

Revista DIAPHONÍA

Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE
Programa de Educação Tutorial – PET

Grupo PET Filosofia

Revista DIAPHONÍA

Volume 9	N. Especial	2023	e-ISSN 2446-7413
----------	-------------	------	------------------

A Revista DIAPHONÍA constitui um periódico promovido pelo PET [Programa de Educação Tutorial] do Curso de Filosofia da UNIOESTE em que se privilegia a produção de textos escritos por estudantes de graduação, acadêmicos bolsistas, egressos, tutores ou demais pesquisadores afetos às atividades do Programa tanto em nível local quanto nacional. Sua principal peculiaridade é o fomento e a difusão de textos que espelhem o processo de formação de seus autores, tendo como meta estimular a interlocução entre pares, numa perspectiva indissolúvel entre o ensino, a pesquisa e a extensão na área de Filosofia.

Apoio:



Bases indexadoras



Grupo PET Filosofia 2023/2º Semestre

Nelsi Kistemacher Welter (tutora)

Amanda Victória Milke Ferraz de Carvalho

Ana Marcia Wiezzer Silva

Eduardo Adam Siqueira Gonçalves

Fernando Alves Grumicker

João Francisco de Oliveira Truccolo

Larissa Cristina Cordeiro

Leonan Coelho da Costa

Paola Cristiane Schroeder dos Santos

Thiago Luan Queiroz

Vitória Nunes Silva de Souza

EDITOR GERAL

Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva (UNIOESTE)

EDITORES-ADJUNTOS

Prof^ª Dr^a Ester Maria Dreher Heuser (UNIOESTE)

Prof. Dr. Luciano Carlos Utteich (UNIOESTE)

Prof^ª Dr^a Nelsi Kistemacher Welter (UNIOESTE)

CONSELHO EDITORIAL

Prof^ª Dr^a Anna Maria Lorenzoni (UNIOESTE)

Prof. Dr. Carlos Renato Moiteiro (UNIOESTE)

Prof^ª Dr^a. Célia Machado Benvenho (UNIOESTE)

Prof. Dr. César Augusto Battisti (UNIOESTE)

Prof. Dr. Douglas Antonio Bassani (UNIOESTE)

Prof. Dr. Gilmar Henrique da Conceição (UNIOESTE)

Prof. Dr. Jadir Antunes (UNIOESTE)

Prof. Dr. João Antônio Ferrer Guimarães (UNIOESTE)

Prof. Dr. José Atílio Pires da Silveira (UNIOESTE)

Prof. Dr. José Francisco de Assis Dias (UNIOESTE)

Prof. Dr. Libanio Cardoso (UNIOESTE)

Prof. Dr. Luis César Yanzer Portela (UNIOESTE)

Prof. Dr. Marcelo do Amaral Penna-Forte (UNIOESTE)

Prof. Dr. Remi Schorn (UNIOESTE)

Prof. Dtd. Ricardo José Perin (UNIOESTE)

Prof. Dr. Roberto S. Kahlmeyer-Mertens (UNIOESTE)

Prof. Dr. Rosalvo Schütz (UNIOESTE)

Prof^ª Dr^a Vanessa Furtado Fontana (UNIOESTE)

Prof. Dr. Wilson Antonio Frezzatti Jr (UNIOESTE)

CONSELHO CIENTÍFICO NACIONAL

Prof. Dr. Arlei de Espíndola (UEL)

Prof. Dr. Cristiano Perius (UEM)

Prof. Dr. Edgard Vinicius Cacho Zanette (UERR)

Prof. Dr. Ernildo Jacob Stein (PUC/RS)

Prof. Dr. Evandro Marcos Leonardi (Instituto Federal de Ciência e Tecnologia do Paraná)

Prof. Dr. Evanildo Costeski (UFC)

Prof. Dr. José Fernandes Weber (UEL)

Prof. Dr. Marcos Êrico de Araújo Silva (UERN)

Prof. Dr. Marcos José Müller (UFSC)

Prof^ª Dr^a Mirian Donat (UEL)

Prof. Dr. Sirio Lopez Velasco (FURG)

Prof^ª Dr^a Solange de Moraes Dejeanne (UNIFRA)

CONSELHO CIENTÍFICO INTERNACIONAL

Prof. Dr. Duane Harvey Davis (University of North Carolina, *Asheville* / EUA)

Prof. Dr. Franco Riva (Università Cattolica del Sacro Cuore / Milano)

Prof^ª Dr^a Graciela Ralon Walton (UNSAM / Buenos Aires)

Prof^ª Dr^a Irene Borges Duarte (Universidade de Évora)

Prof. Dr. Martin Grassi (UCA / Buenos Aires)

Prof. Dr. Ramon Raiffa (Institut Catholique de Toulouse)

Prof^ª Dr^a Stefania Mazzone (Università degli Studi di Catania)

Prof. Dr. Thamy Claude Ayouch (Sorbonne / Paris VII)

APRESENTAÇÃO

A presente edição da DIAPHONÍA, Revista dos Discentes do Curso de Filosofia da UNIOESTE, promovida pelo Grupo PET [Programa de Educação Tutorial], torna público mais um número primado pelo rigor e pela originalidade, ao marcar, consideravelmente, uma posição qualificada em termos de produtividade de pesquisa no contexto nacional da área.

O que a edição traz agora é o segundo Dossiê Especial reavivando, à memória, a segunda e a terceira edição dos *Cadernos de Estudos Petianos* publicados em 1996 e em 1997. Só relembrando, cumpre registrar que tais Cadernos, sob a tutoria do, então, professor Pedro Gambim, constituíram uma promissora iniciativa de produção de pesquisa em curso de acadêmicos e ex-acadêmicos petianos. Fato é que, à época, além de transitar num círculo restrito com formato somente impresso, o periódico não teve cadastro junto ao ISSN, o que, por si só, justifica o momento oportuno de vir incorporá-lo, nesse momento, no projeto da Revista.

Para tanto, valeria a pena resgatar outro breve registro, dessa vez, aludido à história do PET/Filosofia da UNIOESTE/Campus de Toledo. Este obteve o seu credenciamento junto a CAPES em 1992, tendo como núcleo temático aglutinador de suas atividades “A Questão Antepredicativa na Filosofia Contemporânea”, nos anos de 1992 e 1993. A partir de 1994 (até 2005) houve um deslocamento no núcleo aglutinador das atividades, de modo que o eixo temático do PET passou a tratar da “Questão da Ética na Filosofia Contemporânea”. Não obstante os redimensionamentos do Programa, tanto a nível nacional, quanto no PET/ Filosofia desta IES, o Grupo passou a desenvolver atividades inerentes ao Programa que asseguram a efetivação da sua filosofia e de seus objetivos, contribuindo significativamente na promoção de atividades que se voltam para a realização das atividades fins de uma Instituição de Ensino Superior, quais sejam: ensino, pesquisa e extensão.

Nesses anos – bem como atualmente – de existência do PET/Filosofia, além do desenvolvimento regular de atividades pertinentes ao Programa, houve, e continua havendo, por parte da atuação do Grupo, uma significativa contribuição para a

qualificação de seus membros quanto à continuidade de seus estudos e pesquisas em Filosofia em nível de pós-graduação (mestrado e doutorado). Com efeito, um número significativo de ex-petianos desse grupo são ou mestrandos, ou mestres ou doutores (com atuação no magistério superior), bem como ainda de ex-petianos com eficiente capacitação para o exercício de suas atividades profissionais.

Considerando a qualificação dos membros do PET/ Filosofia em nível de estudos avançados em pesquisa filosófica, tal Grupo foi considerado capacitado para participar do já tradicional Simpósio de Filosofia Moderna e Contemporânea da UNIOESTE, nos anos de 2004 e 2005, com a promoção, sob sua coordenação, de um Minicurso, com duração de dezesseis horas, como parte integrante da programação oficial (os anos referidos correspondem aos anos em que ocorreram a IX e X edição do reportado evento, formatado com conferências – comunicações e minicursos). Sendo assim, por ocasião da realização de duas edições do Simpósio, alunos ex-petianos apresentaram, nos minicursos promovidos pelo PET, resultados de seus estudos e pesquisas em nível de pós-graduação (mestrado e/ou doutorado), trabalhos esses que, num primeiro momento, foram reunidos numa antiga publicação, como mencionado acima, e que corresponde aos Cadernos de Estudos Petianos que, agora, se incorporam, nessa edição especial junto à DIAPHONÍA. Além dos trabalhos apresentados por ex-petianos nos mini-cursos das edições dos dois eventos supracitados, também estão disponibilizados trabalhos de alunos petianos, integrantes dos Grupos PET/Filosofia, nos anos mencionados, acadêmicos do Curso de Filosofia que se encontravam em níveis distintos em sua formação filosófica.

Nos transportamos, agora, ao Dossiê. Este perfaz, na íntegra, aquela produção bienal editada, reunindo dez (10) textos. Para tanto, tal número é aberto com o ensaio “Notas em torno ao projeto habermasiano de fundamentação racional da ética”, de autoria do professor e pesquisador **Pedro Gambim**. Gambim mostra que a proposta habermasiana de fundamentação da ética deve ser compreendida a partir de sua Teoria do Agir Comunicativo. Com efeito, Habermas toma como ponto de partida, em seu projeto de fundamentação racional da ética, o agir comunicativo, compreendido como o agir orientado ao entendimento, contrariamente ao agir estratégico, orientado ao êxito. Para tanto, Habermas busca identificar e reconstruir

as condições universais do entendimento possível, ou melhor, os pressupostos universais da ação comunicativa cuja ação é orientada ao entendimento, tomando a linguagem como meio fundamental. Já o segundo texto, “Os três mundos de Popper e a consideração habermasiana”, é assinado por **Almir José Weinfortner**. O estudo apresenta a teoria dos três mundos conforme a perspectiva popperiana, cabendo uma maior atenção, devido a sua importância, ao terceiro deles, a saber, o mundo objetivo. Ora, esse terceiro mundo é autônomo e, portanto, responsável pelos progressos e, talvez, até pela manutenção da humanidade. Essa autonomia do terceiro mundo é amplamente ressaltada por Popper, como característica fundamental. Fato é que o terceiro mundo não é algo “intocável”, mas se encontra em constante renovação e ampliação. Os problemas que aí surgem também são autônomos. E, justamente, o que interessa para Habermas é esse status ontológico do terceiro mundo. O terceiro trabalho intitulado “A teoria da racionalização de Max Weber: a interpretação de Habermas” tem como autor o professor e pesquisador **Jaime Farherr**. Ele avalia que Habermas afirma que o projeto weberiano pode ser reconstruído sob o fio condutor da teoria da racionalização, compreendida como toda ampliação do saber empírico, da capacidade de predição, e do domínio instrumental e organizativo sobre processos empíricos. Para esse fim, Habermas situa quatro momentos dessa teoria: 1. fenômenos do racionalismo ocidental, o esclarecimento conceitual desses fenômenos e a posição de Weber acerca do racionalismo ocidental, entendendo-o como um fenômeno de significação universal; 2. o processo de desencantamento que se processa nas imagens religiosas e metafísicas do mundo, fazendo surgir estruturas de consciência modernas; 3. a racionalização social, analisando-se principalmente o papel da ética protestante no surgimento do capitalismo; e, 4. racionalização do direito e do diagnóstico da atualidade. O quarto trabalho, sob o título “Argumento pragmático-transcendental e a Ética do Discurso”, é assinado pelo professor pesquisador **Pedro Gambim**. O autor avalia que Karl-Otto Apel é conhecido, entre nós, como o filósofo criador e, juntamente com J. Habermas, o principal representante da assim autodenominada Ética do Discurso. Desde seus primeiros escritos éticos, a preocupação essencial visa encontrar fundamentos éticos sólidos numa época em que se questiona profundamente a possibilidade de uma fundamentação racional da ética. Nesse

sentido, trata-se de buscar elaborar um projeto filosófico que se apresente como uma alternativa de resolução aos problemas postos pela paradoxal situação em que se encontra nossa contemporaneidade, e que é decorrente do desenvolvimento e avanços da ciência e tecnologia modernas, qual seja: o paradoxo de que se faz absolutamente necessária, mas, ao mesmo tempo, aparentemente impossível uma fundamentação racional da ética. O quinto texto, sob o título “A proposta habermasiana de fundamentação”, de **Jaime José Rauber**, retrata uma das grandes preocupações presentes ao longo da História da Filosofia centralizada, pois, em torno do Ético. Dizer o que é ético e o que não é, é tarefa da ciência do ético. Ora, esta pode tomar, basicamente, duas direções distintas: ela pode ser teleológica ou deontológica. A primeira, a teleológica, consiste numa investigação para determinar o fim a ser alcançado com base na pergunta “o que queres”. Dado o fim, calcula-se os meios mais adequados, mediante a pergunta “o que podes”, visando alcançar tal fim previamente proposto. A segunda forma, chamada deontológica, consiste numa investigação em torno de um princípio que sirva de base para a validação de normas. Não há uma preocupação em torno do estabelecimento de normas que proporcionem a boa vivência de uma determinada realidade social. Seu objetivo consiste na apresentação de um princípio de fundamentação, mediante a pergunta central “o que deves”, a partir do qual as normas possam ser justificadas, ultrapassando aspectos céticos, relativistas ou fáticos. O sexto trabalho intitula-se “O problema da fundamentação última: racionalismo crítico e pragmática transcendental”. De autoria da professora e pesquisadora **Maria Saievicz**, o tema abordado no artigo é a questão da fundamentação última do conhecimento na filosofia contemporânea, colocando a pergunta sobre a possibilidade desse empreendimento. Para tanto, a autora expõe duas posições referentes a esse problema. Primeiramente, realiza um rápido esboço da posição de Hans Albert, representante do racionalismo crítico, que afirma a impossibilidade de uma fundamentação última, segura e inabalável, para o conhecimento. Em seguida, Saievicz apresenta a concepção pragmática-transcendental de Karl-Otto Apel, que pretende ser a solução para o problema da fundamentação, afirmando a necessidade de uma fundamentação última e a possibilidade de tal fundamentação em um sentido não-metafísico. O sétimo texto, sob o título “Fundamentos para uma

