).

justificação desse critério. Esse é o ponto central que põe a ética discursiva como uma transformação da ética kantiana, isso porque a formulação kantiana da moralidade buscou, ela também, como vimos acima, dar conta dessa tarefa.

Faz-se necessário observar que essa perspectiva formal não é a que mais agrada a Habermas. De fato, ele gostaria de poder contar com um senso comum já esclarecido, com uma forma de vida mergulhada nessa determinação da forma de justificação moral. Nesse sentido, Habermas gostaria de ver o *ponto de vista moral* como um dos ganhos da modernidade, como um dos ganhos da racionalização ocidental. Uma tal perspectiva é mais do que plausível se se puder interpretar a *Teoria da ação comunicativa* como uma espécie de fenomenologia do espírito em termos sociológicos da ação comunicativa ou da racionalidade comunicativa, questão que diz respeito a todo o estudo habermasiano, na *Teoria da ação comunicativa*, do processo de racionalização da sociedade ocidental, manifestada, entre outras coisas, por exemplo, na verbalização⁵² do sacro. De fato, ele acredita que na modernidade, “torna-se verdadeira, na prática”, a lógica própria da ação comunicativa [e talvez isso] explique porque essas se nos hão tornadas acessíveis precisamente *a nós*”⁵³. Nesse sentido, a *ratio cognoscendi* da racionalidade comunicativa, coincide com a compreensão que implicitamente a modernidade tem mostrado de si mesma⁵⁴, ou seja, a autocompreensão da modernidade, explicitada no processo de sua racionalização em termos sociológicos, “só pode esperar estar à altura da *ratio essendi* de seus objetos, quando exista razão para supor que o próprio contexto da vida social em que se encontra ‘já sempre’ o teórico, se encarrega de que se lhe abra a *ratio cognoscendi* desses objetos”⁵⁵. Assim sendo, a reflexão filosófica “não é senão a *ratio cognoscendi* de um limite do qual o mundo vivido, a *Lebenswelt*, é a *ratio essendi*”⁵⁶. E, realmente, em muitas partes da obra de Habermas, essa certeza, a qual é conveniente salientar, não decorre da filosofia da história, mas de processos sociológicos contingentes, parece ser um dos argumentos ao qual Habermas se agarra quando tem

⁵² Sobre a tradução portuguesa do termo alemão *Versprachlichung* por verbalização, tendo por referência as traduções como *mise en langage*, *lingüístización* e *linguistification* das traduções francesa, espanhola e inglesa, respectivamente, ver: L. B. L. ARAÚJO, *Religião e modernidade em Habermas*, São Paulo: Loyola, 1996, 168. A idéia básica, segundo o autor aqui citado, e que é perfeitamente a concepção de Habermas, é que não se trata de uma mera transposição do sagrado para a linguagem, mas uma laicização, racionalização do sagrado mediante a argumentação.

⁵³ TkH2 p. 572 [TrTkH2 p. 572].

⁵⁴ Cfr. VE p. 507 [cfr. TrVE p. 425].

⁵⁵ TkH2 p. 590 [TrTkH2 p. 569].

⁵⁶ JEAN-MARC FERRY, Sur la fondation ultime de la raison: “penser avec Apel contre Apel”, in CHRISTIAN BOUCHINDHOMME, R. RAINER (orgs.), *Habermas, la raison, la critique*, Paris: Cerf, 1996, 182.

que buscar um substituto para uma perspectiva transcendental. Tal busca histórica tem por base já a sua tese de livre docência, de 1961, sobre a formação da opinião pública. Essa obra de sociologia, quiçá de filosofia política, como o próprio Habermas⁵⁷ observa, constitui-se numa pesquisa sobre a *publicidade* (*Öffentlichkeit*) como forma constitutiva do estado moderno. Embora não seja citado nenhum autor importante dos que compõem a estrutura da *Teoria da ação comunicativa* (como Mead e Austin, p. ex.), salvo, talvez, Weber, e não seja mesmo nem tocado no problema da comunicação, não é difícil ver nessa obra um prenúncio de sua teoria da comunicação. E, uma tal perspectiva, se de fato ela tivesse que ser considerada o argumento último de Habermas, estaria sujeita à objeção que Apel lhe faz, a saber, de ter fornecido um fundamento contingente à teoria da ação comunicativa.