filosofia moral da Ilustração”, é assinado por **João Batista Rodrigues Lopes**. Assim, embasando-se no artigo de Rouanet, Dilemas da Moral Iluminista, Lopes mostra como os autores do chamado “século da Luzes” buscaram fundamentar um conhecimento moral prescindido da religião revelada. E isso de tal forma que fosse legitimado somente no âmbito da razão, que concedia liberdade e autonomia ao homem. Ora, essa nova concepção moral modifica radicalmente a reflexão filosófica do século XVII. Quer dizer: trata-se de situar de que maneira o ideário moral assume um novo paradigma para explicar os fenômenos do mundo. Com efeito, abandona-se a visão tradicional de uma natureza finalista e teleológica a ponto de desenvolver uma nova concepção de homem e de mundo; concepção, agora, que passa a ser essencialmente terrena e humana; da racionalidade e da relação homem-alma como realidade essencial. O oitavo ensaio, “Limites da ética discursiva a partir da ética da produção” tem a assinatura de **Marcos Antonio Dombroski**. O autor se propõe investigar os problemas da Ética Discursiva em sua contextualização como modelo de produção capitalista, sob a ótica criticamente proposta via a Ética da Produção de Sírío Lopez Velasco. Nessa medida, Dombroski reconstrói, em linhas gerais, um dos problemas principais enfrentados para a fundamentação da Ética do Discurso na proposta apeliana sob o pano de fundo da crítica velasquiana. Trata-se das relações comunicativas e relações produtivas no interior da empresa capitalista. Como Velasco analisa, o consenso argumentativo relativo à linguagem utilizada pelo capitalista no interior de sua empresa em relação aos proletários, é diagnosticado desde um ponto nevrálgico crucial: essa linguagem, há pouco referida, não pode caracterizar-se como argumentativa, haja vista que se caracteriza como linguagem da ordem. É que o proletário é obrigado a aceitar a realização da ordem do capitalista, ou seja, proclamando, em realidade, a “felicidade” da subjetividade, do desejo de alcance do capitalista, uma vez que disso decorre, único e exclusivamente, a própria subsistência proletária. O nono artigo, “A vontade de potência como elemento determinante dos valores morais”, é tratado sob a pena de **Almir José Weinfortner**. O autor visa, sobretudo, pensar, a partir de Nietzsche, uma transformação: não se trata de qualquer transformação, mas de uma mudança radical no modo de pensar a vida, a moral, a cultura, a filosofia. Como escrevera Nietzsche, em *Ecce Homo*, “não sou homem, sou dinamite”. Ora, essa filosofia, de

fato, seduz; seu estilo encanta, suas palavras ferem os vestígios de “decadência” e de “vontade fraca” que insistem em permanecer em “nosso coração”. Junto, porém, com a paixão que a filosofia nietzschiana provoca, segue a complexidade. A “dificuldade” de seu pensamento talvez seja consequência da estagnação em que nos encontramos: presos a uma forma determinada de conceber as relações humanas, preferimos ser bons, controlar os nossos instintos ou, numa palavra, agir moralmente. Nessa fase de desenvolvimento da humanidade, buscamos, no culto exacerbado da razão, a “tábua de salvação”. Só através disso é que poderemos nos salvar, tornar-nos bons, tornar-nos morais. Fechando, pois, a secção de artigos, o Dossiê reconstitui a décima colaboração, de autoria de **Adriana Muniz Dias**. Ela propõe o texto “Justiça como equidade” baseado no título homônimo do ensaio de John Rawls de 1957. Muniz Dias então mostra em que medida a concepção rawlsiana de justiça estabelece os princípios que a determina, quer dizer, leva em consideração as circunstâncias e condições em que esses surgem. Para tanto, Rawls toma como base a equidade que se consubstancia, segundo o seu pensamento, na ideia principal do conceito de justiça. Sendo assim, através desta, desenvolve sua crítica ao utilitarismo clássico que, segundo o filósofo, não apresenta uma abordagem adequada aos problemas da justiça.

A DIAPHONÍA, por fim, acolhe mais esse precioso material, incorporando-o ao seu arquivo como um registro marcante dessa iniciativa e, com isso, é claro, abrindo espaço para a publicidade de resultados da produtividade do próprio Grupo, tanto no que se refere à efetivação da Filosofia do PET, quanto à contribuição na qualificação dos que fizeram e ainda fazem parte desse projeto. Considerando que o Programa, a partir de 2000, passou a ter como órgão de fomento o MEC/SESu, sendo denominado, desde 2004, Programa de Educação Tutorial, em substituição ao Programa Especial de Treinamento, fica registrado que a presente publicação tem, nos trabalhos ora disponibilizados ao público interessado, MEC/SESu/DEPEM, como agente fomentador do PET/Filosofia UNIOESTE/Campus de Toledo, e vinculado à Pró-Reitoria de Graduação dessa IES.

Isso posto, por meio dessa edição especial, o periódico faz jus, mais uma vez, ao espírito formador, plural e dialógico que tem sido a marca indelével da Revista, como um veículo propulsor de fomento.

A todos, um salutar experimento de leitura!

Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva

Profª Drª Nelsi Kistemacher Welter

Prof. Ms. Pedro Gambim

Editores

SUMÁRIO

Artigos:

Notas em torno ao projeto habermasiano de fundamentação racional da ética.....p. 14

PEDRO GAMBIM

Os três mundos de Popper e a consideração habermasiana.....p. 21

ALMIR JOSÉ WEINFORTNER

A teoria da racionalização de Max Weber: a interpretação de Habermas.....p. 48

JAIME FARHERR

O argumento pragmático-transcendental e a ética do discurso.....p. 60

PEDRO GAMBIM

A proposta habermasiana de fundamentação.....p. 82

JAIME JOSE RAUBER

O problema da fundamentação última: racionalismo crítico e pragmática transcendental.....p. 92

MARIA SAIEVICZ

Fundamentos para uma filosofia moral da ilustração.....p. 100

JOÃO BATISTA RODRIGUES LOPES

Limites da ética discursiva a partir da ética da produção.....p. 105

MARCOS ANTONIO DOMBROSKI

A vontade de potência como elemento determinante dos valores morais.....p. 111

ALMIR JOSÉ WEINFORTNER

Justiça como equidade.....p. 128

ADRIANA MUNIZ DIAS

Notas em torno ao projeto habermasiano de fundamentação racional da ética¹

Notes on habermasian's project for the rational foundation of ethics

PEDRO GAMBIM²

Resumo: No presente texto, buscaremos demonstrar o que caracteriza a proposta de fundamentação ética de Habermas com base no agir comunicativo, destacando seus pressupostos universais, a necessidade de justificação discursiva, e as distinções entre agir comunicativo e agir estratégico. Além disso, exploraremos como Habermas constrói sua teoria ética, enfatizando o papel da situação ideal de fala e os diferentes planos de pressupostos argumentativos em sua abordagem.

Palavras-chave: Habermas. Fundamentação Ética. Agir Comunicativo. Situação da fala.

Abstract: In this text, we will seek to demonstrate what characterizes Habermas's ethical foundation proposal based on communicative action, highlighting its universal presuppositions, the need for discursive justification, and the distinctions between communicative and strategic action. Additionally, we will explore how Habermas constructs his ethical theory, emphasizing the role of the ideal speech situation and the different levels of argumentative presuppositions in his approach.

Keywords: Habermas. Ethical Foundation. Communicative Action. Speech Situation.

A proposta habermasiana de fundamentação da ética deve ser compreendida a partir de sua *Teoria do Agir Comunicativo*. Com efeito, Habermas toma como ponto de partida, em seu projeto de fundamentação racional da ética, o agir comunicativo, entendido como o agir orientado ao entendimento, contrariamente ao *agir estratégico*, orientado ao êxito.

Habermas busca identificar e reconstruir as condições universais do entendimento possível, ou melhor, os pressupostos universais da ação comunicativa, ou seja, da ação orientada ao entendimento, tomando a linguagem como meio

¹ O presente artigo, assim como todos que se seguem da presente unidade do *sumário* (1996), foram escritos pela primeira vez sobre versão impressa nos *Cadernos de Estudos Petianos*, publicado e distribuído internamente no Programa de Educação Tutorial (PET) de Filosofia da Universidade Estadual do Oeste do Paraná, no ano de 1996 (N. do E).

² Professor Assistente da Universidade Estadual do Oeste do Paraná. Realiza estudos, orientações e publicações na área de Filosofia, com ênfase em Ética e Filosofia Política. Ex-petiano do Grupo PET-FILOSOFIA da UNIOESTE-Campus de Toledo. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7864773720109375>

específico para o entendimento. Nestes termos, através da análise pragmática da linguagem, a partir de atos de fala explícitos, Habermas reconstrói os pressupostos universais do agir comunicativo. Como argumenta Habermas, “todo agente que atue comunicativamente tem que estabelecer na execução de qualquer ato de fala pretensões universais de validade e supor que tais pretensões podem ser desempenhadas” discursivamente. Com efeito, em todo ato de fala alevantam-se pretensões universais e incontornáveis de validade, que são condições de possibilidade de qualquer ato de fala com sentido. Tais pretensões de validade alevantadas em um ato de fala, segundo Habermas, são: a - *pretensão de inteligibilidade* (expressar-se inteligivelmente); b- *pretensão de verdade* (comunicação de um conteúdo proposicional verdadeiro - refere-se ao mundo objetivo enquanto totalidade dos estados de coisas); c - *pretensão de retitude* (manifestação correta com relação a normas e valores intersubjetivamente reconhecidos - refere-se a algo no mundo social comum, enquanto totalidade das relações interpessoais legitimamente reguladas), d - *pretensão de veracidade* (expressar as intenções de modo veraz - refere-se a algo no mundo subjetivo enquanto totalidade das vivências subjetivas). O prosseguimento da ação comunicativa pressupõe tais pretensões e que tais pretensões sejam postas com razão. Ou seja, em contextos de agir comunicativo, antes de qualquer reflexão, alevantam-se pretensões de validade que podem ser resgatadas - ao menos a pretensão de verdade e a pretensão de retitude - discursivamente, isto é, mediante a apresentação de razões, vem a ser, mediante argumentos fundamentados discursivamente. Neste sentido, o agir comunicativo supõe não apenas *competência linguística*, mas também *competência comunicativa*, sendo que a pretensão de verdade e a pretensão de retitude são pretensões de validade suscetíveis de *desempenho* discursivo.

Por outro lado, sendo o agir comunicativo orientado ao entendimento, este (o entendimento) é obtido mediante consenso alcançado discursivamente. Não obstante, os participantes em discursos argumentativos pressupõem uma *situação ideal de fala*, como *instância crítica* que possibilita pôr em questão todo o consenso obtido facticamente e chegar a um consenso racional fundado. Vem a ser, no dizer de Habermas, “a antecipação de uma situação ideal de fala é o que garante que

podemos associar a um consenso alcançado facticamente a pretensão de ser um consenso racional”, sendo a situação ideal de fala a situação “em que a comunicação não só não vem perturbada por influxos externos contingentes, como — tampouco por coações que resultam da própria estrutura da comunicação”. E a própria estrutura da comunicação não sofre coações se, e somente se, está dada a todos os participantes em discursos argumentativos uma *distribuição simétrica de oportunidade de eleger e executar atos de fala*. Esta condição universal de simetria é condição de possibilidade de se alcançar um consenso racional por desempenho discursivo, ou seja, um consenso obtido mediante a coação sem coação do melhor argumento. Em cada ato de entendimento linguístico fáctico, já sempre está antecipada contrafacticamente a situação ideal de fala como condição de possibilidade de todo entendimento consensual possível, vem a ser, a antecipação de uma situação ideal de fala é, no dizer de Habermas, a “garantia de um consenso sustentador último de um consenso contrafáctico” para que seja possível a comunicação em geral. Não obstante, o estatuto desta antecipação de uma situação ideal de fala tem o significado de uma *aparência constitutiva como antecipado reflexo de uma forma de vida*.

o agir comunicativo, orientado para o entendimento mútuo, os atores alevantam, com seus atos de fala, pretensões universais de validade que podem ser submetidas ao exame crítico em discursos (discurso teórico no caso da pretensão de verdade - discurso prático no caso da pretensão de retitude - discurso explicativo no caso da pretensão de inteligibilidade). O | resgate discursivo de pretensões de validade pressupõe que os participantes em discursos argumentativos partam da pressuposição (contrafáctica) de que “se cumprem com suficiente aproximação as condições de uma situação ideal de fala”, sendo, por princípio, possível a obtenção de um consenso racionalmente motivado, e assumindo, como *reserva idealizadora*, que “a argumentação seja suficientemente aberta e dure o tempo suficiente”.

Partindo do agir orientado ao entendimento mútuo, a proposta da ética discursiva habermasiana caracteriza-se pelo universalismo, cognitivismo e formalismo. Universalismo, pois com a introdução e fundamentação do princípio (U), além de contestar-se a suposição básica do relativismo e ceticismo éticos, mostra-se, através da análise pragmática dos atos de fala regulativos, que os juízos

morais alevantam uma pretensão de validade universal. Cognitivism, pois, com o princípio de universalização e sua fundamentação, mostra-se que as questões prático-morais podem ser decididas racionalmente, ou seja, em discursos práticos, sendo que os juízos morais têm um conteúdo cognitivo, não sendo a penas expressões de atitudes subjetivas, ou de preferências ou decisões irracionais. Formalismo, pois o princípio (U) funciona como regra de argumentação para discursos práticos, demarcando o domínio do moralmente válido.

A proposta habermasiana de fundamentação da ética toma como ponto de partida uma *fenomenologia do fato moral* para mostrar a insuficiência das teorias éticas quer seja as do género metafísico, quer seja as éticas intuicionistas, bem como a insuficiência das teorias éticas não-cognitivist na explicação do fenómeno moral e que só uma ética cognitivista, universalista e formalista pode levar a termo a tarefa de dar resposta à questão da fundamentação em ética.

Para levar a termo a tarefa de responder à questão levantada, se faz necessário uma investigação formal-pragmática do agir comunicativo, tendo em vista que os atores, no agir orientado ao entendimento, orientam-se por pretensões de validade que podem ser resgatadas discursivamente. Sendo o agir comunicativo orientado ao entendimento mútuo, a proposta habermasiana de fundamentação da ética assume a *figura de uma teoria especial da argumentação*.

Habermas, na análise do discurso argumentativo, distingue três planos de pressupostos argumentativos, a saber: O plano lógico dos produtos, o plano dialético dos procedimentos e o plano retórico dos processos.

No primeiro plano, são pressupostas, por exemplo, as regras:

1. “A nenhum falante é lícito contradizer-se, 2. Todo falante que aplicar um predicado F a um objeto 4 tem que estar disposto a aplicar F a qualquer outro objeto que se assemelhe a sob todos os aspectos relevantes; 3. Não é lícito aos diferentes falantes usar a mesma expressão em sentidos diferentes”.³

³ A citação reproduzida pode ser encontrada em: HABERMAS, J. *Consciência moral e agir comunicativo*. Tradução de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p. 110. (N. do E).

No segundo plano, são pressupostas, por exemplo, as regras: “1. A todo falante só é lícito afirmar aquilo em que ele próprio acredita; 2. Quem atacar um enunciado ou norma que não for objeto da discussão tem que indicar uma razão para isso”.

No terceiro plano, as regras discursivas básicas pressupostas em procedimentos argumentativos são, segundo - Habermas, em seguimento ao modelo de procedimentos argumentativos originariamente apresentado por Alexy: “1. É lícito a todo sujeito capaz de falar e agir participar de Discursos”, regra esta que estabelece critérios para a inclusão de participantes - reais ou potenciais - em Discursos; “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”, regra esta que assegura aos participantes em - Discursos os mesmos direitos e oportunidades para contribuir com a argumentação; “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, regra esta que esclarece as condições de acesso universal ao Discurso, livre de violência ou coação, a não ser a coação sem coação do melhor argumento.

Na resolução do problema da fundamentação racional da ética, propõe Habermas um princípio de universalização - princípio (U) - como o único que possibilita um acordo — consensual argumentativo em questões práticas. Tal princípio, apresentado como regra formal de argumentação: para discursos práticos, é assim formulado por Habermas:

“toda norma válida deve satisfazer a condição: que as consequências e efeitos colaterais, que (previsivelmente) resultarem para a — satisfação dos interesses de cada um dos indivíduos do fato de ser ela universalmente seguida, possam ser aceitos por todos os concernidos (e preferidos a todas as consequências das possibilidades alternativas e conhecidas da regragem)” (HABERMAS, 1989. p. 86).

Com a introdução do princípio (U) como | regra argumentativa para discursos práticos torna-se possível a refutação da figura do céptico, tendo em vista que tal princípio é fundamentado a partir de pressuposições pragmáticas universais — da argumentação, ou seja, quem participa do jogo argumentativo *já sempre* aceitou pressuposições universais intranscendíveis, incontornáveis, que são condições

necessárias de possibilidade do discurso argumentativo, caso contrário, cai em autocontradição pragmática (performativa). Ou seja, a figura do céptico, a partir de do princípio (U), fica performativamente (pragmaticamente) refutada, tendo em vista que, segundo Apel:

“aquilo que não posso contestar sem cometer uma autocontradição atual e, ao mesmo tempo, não posso fundamentar dedutivamente sem uma *petitio principii* lógico formal pertence áquelas pressuposições pragmáticotranscendentais da argumentação, que é preciso ter reconhecido desde sempre, caso o jogo da linguagem da argumentação deva conservar seu sentido”.⁴

Não obstante, contra Apel, argumenta Habermas que tais pressuposições universais não possibilitam que a fundamentação ética assuma o estatuto de fundamentação última. Por isso, o princípio (U) é um princípio formal e do qual não é dedutível nenhum conteúdo moral para o agir normativo. Ou seja, o referido princípio indica um procedimento a ser seguido em discussões prático-morais. Neste sentido, no procedimento de fundamentação do princípio (U), não é suficiente o recurso às pressuposições pragmáticas universais da argumentação e ao critério da autocontradição pragmática a ser evitada em discursos práticos. Daí o recurso habermasiano a conceito de mundo da vida, como condição necessária no procedimento fundacional do princípio (U).

Associado ao princípio (U), embora com ele não se confundindo, fundamental no projeto habermasiano é o princípio do discurso - princípio (D) - que exprime a ideia fundamental de uma teoria moral. O princípio (D) é assim formulado por Habermas: “uma norma só deve pretender validade quando todos os que possam ser concernidos por ela cheguem (ou possam chegar), enquanto participantes de um Discurso prático, a um acordo quanto a validade desta norma”. Tal princípio, não obstante, pressupõe a possibilidade de que seja possível ser fundamentada racionalmente a escolha de - normas morais, vem a ser, o princípio (D) pressupõe o princípio (U) como regra de argumentação que torna possível acordos consensuais em Discursos prático-morais.

⁴ A citação corresponde à ideia geral do autor, nos textos: HABERMAS, J. Notas programáticas para a fundamentação de uma ética do discurso. in: *Consciência moral e agir comunicativo*, 2003, p. 104. (N. do E).

Com o princípio (D) e o recurso ao princípio (U), para Habermas fica evidenciada a possibilidade de fundamentação racional da ética. Por outro lado, o princípio da ética discursiva apresenta-se como um procedimento que torna possível o resgate discursivo de pretensões de validade normativas, indicando o processo, qual seja, o Discurso prático, pelo qual se submete ao exame crítico-discursivo a validade de normas prático-morais. Os conteúdos para Discursos práticos emergem do horizonte do *mundo da vida* e do agir orientado ao entendimento mútuo, vem a ser, do agir comunicativo.

Referências

HABERMAS, J. *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus, 1987.

_____. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

_____. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. 2aed. Madrid: Cátedra, 1994.

Os três mundos de Popper e a consideração habermasiana

The three worlds of Popper and the habermasian consideration

ALMIR JOSÉ WEINFORTNER¹

Resumo: O estudo aborda a teoria dos três mundos de Popper, com ênfase no terceiro mundo (mundo objetivo) e sua autonomia, que é destacada por Popper. Habermas, ao ler a interpretação de Jarvie sobre a teoria dos três mundos, busca sustentar a tese de que a escolha de um conceito sociológico de ação implica compromissos ontológicos. Inicialmente, o estudo esboça a interpretação de Jarvie sobre os três mundos de Popper e, em seguida, apresenta objeções e revisões necessárias na teoria, enfatizando a importância de ajustá-la para evitar suas fragilidades.

Palavras-chave: Popper. Habermas. Ontologia. Revisões.

Abstract: The study addresses Popper's theory of the three worlds, with an emphasis on the third world (objective world) and its autonomy, as highlighted by Popper. Habermas, upon reading Jarvie's interpretation of the theory of the three worlds, seeks to support the thesis that choosing a sociological concept of action implies ontological commitments. Initially, the study outlines Jarvie's interpretation of Popper's three worlds and then presents objections and necessary revisions to the theory, emphasizing the importance of adjusting it to avoid its weaknesses.

Keywords: Popper. Habermas. Ontology. Revisions.

O objetivo principal deste estudo é apresentar a *teoria dos três mundos* de Popper, cabendo uma maior atenção, devido a sua importância, ao terceiro deles - o *mundo objetivo*. Este terceiro mundo é *autônomo* e responsável pelos progressos e talvez até pela manutenção da humanidade. Esta autonomia do terceiro mundo é amplamente ressaltada por Popper, constituindo-se em sua característica fundamental. Mesmo — assim, há uma certa interação do mesmo com o homem, pois o - terceiro mundo não é algo “intocável”, mas está em constante renovação e ampliação. Os problemas que aí surgem também são autônomos. E, justamente, o que interessa para Habermas é esse *status ontológico* do terceiro mundo.

¹ Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Graduação em Filosofia, com Licenciatura em Filosofia e História, e Especialização em Ética e Política pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE). Professor do Instituto Federal de Educação de Mato Grosso do Sul (IFMS). Foi professor da UNIOESTE (1997-1999), Universidade Paranaense, UNIPAR (2002-2008), SEED-PR (1998-2007-2011), UNIMEO (2008-2011), Faculdade de Ensino Superior Dom Bosco (2008-2010). Ex-petiano do Grupo PET-FILOSOFIA da UNIOESTE-Campus de Toledo. E-mail: almir.weinfortner@ifms.edu.br

Habermas busca na leitura de Jarvie sobre a teoria popperiana dos três mundos o caminho para a tese de que “al elegir un determinado concepto sociológico de acción nos comprometemos con determinadas proposiciones ontológicas”.² Num primeiro momento traga um esboço da interpretação de Jarvie sobre a teoria dos três mundos de Popper. E depois de fazer as objeções, procede as devidas revisões nesta teoria, como uma necessidade para se evitar as debilidades em que a mesma cai. Habermas considera que sem esta revisão não se pode fazer uso do conceito de mundo para uma teoria da ação.

Mas antes mesmo de entrar na questão dos três mundos de Popper, pretendo delinear alguns traços de seu método — científico: o *falibilismo*. Achei importante realizar esta tarefa, intencionando situar o filósofo dentro da comunidade filosófica. Popper rompe com o método tradicional da verificação, desenvolvido principalmente a partir do positivismo lógico que tem, no Círculo de Viena, seus principais expoentes. Num segundo momento, sim, entrarei propriamente na questão — central, que é a teoria popperiana dos três mundos. E, por fim, num terceiro momento, tentarei mostrar a importância da mesma para Habermas e as devidas revisões que nela faz a partir de Jarvie.

22

Popper e o falibilismo

Em seu primeiro livro, *Lógica da investigação* (1935), Popper critica o critério utilizado pelo empirismo lógico para estabelecer os limites entre proposições com e sem significado, bem como o estabelecimento dessa distinção por meio do *princípio da verificação*, que concebe a lógica da investigação científica como a lógica indutiva. Para Popper, não podemos jamais chegar a enunciados universais partindo de enunciados particulares, ou seja, por um processo indutivo.

O problema da demarcação para Popper é encontrar um critério que permita distinguir as ciências empíricas de outras ciências, tais como a matemática, a lógica e a metafísica. Segundo Popper, a teoria para poder fazer afirmação sobre o real deve se chocar com a realidade. Desta forma, o critério de demarcação deve ser não o de verificabilidade, mas sim o de *falseabilidade* de um sistema. A partir deste

² HABERMAS, J. *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus, 1987, p. 122.

critério, o que define a racionalidade científica não é a verificação das teorias, mas sim a sua crítica. Em outras palavras, a atitude científica diante de uma hipótese não consiste em procurar sua confirmação, mas antes em procurar casos que a falsifiquem.

Popper considera este o melhor caminho para o desenvolvimento científico, pois é mais fácil refutar uma teoria, mostrando a sua falsidade, do que procurar provar sua verdade - o que ele não considera possível. Uma proposição pode ter um conteúdo considerável de verdade, mas basta apenas um conteúdo de falsidade para que a mesma deixe de ser significativa.

A *falsificabilidade* é a resposta de Popper para superar o impasse gerado com sua reformulação do problema da indução. Popper pretende dar conta do empirismo, mostrando que, se sistemas teóricos não podem ser verificados empiricamente, eles podem ser falsificados pela experiência. Contudo é importante ressaltar que a definição de falsificabilidade pressupõe a existência de uma base empírica, ou seja, de enunciados singulares que sejam empíricos. A falsificabilidade, como critério popperiano de demarcação, é um confronto direto com o critério verificacionista do significado proposto pelo neopositivismo. Guiado pela inviabilidade do critério de verificabilidade como critério de demarcação, Popper mostra que o critério de falsificabilidade, proposto por ele, não contém as mesmas falhas lógicas do critério de verificabilidade.

Popper, para apresentar o seu critério de demarcação para a ciência, parte do problema da indução. Em *Conhecimento Objetivo* diz que sua proposta para a resolução deste problema foi um pressuposto de grande importância para a resolução de outros problemas filosóficos. Diz que a fundamental diferença entre seu processo e o processo indutivista está em que dá ênfase a argumentos negativos, tais como exemplos negativos ou contra-exemplos, refutações e tentativas de refutações, enquanto que a proposta indutivista dá ênfase a exemplos positivos, os quais são tomados como ponto de partida para todo o conhecimento. Para ele, o radicalismo indutivista destrói não só a metafísica, mas todo o conhecimento empírico, pois a maioria das proposições empíricas não são verificáveis.

A importância que Popper concede à refutabilidade se deve à sua preocupação com a dinâmica da ciência, com a evolução do conhecimento científico. Se o

objetivo é o progresso, a produção de novas teorias, a ciência deve necessariamente testar as mesmas, enfrentá-las com a experiência e expô-las ao risco do fracasso.

Popper entende por problema filosófico tradicional da indução uma formulação como a que se segue: “Qual é a justificativa para a crença de que o futuro será como o passado?” Esta formulação é considerada errônea, isto principalmente porque supõe que o futuro será igual ao passado. É a partir deste ponto que Popper propõe-se a resolver o problema da indução.

Como nosso objetivo aqui é o critério que Popper apresenta, a resolução do problema da indução por ele apresentado não será objeto de nossa análise mas vale considerar que Popper rejeita a possibilidade de que uma teoria explanativa universal possa ser justificada por razões empíricas. Para Popper, não se pode buscar a verdade de uma teoria, mas sim a sua *preferência*, ou seja, podemos justificar a preferência por algumas teorias universais em concorrência com outras através de razões empíricas. Desta maneira, pode ser que as asserções de teste refutem algumas teorias concorrentes, e na busca de uma teoria verdadeira, serão preferidas aquelas cuja falsidade não tenha sido esclarecida.