Então, podemos dizer que Habermas tem a esperança de encontrar uma forma de vida que já se orienta pelo *ponto de vista moral*. Frente a essa posição, se ela puder ser imputada a Habermas, levanta-se o mesmo tipo de objeção que se põe contra a interpretação kantiana do senso comum, bem como contra Aristóteles, a saber, o fato do pluralismo, das diferentes formas de vida, de deuses e demônios⁵⁸ que fundamentam sistemas de valores, não sob a égide do *ponto de vista moral* que Habermas gostaria de ver, mas sob outros fundamentos, sejam eles religiosos ou tradicionais. Assim sendo, aquilo que Habermas pretendeu, na *Teoria da ação comunicativa*, ter introduzido como uma espécie de senso comum operante, tem que ser introduzido, na verdade, em termos de análise formal da linguagem. Habermas, na verdade, gostaria de ver operante nas estruturas básicas de nossa forma de vida o que ele reconstruiu sob o ponto de vista formal como inerente à linguagem. Que tal leitura não seja de fácil plausibilidade o demonstra as suas próprias análises das patologias da comunicação.

Essa noção, do *ponto de vista moral*, é assumida de Kant. Evidentemente, Habermas não deixa de criticar uma ética da convicção em Kant, a partir de uma ética da responsabilidade⁵⁹. A crítica, nesse

⁵⁷ Ver: J. HABERMAS, *L'espace public: archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Paris: Payot, 1978, 9.

⁵⁸ Cfr. STEVEN LUKES, *Of Gods and Demons: Habermas and Practical Reason*, in J. B. THOMPSON, D. HELD, D. (eds.), *Habermas Critical Debates*, London: Macmillan, 1982, 134-148.

⁵⁹ O termo responsabilidade deve ser compreendido, aqui, de forma adequada. Sartre o compreendeu num sentido existencial. A partir do conceito de uma subjetividade absolutamente livre, Sartre deduz, por uma espécie de imperativo categórico existencializado, o conceito de responsabilidade no sentido de que não podemos determinar ou escolher o nosso próprio projeto sem ao mesmo tempo fazê-lo como se fosse para toda a humanidade (cfr. JEAN-PAUL SARTRE, *O existencialismo é um humanismo*, São Paulo: Abril Cultural, 1978, 6-7). Um tratamento mais rigoroso dessa questão pode ser encontrado em V. ROHDEN, *Interesse da razão e liberdade*,

particular, com relação a Kant, não é de ter separado problemas de aplicação e justificação, mas de ter relegado os problemas de aplicação a um domínio insignificante na doutrina moral⁶⁰, ou melhor, o problema de Kant é não ter dado cidadania na teoria moral aos problemas de aplicação. De fato, Habermas retoma, contra uma certa interpretação de sua filosofia moral, essa distinção kantiana; ele afirma: “sob a égide do *ponto de vista moral*, a razão prática se concentra sobre as questões de fundamentação de normas, enquanto que os problemas de aplicação retiram-se ao pano de fundo”⁶¹. Tratar do *ponto de vista moral* transforma-se na principal, quiçá, única tarefa de uma teoria moral⁶².

Numa teoria geral dos atos de fala, a pretensão de retitude tem que ser entendida, num primeiro momento, como eminentemente lógica, a saber, como condição de possibilidade da comunicação enquanto tal. Além disso, o ato de fala presume um contexto normativo que implica, entre outras coisas, na norma que permite falar, fazer uma emissão. De tal forma que seria autocontraditório dizer: ninguém pode introduzir uma emissão nova no discurso, porque essa afirmação já seria a introdução de uma afirmação. Isso significa afirmar que se trata de uma condição lógica da comunicação e não de uma condição moral. Nesse sentido, ela decorre da estrutura intuitiva de uma emissão, a saber, dizer algo a alguém, ou seja, o ter que estabelecer uma relação com outra pessoa. Fato esse, é interessante observar, já percebido, alhures, por Aristóteles: “deve-se distinguir, para todo discurso, três elementos constitutivos: aquele que

São Paulo: Ática, 1981, 111-122. Responsabilidade, aqui, também é dirigida, é claro, aos outros, mas deve ser entendida no sentido de que nossa ação no mundo, embora moral se considerada a partir da perspectiva da primeira pessoa, pode, através do que Habermas chama de seus “efeitos colaterais”, estar prejudicando outras pessoas. O lugar típico disso é o exemplo de Kant que não devemos mentir nunca, nem por humanidade. Precisamente esse ponto é considerado relevante para a ética discursiva, que entende, portanto, ser importante na ação moral a consideração responsável dessas contingências com relação aos outros, decorrentes de nossa ação moral no mundo.

⁶⁰ Cfr. ED p. 138 [cfr. TrED p. 126]. Como podemos perceber, o que está aqui em questão é a aplicação de normas que já são moralmente válidas a casos concretos. Nesse caso, Habermas tem em mente a aplicação sumária da norma moral de não mentir que Kant faz no exemplo que considera se nós devemos mentir para salvar a vida de alguém. Nesse particular, essa perspectiva da aplicação assim concebida só se tornou explícita na década de 80 a partir das obras de Günther. Tugendhat, considerando esse exemplo de Kant, resolve, aplicando o imperativo categórico, de forma contrária àquela que Kant propôs (cfr. ERNST TUGENDHAT, *Lições sobre ética*, Petrópolis: Vozes, 1996, 158-159). Além disso, Tugendhat oferece, aqui, uma boa explicação de por que Kant pôde ignorar esse problema da colisão de deveres.

⁶¹ ED p. 84 [TrED p. 79].

⁶² “Assim, se a teoria moral se contenta em reconstruir o *ponto de vista moral* e fundar a sua validade universal, isto não é, uma outra vez, um sinônimo de déficit” (ED p. 94) [TrED p. 87].

fala, o sujeito sobre o qual ele fala, aquele a quem ele fala; é a esse último, o auditor, que se dirige o fim”⁶³.

Do que pudemos perceber até o momento, pode-se inferir que o processo reconstrutivo usado por Habermas, enquanto método, só pode distinguir-se do método das ciências reconstitutivas em geral pela sua universalidade. Esse passo, porém, é manifestamente insuficiente sob o ponto de vista da fundamentação, pois ele tem que comportar, também, um momento de prova. Como sabemos, tal momento é dado pelo argumento da autocontradição pragmática, também em Habermas. Isso porque uma reconstrução, enquanto tal, pode ser meramente empírica, mesmo contingente e ilusória, e Habermas tem consciência desse aspecto.

Como pode-se perceber, claramente, a tese geral de Habermas com relação ao cerne da moralidade constitui uma teoria do significado. Nesse sentido, já fazemos referência ao aspecto meramente formal da ética discursiva, o qual independe de considerações de conteúdo. De fato, a tese geral da teoria habermasiana, no que concerne à questão do significado, é a de que “*entendemos um ato de fala quando sabemos o que o faz aceitável*”⁶⁴. Fica estabelecida, aqui, uma relação interna, conceitual, entre a compreensão do significado e a validade do enunciado⁶⁵. É precisamente nessa perspectiva que se deve entender o sentido ilocucionário dos atos de fala, inclusive os morais, a saber, que as pretensões de validade vão conectadas, internamente, com razões que têm força de mover o ouvinte a aceitar uma oferta: conexão interna entre validade/pretensão de validade/desempenho da pretensão de validade⁶⁶. Deve-se acrescentar que “porque ninguém dispõe de um acesso direto a condições de validade não interpretadas, ‘validade’ deve ser compreendida, de um ponto de vista epistêmico, como ‘validade que se estabelece para nós’”⁶⁷. Assim sendo, “já em Kant, o papel do princípio moral é explicar o sentido da validade prescritiva das normas; por isso, esse princípio exprime, na perspectiva específica das proposições normativas, a intuição *universal*, segundo a qual as proposições verdadeiras ou justas não valem unicamente para ti ou para mim”⁶⁸.

⁶³ ARISTOTE. *Rhétorique*, Paris: Belles Lettres, 1932, 1358a.

⁶⁴ VE p. 604 [TrVE p. 506] e TkH1 p. 400 [TrTkH1 p. 382].

⁶⁵ Cfr. a esse respeito: TkH1 p. 374-5 [TrTkH1 p. 356-7].

⁶⁶ Cfr. TkH1 p. 405-6 [cfr. TrTkH1 p. 386-7].

⁶⁷ ED p. 158 [TrED p. 143].

⁶⁸ ED p. 157 [TrED p. 142].