Todas as leis ou teorias devem ser encaradas como meras suposições, ou seja, a indução é indutivamente inválida e mesmo paradoxal. Mas nos deparamos com a seguinte questão: existem argumentos puramente racionais, inclusive argumentos empíricos, para justificar a nossa preferência por algumas hipóteses em contraposição a outras? Popper propõe que esta questão seja encarada de dois modos: um teórico e outro prático, ou seja, há uma *preferência teórica* e uma *preferência prática*.

A *preferência teórica* se interessa essencialmente pela verdade e, em especial, por encontrar teorias verdadeiras. Mas considerando que não podemos justificar empiricamente a verdade de uma teoria científica, tomando a posição de preferir umas suposições a outras, surgem as seguintes questões: que princípios de preferência devemos adotar? São algumas teorias melhores do que outras?

Podemos dizer que a preferência surge com respeito a um conjunto de teorias concorrentes, onde uma nova teoria, além de ter o mesmo êxito de sua predecessora, deve ter também êxito onde esta falhou ou foi refutada. Por isso, o teórico interessar-se-á por teorias não refutadas, especialmente porque algumas

delas podem ser verdadeiras. Sua preocupação deve ser a de, através da elaboração de testes severos e situações de teste cruciais, falsear uma teoria. Falsificada uma teoria, cumpre substituí-la por outra menos inadequada ao real. Vale dizer que, embora que pelo método da refutação possamos nos deparar com uma teoria verdadeira, não há como estabelecer a sua verdade, ainda que seja verdadeira. O progresso da ciência consiste, assim, numa *aproximação progressiva em direção à verdade*.

Desta forma, Popper propõe para a ciência o *método crítico*, o qual é um

método de experiência e eliminação de erros, de propor teorias e submetê-las aos mais severos testes que se possa projetar. É um método aplicável, embora inconclusivo, pois não se pode verificar qual das teorias é a verdadeira.³

Neste ambiente, entra em cena a *corroboração*, a qual constitui-se num

relato conciso avaliando o estado da discussão crítica de uma teoria, com respeito ao modo por que ela resolve seus problemas; seu grau de testabilidade; a severidade dos testes que experimentou e o modo pelo qual reagiu a esses testes.⁴

Popper assegura que

tudo quanto pode ser possivelmente positivo em nosso conhecimento científico só é positivo até onde certas teorias, em certos momentos do tempo, sejam preferidas a outras, à luz da discussão crítica, que consiste de refutações tentadas, inclusive testes empíricos.⁵

Em relação à *preferência pragmática*, podemos dizer que o homem de ação prática tem sempre de escolher entre alternativas mais ou menos definidas. Cada ação pressupõe um conjunto de teorias a respeito do mundo.

a) Em que teoria confiaremos, para a ação prática, de um ponto de vista racional? Em nenhuma, pois não podemos mostrar sua verdade.

b) Que teoria *preferiremos* para a ação prática, de um ponto de vista racional? Podemos preferir a teoria mais bem testada.

³ POPPER, Karl R. Conhecimento objetivo. Belo Horizonte: Itatiaia, 1975. p. 27.

⁴ Idem, p. 28.

⁵ Idem, pp. 30-31.

Popper considera que o ponto de vista racional é perceber que a teoria mais bem testada é aquela que, à luz de nossa discussão crítica, parece ser a melhor até então. Encarar criticamente uma teoria, do ponto de vista da evidência e não de qualquer ponto de vista pragmático, não nos leva à segurança 19 Idem, pp. 30-31. 84 da evidência de sua verdade, mesmo com respeito às teorias mais bem testadas, como a de que o sol nasce todos os dias.

Popper propõe que seja abandonada a busca da Justificação no sentido de justificar a alegação de que uma teoria seja verdadeira, pois todas as teorias são hipóteses, por isso todas podem ser derrubadas. Desta feita, conclui que são inúteis as tentativas de elaboração de uma lógica indutiva como método de decisão em ciência.

O que possibilita a discussão crítica ou racional é a existência de teorias concorrentes, pois uma mostra a fraqueza ou o erro da outra, ou ambas se eliminam, havendo necessidade, assim, de outra teoria mais forte.

Isso mostra a falta de preocupação de Popper em relação à segurança do ponto de partida. Essa posição vem contrastar com a maioria dos outros filósofos, para os quais deve-se partir de um ponto seguro, certo e indubitável, como, por exemplo, Descartes, para o qual, tendo como base o método da dúvida, tudo depende da segurança do ponto de partida. Por isso considera que, assim como Descartes substituiu a autoridade da Bíblia e de Aristóteles pelo *Cogito*, os empiristas a substituíram pelos sentidos. Enquanto Descartes conclui certezas por dedução, os empiristas o fazem por indução. Para Popper não existem tais certezas fundamentais como as postuladas da razão e/ou dos sentidos. Segundo ele, no início de todo o conhecimento há conjecturas ou hipóteses. Por isso teorias não se concluem da experiência. Antes de tudo são hipóteses, projetos criadores, que só têm valor hipotético.

Popper considera que deve ser abandonada a busca de certeza para se ter uma base segura de conhecimento. Ou seja, não se preocupa com a segurança e a justificação do conhecimento, mas sim com seu crescimento.

Para o pensamento popperiano, na busca da verdade devem ser propostas teorias que se aproximem mais da verdade do que as de nossos predecessores. Embora a ideia da verdade seja absolutista, não se pode fazer qualquer alegação de certeza absoluta, isto é, somos buscadores da verdade, mas não seus possuidores. Assim, considerando que a certeza absoluta de uma teoria não pode ser proferida, o que podemos fazer é procurar o conteúdo de falsidade de nossa melhor teoria,

tentando refutá-la, pois a negação de uma proposição refutável nem sempre é refutável, enquanto espera-se que a negação de uma proposição significativa sempre seja significativa. Mas mesmo que passe por todos os testes, ainda é possível que a teoria seja falsa. Caso isso aconteça - passar por todos os testes -, tem-se “boas razões para conjecturar que nossa teoria, a qual tem conteúdo maior de verdade que de sua predecessora, pode não ter maior conteúdo de falsidade.”⁶ Caso houver falha na refutação de uma nova teoria, isso pode dar razões objetivas para dizer que a mesma é uma melhor aproximação da verdade do que sua predecessora. Esta busca da verdade é entendida da seguinte forma: uma teoria (T₁) é superada por uma nova teoria (T₂), porque (T₂) é mais semelhante à verdade do que (T₁), e o é “apenas se mais asserções verdadeiras decorrerem dela, porém não mais asserções falsas, ou pelo menos igualmente tantas asserções verdadeiras, porém menos asserções falsas.”⁷

Desta maneira, podemos inferir a seguinte asserção que forma a base lógica do método da ciência: a teoria mais forte, a de maior conteúdo, a menos que seu conteúdo de falsidade seja - maior, será também a de maior verossimilitude.

A ciência tem como função aumentar o número de asserções verdadeiras pelo método de propor teorias ou conjecturas que nos pareçam promissoras e diminuir o número de asserções falsas. Assim, embora a falsidade da teoria de Newton, seu conteúdo de verdade é muito grande, ou seja, contém um grande número de conseqüências verdadeiras interessantes e informativas. Isto significa que uma asserção falsa pode parecer mais próxima da verdade do que outra asserção falsa.

Embora tenhamos argumentos científicos fracos para alcançar a verdade, podemos ter argumentos fortes e bons para alegar que é possível termos feito progresso no rumo da verdade. Por isso, pode-se explorar o método da ciência, e muito de sua história, como o processo racional de chegar mais perto da verdade.

Para Popper, a avaliação das teorias não pode ser feita no nível puramente empírico - o que não implica fazê-la no nível psicológico e subjetivo (segundo mundo). Além do mundo real dos fatos (primeiro mundo) e do mundo interior de

⁶ Idem, p. 85.

⁷ Idem, p. 58.

cada um (segundo mundo), Popper acrescenta um *terceiro mundo*: o mundo lógico das teorias, onde elas se confrontam segundo critérios propriamente racionais e objetivos, porque puramente lógicos - é o *mundo objetivo*. Assim, o progresso da ciência depende do *conhecimento objetivo*, o qual consiste no conteúdo lógico das teorias, conjecturas e suposições, é o mundo dos conteúdos lógicos de livros, bibliotecas, memórias de computador e similares. A partir daí, apresenta a seguinte tese: quase todo o nosso conhecimento subjetivo depende do *conhecimento objetivo*.

O critério apresentado por Popper é audaz. Explico: diferentemente de toda uma metodologia tradicional de busca do conhecimento através da verificação das elaborações científicas, propõe que devam ser procuradas formas de mostrar a falsidade das mesmas.

Sem dúvida nenhuma, apesar das várias críticas que recebeu e que continua recebendo, é mais uma importante contribuição para esta laboriosa tarefa que instiga e fadiga, atrai e deleita o homem, que é a *busca do conhecimento*.

Os três mundos de Popper

Feitas estas considerações, entremos agora no objeto principal de nossa análise, que é a teoria dos três mundos de Popper. Como já disse no início, será ressaltado o terceiro mundo, o mundo objetivo. Para tanto, será mostrada, principalmente, sua autonomia em relação aos outros dois mundos. Neste sentido, Popper fará uma crítica à epistemologia tradicional, que toma o conhecimento a partir do segundo mundo, o mundo subjetivo. Neste âmbito não podemos alcançar nenhuma segurança para a construção do saber.

Outro aspecto que vai ser ressaltado por Popper é o fato do terceiro mundo ser passível de uma abordagem biológica, pois no mundo da natureza, assim como no mundo científico, surgem problemas “espontâneos”, ou seja, autônomos.

O principal objetivo deste estudo é apresentar o terceiro mundo como o aspecto fundamental, não só do crescimento do conhecimento, mas também, segundo Popper, como a própria base na qual está ancorada a humanidade. Popper considera que seu terceiro mundo tem muito em comum com a teoria das Idéias de Platão, com o espírito objetivo de Hegel e com a teoria de Bolzano de um universo de proposições em si mesmas e de verdades em si mesmas; mas se assemelha,

sobretudo, ao universo de conteúdos objetivos de pensamento de Frege. Sustentando o terceiro mundo, Popper pretende provocar os filósofos de crença, pois o problema é encontrar teorias melhores e mais ousadas, tendo importância a preferência crítica e não a crença.

Popper divide seus três mundos da seguinte forma:

- 1) o mundo de objetos físicos ou de estados materiais;
- 2) o mundo de estados de consciência ou de estados mentais, ou, ainda, de disposições comportamentais para agir;
- 3) o mundo de conteúdos objetivos de pensamento, especialmente de pensamentos científicos e poéticos e de obras de arte. Seus habitantes: sistemas teóricos; problemas e situações de problemas; argumentos críticos; conteúdos de revistas, livros e bibliotecas.

O principal aspecto que Popper ressalta do terceiro mundo é a sua existência independente. O argumento para demonstrar tal tese é desenvolvido por este filósofo a partir de duas experiências de pensamento:

1. Todas as máquinas e equipamentos, bem como nosso aprendizado e conhecimento subjetivos podem ser destruídos, “mas sobrevivem bibliotecas e nossa capacidade de apreender com elas”⁸ E Popper completa: só assim é que nosso mundo pode continuar a andar.

2. Considerando a mesma situação anterior, mas, agora, todas as bibliotecas também foram destruídas, ou seja, a capacidade para aprender com os livros tornou-se inútil.

Nessas duas experiências fica mais clara a realidade, a significação e o grau de autonomia do terceiro mundo, pois no segundo caso está em jogo a própria civilização, pois pode demorar milênios para que ela volte a se desenvolver. A partir

¹ Idem, pp. 109-110. ⁹¹ daí, Popper se propõe a defender três teses, ligadas à epistemologia (teoria do conhecimento).

Primeira tese: “A epistemologia tradicional tem estudado o conhecimento ou o pensamento num sentido subjetivo”.⁹ Ou seja, delimita o conhecimento científico

⁸ Idem, pp. 109-110.

⁹ Idem, p. 110.

ao segundo mundo, enquanto que pertence ao terceiro mundo, o de teorias objetivas, problemas objetivos e argumentos objetivos. Por isso, Popper afirma categoricamente que a epistemologia tradicional é sem importância, como também boa parte da contemporânea. A partir daí, Popper apresenta dois sentidos diferentes de conhecimentos (ou de pensamentos):

a) conhecimento ou pensamento no sentido subjetivo;

b) conhecimento ou pensamento num sentido objetivo. É um conhecimento sem conhecedor, sem sujeito que conheça. Esta posição assemelha-se a de Frege: “Por pensamento entendo não o ato subjetivo de pensar, mas o seu conteúdo objetivo (...).”¹⁰

Popper esclarece esta diferença a partir de exemplos. Uma proposição do segundo mundo poderia ser exemplificada da seguinte maneira: “Sei que o último teorema de Fermat não foi provado, mas *creio* que será provado um dia.”¹¹ Enquanto que uma proposição do terceiro mundo pode ser assim colocada: “Levando em conta o estado atual do conhecimento matemático, parece possível que o último teorema de Fermat possa ser indecisível.”¹²

Em suma, esta primeira tese pode ser assim esboçada: “a epistemologia tradicional, com sua concentração no segundo mundo, ou no conhecimento no sentido subjetivo, é irrelevante para o estudo do conhecimento científico.”¹³

Segunda tese:

O estudo de um terceiro mundo de conhecimento objetivo *amplamente autônomo* é de importância decisiva para a epistemologia. (...) os cientistas agem com base numa suposição ou numa crença subjetiva referente ao que é

¹⁰ FREGE Apud idem, p. 111.

¹¹ Popper, op. cit., p. 112. Verifica-se que neste exemplo o verbo é utilizado na primeira pessoa do presente do indicativo. Ou seja, é uma proposição típica do segundo mundo, o mundo subjetivo.

¹² Idem, ibidem. Esta proposição é carente de um sujeito. É um exemplo típico de conhecimento objetivo.

¹³ Idem, p. 113.

promissor de *crescimento iminente no terceiro mundo do conhecimento objetivo*.¹⁴

Terceira tese: “uma epistemologia objetivista que estuda o terceiro mundo pode ajudar a lançar imensa soma de luz sobre o segundo mundo de consciência subjetiva, (...) mas o inverso não é verdadeiro.”¹⁵

A partir daí Popper apresenta três teses de apoio:

1) “o terceiro mundo é um produto natural do animal humano, comparável a uma teia de aranha;

2) “o terceiro mundo é amplamente autônomo, mesmo que constantemente atuemos sobre ele e sejamos atuados por ele;

3) “através desta interação entre nós e o terceiro mundo é que o conhecimento objetivo cresce, e que há estreita analogia entre o crescimento do conhecimento e o crescimento biológico.”¹⁶ Popper pretende defender a autonomia do terceiro mundo através de uma espécie de argumento biológico ou evolucionário.

31

A objetividade e a autonomia do terceiro mundo

“Uma das principais razões para a errônea abordagem subjetiva do conhecimento é o sentimento de que um livro nada é sem um leitor.”¹⁷ Para Popper, um livro continua sendo um livro (produto) mesmo que nunca tenha sido lido por alguém. Aliás, não precisa ter sido escrito por qualquer pessoa - pode ter sido trabalho de um computador...

Quase todo livro contém conhecimento objetivo, verdadeiro ou falso, útil ou inútil.

É sua *possibilidade ou potencialidade* de ser entendido, seu *caráter disposicional* de ser compreendido ou interpretado, ou

¹⁴ Idem, *Ibidem*.

¹⁵ Idem, pp 113-114.

¹⁶ Idem, p. 114.

¹⁷ Idem, *Ibidem*.

desentendido ou mal interpretado, o que faz de uma coisa um livro.¹⁸

Ou seja, um livro pode existir sem jamais serem efetivadas ou organizadas estas condições.

Isso quer dizer que não é o fato de ser composto por animais racionais, ou de ter sido lido ou entendido que é o essencial para fazer de algo um livro. Um livro pertence ao terceiro mundo do conhecimento objetivo. Por isso, o livro, para sê-lo, não precisa ser apreendido por alguém, pois tem uma certa *autonomia*. “... há um tipo de terceiro mundo platônico de livros em si mesmos, teorias em si mesmas, problemas em si mesmos, situações de problemas em si mesmas, argumentos em si mesmos e assim por diante.”¹⁹

A tese da existência do terceiro mundo pode ser defendida apontando-se sua analogia biológica.²⁰ Popper atesta que “grande parte do terceiro mundo objetivo de teorias efetivas e em potencial e de livros e argumentos surge como um subproduto não pretendido dos livros e argumentos efetivamente produzidos”²¹ Pode-se dizer que é o subproduto da linguagem humana, ou, um subproduto não pretendido de | ações que se dirigiam a outros alvos. Fazendo uma comparação biológica, assim

¹⁸ Idem, p. 117.

¹⁹ Idem, p. 118.

²⁰ Deixemos a palavra com o próprio Popper: “Por exemplo, tem ela plena analogia no reino dos ninhos de passarinhos. Há uns anos, ganhei um presente para meu jardim - uma caixa de ninhos para pássaros. Era um produto humano, sem dúvida, não um produto de pássaros (...). Mas, no contexto do mundo dos pássaros, era parte de uma situação de problema objetivo mais do que de uma oportunidade objetiva. Por alguns anos os pássaros nem mesmo pareceram notar a caixa de ninho. Mas após alguns anos, ela foi cuidadosamente inspecionada por algumas cotovias azuis que mesmo começaram a aninhar-se nela, mas muito depressa a abandonaram. Obviamente havia ali uma oportunidade aproveitável, ainda que não fosse, parece, particularmente valiosa. De qualquer modo, estava aí uma situação de problema. E o problema pode ser resolvido em outros anos por outros pássaros. Se não for, outra caixa pode mostrar-se mais adequada. Por outro lado, uma caixa mais adequada pode ser removida antes de ser usada qualquer vez. A questão da adequação da caixa é claramente objetiva; e ser a caixa usada alguma vez é parcialmente acidental. O mesmo se dá com todos os nichos ecológicos. São potencialidades e podem ser estudados como tais de modo objetivo, até um ponto independente da questão de serem essas potencialidades algum dia efetivadas por qualquer organismo vivo” (Idem, *ibidem*). Uma questão é o ninho de passarinhos ser perfeitamente adequado ao seu fim; já outra é se alguma vez vai ser habitado ou não.

²¹ Idem, *ibidem*.

como uma trilha de animal na selva, a linguagem e quaisquer outras instituições humanas podem existir e se desenvolver por sua utilidade, ou seja, ocasionalmente. Diz Popper: “a estrutura-alvo (meu grifo) de animais ou homens não é dada, mas se desenvolve com o auxílio de certo tipo de mecanismo de retrocarga, saído de alvos antigos e de resultados que eram visados ou não”.²² Isso nos mostra o surgimento de um mundo que é autônomo em larga extensão.²³

O universo do conhecimento objetivo é um dos mais importantes criados pelo homem, mas ao mesmo tempo amplamente autônomo, ou seja, embora seja um produto humano, o terceiro mundo cria por sua vez, seu próprio *domínio de autonomia*. Esta idéia de *autonomia* é central na teoria do terceiro mundo de Popper. Os melhores exemplos desta autonomia podem ser encontrados junto à teoria dos números naturais. Embora a sequência dos números naturais seja uma construção humana, ela por sua vez, cria seus próprios problemas autônomos (distinção entre números ímpares e pares; os números primos; etc.).

Embora o terceiro mundo seja amplamente autônomo, sua

autonomia é apenas parcial:²⁴ os novos problemas levam a novas criações ou construções e podem assim acrescentar novos objetivos ao terceiro mundo. E cada um de tais fatos criará novos fatos não pretendidos, novos problemas inesperados e muitas vezes também novas refutações.²⁵

Popper descreve este processo a partir do seguinte esquema:

$P_1 \rightarrow TT \rightarrow EE \rightarrow P_2$.²⁶ Onde:

P₁: problema ponto de partida;

²² Idem, p. 119.

²³ “Exemplo muito óbvio é um jardim. Ainda que possa ter sido planejado com grande cuidado, via de regra ele sairá em parte de modos inesperados. Mas mesmo que saia tal como foi planejado, algumas relações inesperadas entre os objetos planejados podem dar origem a um universo inteiro de possibilidades, de novos alvos possíveis e de novos problemas.”(Idem, ibidem)

²⁴ Não é um conhecimento infalível e fechado em si mesmo.

²⁵ Idem, p. 120. Assegura Popper: “A autonomia do terceiro mundo e a retrocarga do terceiro mundo sobre o segundo e mesmo o mesmo o primeiro estão entre os fatos mais importantes do crescimento do conhecimento.”(Idem, ibidem)

²⁶ Popper considera esta apresentação como super-simplificada, devendo ser elaborada ou mesmo radicalmente modificada sempre que surgir necessidade.

TT: teoria ou solução experimental;

EE: eliminação de erros;

P₂: novo problema.

O esquema é descrito da seguinte forma:

Partindo de um problema -(P₁) passamos a uma teoria ou solução experimental (TT), que pode ser errônea (parcial ou totalmente); em qualquer caso, será submetida à eliminação de erros (EE), que pode consistir de discussão crítica ou de testes experimentais; de qualquer forma, novos problemas (P₂) brotarão de nossa própria atividade criadora; e esses novos problemas não são em geral criados intencionalmente por nós, mas emergem autonomamente do campo de novas relações que não podemos deixar de trazer à existência com cada ação, por pouco que o pretendamos fazer.²⁷

Linguagem, crítica e o terceiro mundo

As criações mais importantes dos homens são as funções mais altas da linguagem humana, em especial, a *função descritiva* e a *função argumentativa*. Tanto as linguagens humanas quanto as dos animais têm duas funções inferiores:

- 1) a auto-expressão, apresenta o estado de algum organismo;
- 2) a sinalização, que depende da resposta de outro organismo.

Mas a linguagem humana tem muitas outras funções. As duas funções superiores mais importantes são: a descritiva e a argumentativa.²⁸ Com a função descritiva surge a idéia reguladora de verdade.²⁹ A função argumentativa pressupõe a descritiva: os argumentos partem de descrições ou a elas fazem referências. A partir daí Popper chega a dois pontos de suma importância:

- 1) A discussão crítica sobre um objeto depende do desenvolvimento de uma linguagem descritiva. Daqui pode surgir um terceiro mundo lingüístico, a partir do qual, e só dele, se podem desenvolver os problemas e os padrões da crítica racional.

²⁷ Idem, ibidem.

²⁸ A argumentação crítica e o conhecimento objetivo só se tornam possíveis dentro de uma linguagem, cujas funções mais importantes são a descritiva e a argumentativa.

²⁹ Aqui o termo verdade é entendido como descrição que se ajusta aos fatos.

2) Nossa humanidade/razão depende deste desenvolvimento das funções superiores da linguagem. “Pois nossos poderes de raciocinar nada mais são que poderes de argumentação crítica.”³⁰ Por isso,

Com a evolução da função argumentativa da linguagem, torna-se a crítica o instrumento principal de maior crescimento. O mundo autônomo das funções superiores da linguagem torna-se o mundo da ciência. E o esquema: $PI \rightarrow TT \rightarrow EE \rightarrow P_2$, torna-se o esquema do crescimento do conhecimento através da eliminação de erros por meio da crítica racional sistemática.³¹

Sentidos da palavra conhecimento:

1) Conhecimento subjetivo: “consiste de certas disposições inatas para agir e de suas modificações adquiridas.”³²

2) Conhecimento objetivo: é o conhecimento científico, “que consiste de teorias conjecturais, problemas abertos, situações de problemas, e argumentos.”³³ O trabalho científico é dirigido para o crescimento do conhecimento objetivo, assim como pedreiros trabalham na construção de um prédio. Meios indispensáveis do crescimento científico podem ser a linguagem, a formulação de problemas, a emergência de novas situações problemas, teorias concorrentes, crítica mútua por meio de argumentação.

Popper considera que, como já vimos na primeira parte desta análise, todo trabalho humano é falível, pois constantemente cometemos erros e há padrões objetivos que podemos não atingir. Faz uma crítica à epistemologia tradicional, a qual tem seu ponto de interesse no segundo mundo; considera que o conhecimento científico tradicional é uma espécie de crença. “Os cientistas tentam eliminar suas teorias falsas, tentam deixar que elas morram em lugar delas. O crente perece com suas crenças falsas.”³⁴ Para Popper,

³⁰ Idem, p. 122.

³¹ Idem, ibidem.

³² Idem, ibidem.

³³ Idem, ibidem.

³⁴ Idem, p. 123.

não há fontes autorizadas de conhecimento e nenhuma — fonte é particularmente digna de fé. Tudo é bem-vindo como fonte de inspiração, inclusive a intuição; especialmente se nos sugerir problemas novos. Mas nada é seguro e somos todos falíveis.³⁵ Pior ainda do que a tentativa de aplicar um método inaplicável é o culto ao ídolo do conhecimento certo, ou infalível, ou autorizado, que esses historiadores confundem com o ideal da ciência. (...) evitar erros é um ideal pobre: se não ousarmos atacar problemas tão difíceis que o erro seja quase inevitável, então não haverá crescimento do conhecimento.³⁶... não pode haver construção sem constante controle crítico, nem crítica sem pôr nossas construções em forma lingüística e tratá-las como objetos do terceiro mundo. Embora o terceiro mundo não seja idêntico ao mundo de formas lingüísticas, ele surge juntamente com a linguagem argumentativa: é um subproduto da linguagem. (...) embora originariamente construídos por nós - o terceiro mundo origina-se como produto nosso - os conteúdos de pensamento levam consigo suas próprias consequências não pretendidas.³⁷

E assegura: “num sistema de crítica, a fraqueza e a parcimônia não são virtudes, pois a virtude está numa teoria que pode suportar crítica forte”.³⁸

Para Popper,

De um ponto de vista objetivista, a epistemologia torna-se a teoria do crescimento do conhecimento. Torna-se a teoria da solução de problemas ou da construção, discussão crítica, avaliação e teste crítico de teorias conjecturais concorrentes.³⁹

36

Ele propõe que, em relação a teorias concorrentes, se use o termo *preferência*, em vez de aceitação.

Diz Popper que a preferência a uma teoria depende de sua resistência a *testes severos e engenhosos*, ou seja, a teoria, de um conjunto de teorias, que melhor resistir aos testes, será a preferida. Todas as teorias são importantes, mesmo que passem nos testes, pois o conteúdo de verdade que tiver, por menor que seja, pode oportunizar a construção de uma teoria melhor, com novos problemas, inesperados e frutíferos. Desta forma, pode-se dizer que a ciência começa com problemas e passa

³⁵ Idem, p. 133.

³⁶ Idem, p. 177.

³⁷ Idem, p. 136.

³⁸ Idem, p. 138.

³⁹ Idem, p. 141.

para teorias concorrentes, as quais avalia criticamente ($P_1 > TT \rightarrow EE \rightarrow P_2$). Popper reforça que “a avaliação é sempre crítica e tem por alvo a descoberta e a eliminação de erro”⁴⁰ É assim que se dá o crescimento do conhecimento, ou seja, pela eliminação de erro e *não por um processo cumulativo*.

Não há coisas tais como dados de sentidos e percepção que não sejam construídos sobre teorias; os dados não são base nem garantia para as teorias. A descoberta científica, assim como a vida, é um processo de passagem de velhos problemas para a descoberta de problemas novos e inimaginados.

O mundo objetivo, como já foi dito, embora criado pelo homem, tem sua própria autonomia. Mas o mais importante é a relação entre nós e nossa obra, e o que pode ser ganho desta relação para nós. Aqui está o fato mais notável e importante da evolução humana. Popper chega a afirmar que o que nos diferencia de um animal é que temos a nosso dispor o terceiro mundo: um mundo de linguagem, de conhecimento objetivo.

O segundo mundo é o elo de ligação entre o primeiro mundo e o terceiro. Todas as, nossas ações no primeiro mundo são influenciadas pela apreensão do terceiro mundo por nosso segundo mundo.