Bibliografia

- APEL, Karl-Otto. La question d'une fondation ultime de la raison. *Critique*. Paris: v. 37, n. 413, oct. 1981.
- ARAÚJO, L. B. L. *Religião e modernidade em Habermas*. São Paulo: Loyola, 1996.
- ARISTOTE. *L'Éthique à Nicomaque: introduction, traduction et commentaire*. (Ed. Gauthier-Jolif). (4 vls.). Louvain/Paris: Publications Universitaires/Beatrice-Nauwelaerts, 1970.
- _____. *Organon: I. Catégories; II. De l'Interprétation*. (Trad. J. Tricot). Paris: Vrin, 1936.
- _____. *Rhétorique*. Paris: Belles Lettres, 1932.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. [Trad. L. Vallandro e G. Bornheim] São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- AUSTIN, J. L. *Ensayos filosóficos*. [Trad. A.G. Suárez: Philosophical Papers] Madrid: Alianza, 1989.
- _____. *Quando dizer é fazer*. [Trad. D.M. de Souza Filho: How to do Things with Words] Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.
- FERRY, Jean-Marc. La responsabilité à l'égard du passé. *Hermes*. Paris: n. 10, 1992.
- _____. Sur la fondation ultime de la raison: "penser avec Apel contre Apel". In: BOUCHINDHOMME, Christian, RAINER, R. (org.). *Habermas, la raison, la critique*. Paris: Cerf, 1996.
- GEWIRTH, A. Meta-Ethics and normative Ethics. *Mind*. Edinburch: v. 69, n. 274, April 1960. p. 187-205.
- HABERMAS, J. *Conhecimento e interesse*. (J. N. Heck: Erkenntnis und Interesse). Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.
- _____. *Consciência moral e agir comunicativo*. (Trad. G.A. Almeida: *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- _____. *De l'Éthique de la Discussion*. (Trad. Mark Hunyadi: *Erläuterungen zur Diskursethik*). Paris: Cerf, 1992.
- _____. *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.
- _____. *L'espace public: archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*. Paris: Payot, 1978.
- _____. *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983.
- _____. Questions et contre-questions. *Critique*. Paris: v. 44, n. 493/494, juin/juil. 1988.
- _____. *Teoría de la acción comunicativa*. (Trad. M.J. Redondo: *Theorie des kommunikativen Handelns*). Madrid: Taurus, 1987. (2 v.).
- _____. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. (Trad. M.J. Redondo: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des Kommunikativen Handelns*). Madrid: Cátedra, 1989.
- _____. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981. (2 v.).

_____. *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.

HUME, D. *Enquires Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*. Oxford: Clarendon Press, ³1994.

KANT, I. *Crítica da razão prática*. (Trad. de Artur Morão: Kritik der praktischen Vernunft). Lisboa: Ed. 70, 1989.

_____. *Crítica da razão pura*. (Trad. de Valério Rohden: Kritik der reinen Vernunft). São Paulo: Abril Cultural, 1980.

_____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. (Trad. de Paulo Quintela: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten). Lisboa: Ed. 70, 1988.

_____. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Leipzig: Felix Meiner, ⁵1920.

_____. *Kritik der praktischen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner, 1967.

_____. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner, 1956.

LUKES, Steven. Of Gods and Demons: Habermas and Practical Reason. In: THOMPSON, J.B., HELD, D. (eds.). *Habermas Critical Debates*. London: Macmillan, 1982.

MACINTYRE, A. *Justiça de quem? Qual racionalidade?* (Trad. M.P. Marques: Whose justice? Which rationality?). São Paulo: Loyola, 1991.

MACKIE, J. L. *Ethics. Inventing Right and Wrong*. London: Penguin, 1977.

RAWLS, J. *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press, 1973.

_____. *Justice et démocratie*. [Trad. C. Audard, P. de Lara, F. Piron et A. Tchoudnowsky]. Paris: Seuil, 1993.

ROHDEN, V. *Interesse da razão e liberdade*. São Paulo: Ática, 1981.

SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

TUGENDHAT, Ernst. *Lições sobre ética*. (Trad. Grupo de doutorandos da UFRGS sob a resp. de E. Stein: Vorlesungen über Ethik). Petrópolis: Vozes, 1996.

WELLMER, A. Que es una teoría pragmática del significado? Variaciones sobre a proposición "Compreendemos un acto de habla, si sabemos lo que lo hace aceptable". *Daimon*. Murcia: n. 1, 1989.

_____. Wahrheit, Schein, Versöhnung. In: HABERMAS, J. (ed). *Adorno-Konferenz*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983.

WILLIAMS, Bernard. *Ethics and the limits of Philosophy*. London: Fontana, 1993.

WRIGHT, Georg H. von. *The Varieties of Goodness*. Bristol: Thoemmes, 1993.

Endereço do Autor:
UFSC — Dep. de Filosofia
Caixa Postal 476
88040-900 Florianópolis — SC
E-mail: dutra@cfh.ufsc.br