“Por isso é impossível compreender a mente humana e o ser humano sem compreender o terceiro mundo; e por isso é impossível interpretar o terceiro mundo como mera expressão do segundo, ou o segundo como mero reflexo do terceiro”.⁴¹

Nós e o terceiro mundo, crescemos por meio de mútua luta e seleção.

Sobre a mente objetiva

Popper fala de uma *filosofia pluralista*,⁴² onde o mundo é constituído de três submundos ontologicamente distintos: o primeiro é material; o segundo é mental e o terceiro é ideal, no sentido objetivo.

⁴⁰ idem, p. 142.

⁴¹ Idem, p. 147.

⁴² É Platão quem introduz esta filosofia pluralista, transcendendo o esquema dualista. É o pai do terceiro mundo.

A *relação entre estes três mundos* é um dos problemas fundamentais dessa filosofia pluralista. Os três relacionam-se de tal modo que os dois primeiros podem interagir e os dois últimos também. Enquanto que o segundo mundo interage com cada um dos outros dois mundos, o primeiro e terceiro só podem interagir pela intervenção do segundo, ou seja, o segundo mundo estabelece um elo indireto entre o primeiro e o terceiro mundos. A influência do terceiro mundo sobre o primeiro dá-se, por exemplo, com um cientista que efetua mudanças no primeiro mundo a partir da aplicação de certas consequências de teorias do terceiro mundo.

O terceiro mundo é confundido, na maioria das vezes, com os objetos pertencentes ao segundo mundo. Esta confusão começa com o próprio Platão. Foram os Estoicos os primeiros a darem a objetividade do terceiro mundo. Incluíram junto a teorias ou proposições, problemas, argumentos e indagações argumentativas, etc.

A partir daí, Popper distingue dois grupos de filósofos:

1) aqueles que aceitam um terceiro mundo autônomo, encarado como sobre-humano, divino e eterno (Platão) apoiam- “se no fato de que podemos falar de verdades eternas: uma proposição é, infinitamente, verdadeira ou falsa.

2) o segundo grupo rejeita a existência do terceiro mundo. Não podemos fabricar verdades eternas e, por isso, elas não podem ser reais, podemos apenas usar o predicado *verdadeiro*. A linguagem é feita pelo homem, por isso só aceitam o primeiro e segundo mundos.

Popper mantém uma posição diversa da de ambos os grupos:

é possível aceitar a validade ou a autonomia do terceiro mundo e ao mesmo tempo admitir que o terceiro mundo tem origem como produto da atividade humana. (...) o terceiro mundo é feito pelo homem e é, ao mesmo tempo, sobre-humano.⁴³

Neste sentido, transcende seus fabricantes.

Podemos ver a realidade do terceiro mundo ao considerarmos seu efeito sobre o primeiro mundo, com a mediação do segundo mundo. Por exemplo, o impacto da teoria atômica sobre nosso ambiente inorgânico e orgânico. O terceiro mundo é produto dos homens, muito embora as maiores partes do mesmo são o produto não

⁴³ Idem, p. 156.

planejado de ações humanas (por exemplo, a linguagem). Existem problemas autônomos, ou seja, não fabricados por nós, mas que são descobertos por nós. Na tentativa de resolver esse e outros problemas podemos inventar novas teorias.

Mas no momento em que produzimos essas teorias elas criam novos problemas, não pretendidos e inesperados, problemas autônomos, problemas a serem descobertos.⁴⁴

Isso mostra a autonomia do terceiro mundo em seu estágio ontológico, mesmo que em sua origem seja produto nosso. Ainda que não possamos dominá-lo, podemos aumentá-lo, muito embora as contribuições sejam pequenas. À vida do homem depende do contato com o terceiro mundo. Sua ação sobre os homens é mais importante para nosso crescimento e para o seu próprio, do que nossa ação criativa sobre ele. “Apesar, e também por causa, da autonomia do terceiro mundo, haverá sempre campo para obra original e criativa”.⁴⁵

A consideração habermasiana

Habermas se baseia na aplicação de Jarvie da teoria da ação, objetivando a justificação da tese de que “al elegir un determinado concepto sociológico de acción nos comprometemos con determinadas presuposiciones ontológicas.”⁴⁶ Habermas assegura que das relações com o mundo dependem por sua vez os aspectos da possível racionalidade da ação de um autor. E a partir daí desenvolve quatro conceitos básicos de ação, quais sejam: *ação teleológica*; *ação regulada por normas*; *ação dramatúrgica* e *ação comunicativa*.

As implicações destes conceitos na racionalidade que serão analisados por Habermas têm como base as relações que cada um deles pressupõe entre autor e mundo. Visto que geralmente as teorias sociológicas da ação não estabelecem a conexão existente entre as ações sociais e as relações autor/mundo, Habermas parte do que ele considera uma exceção, ou seja, do “interessante uso da teoria popperiana dos três mundos”, feita por Jarvie. A intenção é aprofundar os conceitos de *mundo objetivo*, *mundo social* e *mundo subjetivo*.

⁴⁴ Idem, p. 157.

⁴⁵ 152 Idem, Ibidem.

⁴⁶ HABERMAS, J. Teoría de la acción comunicativa. Madrid: Taurus, 1987. p. 122.

O que importa para Habermas é a circunstância na qual Popper põe em tela de juízo:

la convicción fundamental del empirismo según la cual el sujeto se enfrenta al mundo sin más mediaciones, recibiendo sus impresiones de él a través de las percepciones de los sentidos, o interviniendo en los estados del mundo mediante su acción.⁴⁷

Diferentemente das teorias anteriores do espírito objetivo, da tradição historicista e neo-hegeliana, que partem do primado de um espírito ativo que se desenvolve e autointerpreta nos mundos por ele constituídos, “Popper se atiene al primado del mundo frente a la mente y entiende el segundo y tercer mundos ontológicamente por analogía con el primero”⁴⁸. Popper especifica os conceitos dos três mundos partindo do conceito geral de mundo, ou seja, como a totalidade daquilo que é O caso, o que pode constatar-se em forma de enunciados verdadeiros.⁴⁹

O que importa para Habermas é o *status ontológico do terceiro mundo*, ou seja, do mundo objetivo, pois a partir daí seguem-se duas importantes consequências: “la primera concierne a la interacción entre los mundos y la segunda al estrechamiento cognitivista que representa la interpretación que Popper hace del tercer mundo”⁵⁰

A interação entre os três mundos implica uma recusa dos ideais empiristas que são fundamentais: por um lado, as entidades do terceiro mundo não podem ser reduzidas as do segundo; por outro, as relações entre as entidades de primeiro e segundo mundos não podem ser entendidas exclusivamente segundo o modelo das entidades do primeiro mundo. Considera Habermas que, embora Popper tenha criticado a concepção fisicalista do espírito subjetivo, permanece prisioneiro do contexto empirista do qual se distancia. E justifica:

Pues también en su caso las relaciones cognitivo instrumentales entre sujeto cognoscente y agente, por um lado, y las cosas y sucesos con que nos topamos ea el mundo objetivo, por otro, están

⁴⁷ Idem, p. 112.

⁴⁸ Idem, p. 113.

⁴⁹ É a posição tomada pelos filósofos que concordam com a filosofia do primeiro Wittgenstein, o do *Tractatus*.

⁵⁰ Idem, p. 114.

tan al centro de la atención, que dominan el intercambio entre el espíritu subjetivo y el objetivo.⁵¹

Os processos que envolvem o espírito humano estão primeiramente à serviço do saber teórico e da ampliação do saber *tecnicamente* utilizável. Habermas concebe que

el desarrollo de la ciencia, que Popper entiende como um processo cíclico, de carácter acumulativo⁵² entre el problema de partida, la formación creadora de hipótesis, el examen crítico, la revisión y el descubrimiento de un nuevo problema, no solamente sirve de modelo a la intervención del espíritu subjetivo en el mundo del objetivo, sino que el tercer mundo en opinión de Popper. se compone esencialmente de problemas, de teorías y de argumentos.⁵³

Embora Popper mencione junto as teorias e instrumentos as instituições sociais e as obras de arte como exemplos de entidades do terceiro mundo, “sólo ve en ellas variantes de una encarnacion de contenidos proposicionales.”⁵⁴ Habermas considera que, no fundo, o terceiro mundo de Popper é a *totalidad dos pensamientos objetivos de Frege*.⁵⁵

O terceiro mundo de Popper não é só entendido ontologicamente como “totalidade de entidades de uma determinada forma de ser”, mas também a partir da “perspectiva conceitual do desenvolvimento da ciência”. Ou seja, “el tercer mundo comprende los elementos cognitivos, cientificamente elaborables de la tradición cultural.”⁵⁶ O que Habermas quer mostrar é que ambos aspectos se revelam limitados quando o conceito popperiano do terceiro mundo é usado para a fundamentação da sociologia.

⁵¹ Idem, p. 115.

⁵² Popper não aceita o conhecimento acumulativo. Em seus textos afirma explicitamente tal negação.

⁵³ Idem, ibidem.

⁵⁴ Idem, ibidem. É essa a principal base para a crítica posteriormente desenvolvida por Habermas, de que o conceito popperiano do terceiro mundo é insuficiente para desenvolver uma teoria sociológica.

⁵⁵ São pensamentos expressos em proposições que não têm referências, pois não podem ser verdadeiras nem falsas

⁵⁶ Idem, ibidem.

Embora Jarvie fixe as bases de sua posição teórica na *sociologia fenomenológica do conhecimento*,⁵⁷ inspirada em Alfred Schütz, “el *status* ontológico del plexo de la vida social que es producido por el espíritu humano y que, sin embargo, mantiene frente a él una relativa autonomía, lo analiza Jarvie según el modelo del tercer mundo”.⁵⁸ Jarvie mostra que “lo social es un ámbito independiente entre el mundo material duro y el mundo mental blando”.⁵⁹ Ou seja, o mundo social apresenta uma diversidade e complexidade específicas. Enquanto que na sociedade os homens procuram orientar suas ações através da confecção de mapas, a vida numa sociedade “imanejavelmente grande e em constante modificação” não permite tal processo, o que exige de seus membros um constante aprendizado sobre a mesma.⁶⁰ Diz Jarvie: “lo mismo la sociedad que sus miembros se encuentran en un proceso perpetuo de autodescubrimiento y autogeneración”.⁶¹

Para Habermas, a proposta jarvieniana de “transferência da teoria popperiana do terceiro mundo de seu contexto epistemológico a um contexto de teoria da ação”, tem duas importantes aplicações: além de “iluminar a interessante conexão que existe entre um conceito sociológico de ação e as relações ator/mundo que esse conceito pressupõe”, permite ver as debilidades da construção popperiana.

Ao tomar esta posição, Jarvie toma os sujeitos sociais como cientistas que desenvolvem teorias e resolvem problemas. Diz Habermas: “en el mundo de la vida

⁵⁷ Esta concepção “entiende la sociedad como una construcción social del mundo de la vida cotidiana, una construcción que es resultado de los procesos de interpretación de los sujetos agentes y que se coagula en objetividad”. (Idem, pp. 115-116)

⁵⁸ Idem, p. 116.

⁵⁹ JARVIE:1972, 165 Apud idem, ibidem.

⁶⁰ A vida em sociedade exige do homem uma determinada orientação para alcançar seus objetivos. E isso exige uma estratégia: a confecção de mapas mentais da sociedade. Estes mapas registram a posição de atos bem como as vias que conduzem aos fins propostos e as dificuldades que eventualmente apareçam. Diz Jarvie: “estos mapas son en cierto modo más blandos que los geográficos: como los mapas del sueño, crean el paisaje que representan. Pero en cierto modo son también una realidad más dura: los mapas geográficos no son reales, pero reproducen a veces, paisajes reales, mientras que los mapas sociales son paisajes que otros (sic) hombre tienen que estudiar y tomar cartográficamente.” (JARVIE:1972, 161 Apud HABERMAS, pp. 116-117)

⁶¹ Habermas, op. cit., p. 116.

las teorías cotidianas compiten de forma parecida a como lo hacen las teorías científicas en la comunidad de comunicación de los investigadores”⁶²

As objeções de Habermas

Até aqui, além de expor a proposta de trabalho de Habermas, vimos a leitura do mesmo sobre a posição de Jarvie em relação ao terceiro mundo de Popper. Jarvie transfere a teoria do terceiro mundo para um contexto sociológico, atitude esta de grande interesse para a proposta habermasiana da teoria da ação comunicativa. A seguir pretendo desenvolver as três objeções que Habermas faz à proposta jarvieniana.

1) A primeira objeção se remete à falta de clareza com que Jarvie concebe a diferença entre uma *atitude realizativa*, que faz referência ao agir cotidiano, e uma *atitude hipotético-reflexiva* frente às tradições culturais.

Para Habermas, na prática comunicativa cotidiana faz-se uso do acervo de saber cultura válido para se chegar ao consenso. E vale considerar que neste processo, por vezes, aparecem situações problemáticas as quais exigem uma revisão de algum dos padrões que estão sendo utilizados na comunicação. Habermas desconsidera que a aplicação do saber tradicional transmitido possa ser comparada à elaboração quase-científica de saber sistematicamente questionado. Vale considerar que, assim como o leigo, para decidir uma situação de ação participa de interações comunicativas através de um processo de entendimento, usando-se de um saber cultural comum, também o cientista participa de interações. No caso do cientista, “los procesos cooperativos de interpretación tienen la finalidad de someter a examen la validez de aquellas partes del saber que se han tornado problemáticas”⁶³ A diferença está no fato de que, enquanto o leigo busca a coordenação de ações, ao dentista interessa a crítica e o acréscimo do saber.

2) A segunda objeção feita à Jarvie é que, além de não esclarecer a diferença entre as duas atitudes que acima foram analisadas, “tampoco presta atención a los componentes del saber cultural que no pueden ser reducidos a

⁶² Idem, ibidem.

⁶³ Idem, p. 117.

‘pensamientos’ o a enunciados susceptibles de verdad.”⁶⁴ Habermas considera que Jarvie se equivoca ao restringir os “nexos objetivos de sentido” que os agentes produzem a padrões de interpretação cognitiva.

A partir desta leitura de Jarvie, Habermas considera que o modelo popperiano do terceiro mundo é pouco plausível, visto que, em relação às interações, “a capacidade de orientar a ação que tem os valores culturais é mais importante que a que têm as teorias”. Para Habermas, ou se assimila o status das entidades sociais ao de teorias, aí não se pode explicar porque as estruturas sociais fixam motivos de ação - o que significa permanecer no terceiro mundo de Popper. Ou o modelo das teorias científicas é desconsiderado em relação às “teorias cotidianas”, as quais trazem elementos descritivos, normativos e avaliativos, “y entonces si que cabe pensar en una conexión retroalimentativa de los motivos con los contenidos del tercer mundo”⁶⁵ ou seja, desconsiderando a primeira opção, deve-se realizar uma revisão da teoria dos três mundos de Popper. Segundo Habermas, esta versão levaria necessariamente a uma ampliação da versão popperiana do terceiro mundo, visto que a realidade normativa da sociedade depende do caráter obrigatório que possuem os valores e as normas, o que difere da posição popperiana.

3) Para Habermas a maior debilidade da proposta de Jarvie se deve ao fato da *mesma não permitir a distinção entre os valores culturais e a materialização institucional dos valores nas normas*. Segundo a visão de Jarvie, as instituições nasceriam dos “processos de entendimento” dos sujeitos agentes, analogamente à visão de Popper de como surgem os problemas, teorias e argumentos dos processos de conhecimento.

A objeção de Habermas é a seguinte: embora esse modelo explique a natureza conceitual e a relativa autonomia da realidade social, o mesmo não faz com a resistência específica e o caráter coativo das normas vigentes e das instituições estabelecidas, pelas quais se caracterizam os produtos sociais frente aos culturais.

⁶⁴ Idem, ibidem.

⁶⁵ Idem, p. 118.

Por isso, para Habermas, é necessário distinguir entre o âmbito dos valores institucionalizados e o âmbito dos valores culturais livremente flutuantes, os quais não têm o mesmo caráter obrigatório das normas de ação legítimas.

As revisões de Habermas

A importância da leitura de Jarvie da teoria popperiana dos três mundos está no fato de pôr a descoberto os *pressupostos ontológicos* que fazem parte dos conceitos — sociológicos de ação. Habermas se propõe a fazer uma revisão da teoria dos três mundos de Popper para evitar as debilidades em que cai a proposta de Jarvie. Para Habermas as objetivações culturais não podem ser reduzidas nem a atividade dos sujeitos cognoscentes, falantes e agentes, nem a relação espaço-temporais de tipo causal entre coisas e acontecimentos. E afirma: “es por eso por lo que Popper entiende los contenidos semánticos de los productos simbólicos como entidades de un tercer mundo”⁶⁶, concepção esta baseada num conceito ontológico de mundo introduzido como universo de entidades. Mas antes de fazer uso do conceito de mundo para uma teoria da ação é preciso fazer esta revisão.

1. Primeiramente, Habermas pretende substituir o conceito ontológico de mundo, utilizado por Popper, por um conceito de mundo delineado em *termos de teoria da constituição da experiência*, ou seja, um conceito de mundo baseado na prática comunicativa dos sujeitos empíricos dentro do mundo da vida. Pretende, também, adotar o par conceitual *mundo e mundo da vida*.

O conceito mundo é usado implicitamente nos processos cooperativos de interpretação pelos sujeitos socializados. Nesses processos a tradição cultural assume duas posições: ou atua como acervo cultural de saber ou se converte em objeto de elaboração intelectual.

No *primeiro caso*, a tradição cultural faz parte do mundo da vida, o qual, intersubjetivamente compartilhado, constitui o pano de fundo da *ação comunicativa*. No *segundo caso*, os participantes, ao adotarem uma *atitude reflexiva frente aos padrões de interpretação cultural*, fazem com que este ou aquele componente da tradição cultural se converta em tema. Isso significa que a validade

⁶⁶ Idem, p. 119,

do padrão de interpretação tematizado fica suspenso e o correspondente saber se torna problematizado.

2. A segunda revisão realizada por Habermas é a seguinte: propõe substituir a versão *unilateralmente cognitivista do conceito de espírito objetivo por um conceito de saber cultural como algo diferenciado em distintas pretensões de validade*.

O terceiro mundo de Popper compreende entidades de nível superior, acessíveis numa atitude reflexiva e com uma certa autonomia frente ao espírito objetivo por constituírem uma rede de problemas suscetíveis de investigação. Pode-se dizer que o terceiro mundo goza da autonomia de uma esfera de validade. As entidades suscetíveis de verdade do terceiro mundo guardam uma particular relação com o primeiro mundo: lhes servem de descrição e explicação de seus processos. Considere-se que ambos são mediados pelo segundo mundo. Dessa maneira, os elementos não-cognitivos da cultura, ainda que seja, importantes para uma teoria sociológica da ação, ficam numa posição marginal, ou seja, não guardam relação alguma com a verdade.

Habermas apresenta a seguinte alternativa: ou se nega aos elementos não-cognitivos da tradição cultura o status que as entidades do terceiro mundo possuem graças à sua inserção numa esfera de nexos de validade, classificando-os como formas de expressão do segundo mundo, ou, se busca equivalentes dessa referência à verdade, que neste caso é faltoso (posição tomada por Weber).

Weber, distinguindo as várias esferas de valor (ciência e técnica, direito e moral, arte e crítica da arte), considera que os mesmos podem ser abordados como universos de problemas que gozam de sua própria autonomia. Para ele, a partir da tradição cultural podem desenvolver-se esferas de valor e sistemas de saber especiais, designando, assim, ao terceiro mundo os componentes valorativos e expressivos da cultura (cognitivos instrumentais). Desta maneira, é preciso explicar o que significa *validade e saber* em relação aos elementos não-cognitivos da cultura, pois estes não podem por-se em correspondência com entidades do primeiro mundo da mesma forma que o terceiro mundo.

3. A partir daí, Habermas chega à *terceira revisão*: libertar o conceito de mundo de suas limitativas conotação ontológicas. Enquanto “Popper introduce

diversos conceptos de mundo para deslindar diversas regiones del ser *dentro* de un único mundo objetivo”⁶⁷, Habermas, segue falando de três mundos - “los que constituyen conjuntamente el sistema de referencia que los participantes suponen en común en los procesos de comunicación”⁶⁸ -, que não devem confundir-se com o mundo da vida. destes três, só “el mundo objetivo puede ser entendido como correlato de la totalidad de los enunciados verdaderos”⁶⁹

Numa comunicação estabelecida a partir do sistema de referência os participantes não só estabelecem uma relação com o mundo objetivo, senão também com o mundo subjetivo.

Hablantes y oyentes manejan un sistema de mundos cooriginarios. Pues con el habla proposicionalmente diferenciada no sólo dominan un nivel en que pueden exponer estados de cosas, sino que todas las funciones del lenguaje, la de exposición, la de apelación y la de expresión, están a un mismo nivel evolutivo.⁷⁰

Referências

- HABERMAS, J. *Teoría de la acción comunicativa I*. Madrid: Taurus, 1987.
- POPPER, K. R. *Conhecimento objetivo*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1975.
- A lógica da pesquisa científica*. São Paulo: Metrix, 1974.
- OLIVA, A *Epistemologia: a cientificidade em questão*. Campinas: Papirus, 1990.

⁶⁷ Idem, p. 121.

⁶⁸ Idem, ibidem.

⁶⁹ Idem, ibidem.

⁷⁰ Idem, p. 122.

A teoria da racionalização de Max Weber: a interpretação de Habermas

Max Weber's theory of rationalization: Habermas's interpretation

JAIME FARHERR¹

Resumo: Neste presente texto, descreve-se a reconstrução do projeto weberiano com base na teoria da racionalização através de Habermas, que envolve a ampliação do conhecimento empírico, a capacidade de previsão e o controle sobre processos empíricos. A problemática da racionalização é abordada em quatro momentos. Fenômenos do racionalismo ocidental, esclarecimento conceitual e a visão de Weber sobre o racionalismo ocidental como fenômeno universal. O processo de desencantamento nas representações religiosas e metafísicas do mundo, resultando em estruturas de consciência modernas, universal, mas levado ao extremo apenas no Ocidente. A racionalização social, com destaque para o papel da ética protestante no surgimento do capitalismo e a formulação de um modelo de racionalização social. A racionalização do direito e o diagnóstico contemporâneo desse processo.

Palavras-chave: Racionalização. Sociologia. Desencantamento. Ética Protestante

Abstract: In this present text, is described the reconstruction of the Weberian project based on the theory of rationalization on Habermas through. This involves the expansion of empirical knowledge, predictive capacity, and control over empirical processes. The issue of rationalization is addressed in four moments. Phenomena of Western rationalism, conceptual clarification, and Weber's view of Western rationalism as a universal phenomenon. The process of disenchantment in religious and metaphysical worldviews, leading to modern structures of consciousness, universal but taken to the extreme only in the West. Social rationalization, with a focus on the role of Protestant ethics in the emergence of capitalism and the development of a model of social rationalization. The rationalization of law and the contemporary diagnosis of this process.

Keywords: Rationalization. Sociology. Disenchantment. Protestant Ethics.

Habermas afirma que o projeto weberiano pode ser reconstruído tendo como fio condutor a teoria da racionalização. Weber entende por racionalização “toda

¹ Graduado em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (1996), com habilitação em Filosofia e História. Tem experiência profissional nas áreas de Filosofia e História. Especialização em Fundamentos da Educação pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná. Ex-petiano do Grupo PET-FILOSOFIA da UNIOESTE-Campus de Toledo. E-mail: jaime_farherr@hotmail.com

ampliação do saber empírico, da capacidade de predição, e do domínio instrumental e organizativo sobre processos empíricos.”²

A problemática da racionalização será exposta – do mesmo modo que Habermas o faz – em quatro momentos principais: no primeiro mostrar-se-á os fenômenos do *racionalismo ocidental*, o esclarecimento conceitual desses fenômenos e a posição de Weber acerca do racionalismo ocidental, entendendo-o como um fenômeno de significação universal. Em segundo lugar será tratado o processo de *desencantamento* que se processa nas imagens religiosas e metafísicas do mundo, fazendo surgir estruturas de consciência modernas. Weber afirma que esse é um processo universal, porém somente no ocidente ele é levado até o fim. O terceiro momento refere-se à racionalização social, analisando-se principalmente o papel da ética protestante no surgimento do capitalismo, para chegar a um modelo de *racionalização social*. E finalmente, o quarto momento trata da *racionalização do direito e do diagnóstico da atualidade*.

Racionalismo ocidental

A racionalização se processa em três níveis: sociedade: emergência da economia capitalista e do Estado moderno, tendo o direito como meio organizativo. Ao nível da cultura: racionalização da ciência e da técnica, da arte, do direito e da moral. Isso corresponde, em termos weberianos, às três esferas culturais de valor ou, em termos habermasianos, respectivamente, aos componentes cognitivo-instrumentais, - estético-expressivos e moral-valorativo só. Ao nível da *personalidade*: corresponde ao modo metódico de vida presente nas religiões protestantes, que, segundo Weber, é o fator mais importante na emergência do capitalismo.

Há dois grandes impulsos de racionalização: *desencantamento das imagens do mundo*³ e *transformação da racionalização cultural em racionalização social*.

² (HABERMAS, 1987, 216.)

³ Pelo termo “imagens” ou “visões” de mundo, Habermas entende: “sistemas culturais de interpretação que refletem o saber de fundo dos grupos sociais e que asseguram um vínculo coerente na multiplicidade de suas orientações de ação”. (Teoria da Ação Comunicativa, pp 59s: Apud ARAUJO, 1994, p.18).

Na análise do processo de desencantamento, Weber utiliza o conceito complexo de racionalidade prática, que incorpora tanto ações “racional com relação a fins” quanto “racional com relação a valores”. O primeiro tipo de ações é aquela guiada por fins, meios e consequências possíveis, calculando os meios com os fins, estes com as consequências, e os vários fins possíveis entre si. O segundo tipo de ações é aquele⁴ onde elabora-se princípios últimos (considerados como valores absolutos) e orienta-se por eles de modo planejado. O sentido da ação está na própria ação e agente atua de acordo com convicções, sem levar em conta as consequências previsíveis das ações. Porém, ao analisar a racionalização social, Weber utiliza-se apenas do restrito conceito de racionalidade *orientada a fins*.

Embora o racionalismo tenha suas manifestações históricas no ocidente e expresse os traços da cultura ocidental, Habermas sustenta que Weber tem uma posição universalista quanto ao racionalismo. Pois cada esfera de valor - que se torna autônoma com o processo de desencantamento - possui idéias abstratas ou pretensões universais de validade que regem sua lógica interna: a esfera cognitivo-instrumental é regida pela verdade e o êxito, a esfera prático-moral pela justiça e a retitude normativa e a esfera prático-estética ou expressiva é regida pela beleza e a veracidade.

50

Desencantamento das imagens religioso-metafísicas do mundo e nascimento das estruturas de consciência modernas

O processo de desencantamento é a perda do encanto, a perda do sentido mágico do mundo. Max Weber diagnosticou esse processo no seu estudo sobre as grandes religiões, o qual se prendeu apenas ao ponto de vista ético. Habermas complementa a análise de Weber mostrando que o processo de desencantamento deve ser analisado também do ponto de vista cognitivo.

“Max Weber estudou três grandes religiões universais⁵: confucionismo-taoísmo, budismo-hinduísmo e o judaísmo antigo, ficando incompletos os estudos sobre cristianismo e islamismo. A racionalização religiosa tem como ponto de

⁴ O autor promove um contraste entre dois tipos de finalidades (N. do E).

⁵ Religiões universais são aquelas que reúnem um considerável número de adeptos.

partida o *problema da teodiceia*, que se refere a como justificar a distribuição desigual dos bens entre os homens.

O primeiro impulso de desencantamento foi dado pelos profetas (os fundadores das religiões universais), para levar as massas do nível da magia a um movimento ético-religioso.

Os *critérios* usados por Weber para medir a racionalização das imagens do mundo são: por um lado, o desencantamento e, por outro, o grau de sistematização da relação Deus-mundo e da relação ética do crente com o mundo. Para Weber, as imagens do mundo se diferenciam em dois níveis: *ideia de Deus e orientação de salvação ou formas de assegurar-se do mundo*. O primeiro nível é constituído de uma atitude teocêntrica (religiões ocidentais) e de uma atitude cosmo-cêntrica (religiões orientais). O segundo nível constitui-se de uma postura afirmativa (confucionismo-taoísmo) e uma postura negativa (judaísmo-cristianismo ocidental, budismo hinduísmo oriental) frente ao mundo. Quanto ao primeiro nível, a *atitude teocêntrica* concebe Deus como criador, pessoal e transcendente. Há um forte dualismo entre Deus e mundo. A *atitude cosmo-cêntrica* concebe Deus como um cosmos impessoal, eterno e imanente. Quanto ao segundo nível de distinção, a *postura afirmativa* é aquela que concebe o mundo com um valor intrínseco. Aqui, há um dualismo débil entre Deus e mundo. A *postura negativa* frente ao mundo é selecionada por Weber em dois passos: por um lado, afirma-se que as religiões de redenção, que têm um forte dualismo entre Deus e mundo, proporcionam melhor as condições de racionalização ética que as imagens do mundo com uma ideia de salvação e um dualismo. mais débeis. Esse forte dualismo entre Deus e mundo só está presente nas religiões com uma atitude teocêntrica, ou seja, nas religiões ocidentais. Por outro lado, distingue-se as posturas que tendem a uma dominação ascética do mundo com uma busca ativa da salvação (religiões ocidentais) das que tendem a uma fuga mística do mundo e uma posse passiva da salvação (budismo-hinduísmo).

Weber analisa o processo de desencantamento apenas do *ponto de vista ético*. Por isso conclui que a postura afirmativa frente ao mundo (confucionismo-taoísmo) tem escasso potencial de racionalização, pois essa postura só se manifesta onde o mundo não foi interpretado de modo estritamente dualista e há resquícios de

pensamento mágico. Visto que a postura afirmativa do confucionismo-taoísmo tem escasso potencial de racionalização e que, como foi afirmado acima, só nas religiões ocidentais há um forte dualismo entre Deus e mundo, o qual é necessário para um alto grau de racionalização ética, segue-se que no budismo-hinduísmo oriental também há um baixo potencial de racionalização. Esse potencial só é alto no judaísmo- cristianismo ocidental.

Segundo Habermas, a *debilidade principal de Weber quanto à análise do desencantamento* está em não considerá-lo também do ponto de vista expressivo e, principalmente, cognitivo, pois como mostram as investigações de J. Needham, os chineses obtiveram, do século I a.C. ao século XV de, “indubitavelmente muito mais êxitos que o mundo ocidental no desenvolvimento do saber teórico e na utilização deste saber para as necessidades práticas.”⁶ Para Habermas, contrariamente a Weber, dualismo, afirmação do mundo e desencantamento podem se dar juntos. Isso é demonstrado pela comparação (não realizada por Weber) entre filosofia grega (que também tem uma postura de afirmação do mundo) e confucionismo-taoísmo. Do ponto de vista cognitivo, as imagens do mundo são mais racionais quanto mais podem converter o mundo dos fenômenos em um âmbito do ente ou do útil, sem aspectos expressivos e normativos. Assim, quando as preocupações práticas prevalecem (como nas religiões chinesas) a atitude de afirmação do mundo leva a uma acomodação a ele. Só quando se une a um modo de vida teórico, sem preocupações práticas (como na filosofia grega), é que a afirmação do mundo leva a uma objetivação deste sob aspectos puramente cognitivos.

Reconstruindo as posições de Weber, Habermas conclui que há uma maior racionalização, do ponto de vista ético, no judaísmo-cristianismo e, do ponto de vista cognitivo, na filosofia grega. Por isso, *somente na tradição ocidental o processo de desencantamento é levado até o fim.*

As esferas cognitivo-instrumentais, estético-expressivas e moral-valorativas, permaneciam unidas no seio das sociedades tradicionais. Com o processo de desencantamento essas esferas culturais de valor tornam-se autônomas e cada qual

⁶ (HABERMAS, 1987, 277.)

passa a ser regida por sua *lógica interna*, colocando-se em tensão umas com as outras.

A modernização como racionalização social: o papel da ética protestante

Neste item analisa-se a influência da ética protestante na emergência do capitalismo e mostra-se alguns pontos concordantes e discordantes entre Weber e Habermas quanto ao modelo de racionalização social.

A modernização ou racionalização social é o processo que coloca em prática o potencial cognitivo que emerge da racionalização das imagens do mundo. Isso acontece pela institucionalização da ação racional referida a fins, principalmente na economia capitalista e no Estado moderno. Weber explica essa institucionalização - que é a chave de leitura da modernização capitalista - recorrendo principalmente à ética protestante e ao direito moderno.

Segundo Weber, a ética protestante considera toda ação no mundo (principalmente o êxito da profissão) como sinal da bênção de Deus; estimula a busca de salvação individual, não importando as “boas obras” e renunciando à fraternidade. O laico tem que regular a sua vida de forma autônoma, de acordo com os princípios de uma moral que Weber denomina pós-tradicional. Isso possibilita a ascese intramundana do protestantismo (a conciliação da religião com o utilitarismo) e o modo de vida metódico do empresariado. À característica desse modo de vida é a “objetivação” do âmbito profissional, ou seja, no trabalho profissional a ação se dissocia de normas e valores, perseguindo os próprios interesses e o êxito. Porém, em seu conjunto, o trabalho profissional tem uma carga moral, pois vincula-se ao destino de salvação individual. A partir desses e outros fatores, Weber afirma que a *ética protestante coloca as condições motivacionais para a emergência do capitalismo*.

Ao tratar da racionalização social, dando ênfase apenas à institucionalização da ação racional referida a fins - que tem na ética protestante um de seus elementos explicativos - Weber está utilizando-se de um conceito muito restrito de

racionalidade, diferentemente daquele utilizado na análise do processo de desencantamento. Isso conduzirá Weber – como veremos – a afirmar o caráter paradoxal da racionalização social, com e qual Habermas não concordará.

Para Habermas, cada esfera de valor, que se toma autônoma com o processo de desencantamento, *corresponde a um conceito formal de mundo*: a esfera cognitivo-instrumental corresponde ao *mundo objetivo*, onde há uma atitude objetivante para com a natureza externa; a esfera prático-moral corresponde ao *mundo social* com uma atitude de conformidade ou crítica frente às ordens legítimas, a esfera prático-estética corresponde ao *mundo subjetivo*, com uma atitude expressiva frente à subjetividade.

Reconstruindo as argumentações de Weber, Habermas tabula esses três mundos com as três atitudes correspondentes, originando nove possíveis relações pragmático-formais entre ator social e mundo. Dessas nove relações só seis são – para Weber e Habermas – suficientemente produtivas para a aquisição de saber que permitam desenvolver as esferas de valor, cada uma com sua própria lógica interna, podendo assim ser racionalizadas. São elas: a atitude objetivante frente à natureza externa e à sociedade, que mostra uma *racionalidade cognitivo-instrumental*, onde o saber significa progresso científico e técnico; a atitude de conformidade frente à sociedade e a natureza interna, que mostra uma *racionalidade prático-moral*, onde o saber significa uma elaboração sistemática de ideias morais e jurídicas; e a atitude de expressividade frente à natureza interna e externa, que mostra uma *racionalidade prático-estética*, onde o saber significa interpretação “autêntica” das necessidades.

Há um modelo não seletivo de racionalização social se as três esferas culturais de valor se conectam aos sistemas culturais de ação correspondentes (organização social da ciência, sistema jurídico e comunidade religiosa, e organização do cultivo da arte), se o potencial cognoscitivo passar à prática cotidiana e se as esferas culturais de valor forem institucionalizadas de modo equilibrado.

Reconstruindo as considerações de Weber, Habermas afirma que a racionalidade prático-moral da ética da fraternidade e da ética protestante, não encontra espaço para institucionalizar-se, pois a sociedade moderna é dominada pela racionalidade prático-estética e, principalmente, a cognitivo-instrumental. Assim, *a racionalização social tem um caráter seletivo*.

Para Weber, *a racionalização social tem um caráter paradoxal*, uma vez que à autonomização das esferas culturais de valor já leva em germe a destruição da racionalização do mundo. Segundo Weber, isso se deve a vários fatores: a ética protestante não consegue institucionalizar-se, o aumento da racionalidade científica nas ordens da vida e nos padrões de interpretação, desloca a religião ao âmbito irracional; a ciência apresenta-se como a única maneira de conhecimento, mesmo não podendo justificar seus supostos últimos... etc.

Habermas não concorda com essa conclusão paradoxal a que chega Weber, pois não há evidências empíricas fortes nem argumentos sistemáticos importantes para demonstrar que só em contextos religiosos pode sobreviver uma consciência moral regida por princípios. Assim, deve ser considerada a *possibilidade de uma ética comunicativa⁷ sem conexão com o Jundamento religioso*. O processo de racionalização deve continuar, de modo a emancipar a esfera prático-moral das esferas cognitivo-instrumental e prático-estética, equiparando-as e visando construir um modelo não seletivo de racionalização social.

Racionalização do direito e diagnóstico de nosso tempo

A racionalização do direito tem uma posição ambígua em Weber, pois possibilita institucionalizar a ação “racional com relação a fins” e, ao mesmo tempo, tirar os fundamentos prático-morais dos subsistemas que se guiam por esse tipo de ação (como a economia e o Estado moderno). Isso move-se no contexto de um diagnóstico da atualidade. Por isso serão analisados primeiramente os dois componentes desse diagnóstico.

Os dois componentes pelos quais Weber critica a atualidade são a autonomização das esferas culturais de valor e dos sistemas de ação racional orientada a fins, sendo que o primeiro se refere à *tese da perda de sentido e o segundo à tese da perda de liberdade*.

A autonomização das esferas de valor levou, por um lado, a uma demarcação mais clara dos critérios de valor de cada esfera, mas, por outro lado, acabou com a

⁷ A própria ética discursiva de Habermas, que busca fundamentar normas válidas universalmente através da análise dos pressupostos da argumentação, é a ética (ou uma delas) à qual Habermas faz alusão neste ponto.

unidade das imagens tradicionais do mundo, levando à *perda de sentido*. Para Weber, um traço marcante da modernidade é o *retorno ao politeísmo*, mas no sentido de luta entre as ordens de valores. Esta tese é fundamentada afirmando-se que há a *perda da universalidade da razão*, pois esta dissocia-se em uma pluralidade de esferas de valor. Esta perda de sentido é um desafio existencial, frente ao qual o indivíduo precisa reconstruir em sua vida privada a unidade que não é mais possível nas ordens da sociedade.

Para Weber, a tese da perda de liberdade é deduzida da primeira tese, mas também pode ser confirmada recorrendo às 138 consequências da burocratização: um dos elementos da cultura moderna é o modo metódico-racional de vida, baseado na idéia de profissão, fruto da ascese cristã, a qual contribuiu para a emergência do capitalismo. Este último passou à determinar com toda força um estilo de vida mecânico e rotinizado. O remodelamento do mundo proposto pela ascese cristã, fez com que a busca de bens materiais, que deveria ser algo momentâneo, se transforma-se em “*jaula de ferro*” para os indivíduos. O capitalismo se desconectou dos fundamentos da ascese religiosa, baseando-se agora sobre fundamentos mecânicos.

Habermas não concorda com essas teses de Weber. Para ele, há sim uma perda de sentido e liberdade, mas em limites razoáveis. Materialmente, há a perda da universalidade da razão (e Weber exagera ao inferir daí um politeísmo de valores em luta entre si), mas formalmente eia fica assegurada no *âmbito do desempenho argumentativo de pretensões de validade*.

Segundo Habermas, a deficiência principal de Weber neste aspecto, está em não distinguir suficientemente entre conteúdos particulares e critérios universais de valor (esses critérios são os que regem as esferas culturais de valor). Através dessa distinção, a diferenciação dos sistemas culturais de ação não leva forçosamente a um conflito entre ordens da vida que não se reconciliam.

Weber tem a posição de que à racionalização social é toda ela regida pela racionalidade referida a fins. Essa posição provém de uma *contradição central* nos seus delineamentos: como afirmado no primeiro item, Weber, na análise da racionalização cultural das imagens do mundo, utiliza o conceito complexo de racionalidade prática (que incorpora à racionalidade referida a fins e a dos valores).

Porém no plano da racionalização social, utiliza o conceito restrito de racionalidade referida a fins, afirmando que não há espaço para institucionalizar ações prático-morais.

Essa contradição reflete-se na sociologia weberiana do direito. De um lado, o direito é considerado materialização de estruturas *pós-tradicionais* de consciência, obedecendo à racionalidade prático-moral. De outro lado, e é este que predomina, Weber reduz a racionalização do direito à racionalidade referida a fins.

Para Weber, o *moderno direito burguês tem um caráter pós-tradicional*, pois é um direito positivo, tendo por base princípios jurídicos hipotéticos. As estruturas de consciência materializam-se em um sistema jurídico, que tem três características: *positividade, legalidade e formalismo*. Essas características definem sistemas de ação onde supõe-se que todos se comportam estrategicamente e também mostram que o direito, para ser válido, precisa de uma fundamentação não tradicional.

Para Habermas, essa exigência de fundamentação deve, em princípio, reconhecer todas as normas como passíveis de crítica; conectar à sua justificação com à sua universalidade, reconhecer que todos são iguais como sujeitos de direito, etc.

Se, por um lado, Weber afirma à necessidade de fundamentação: do: direito; por outro, com seu positivismo jurídico, em geral retira o princípio de fundamentação (aspecto prático-moral), *deixando apenas o princípio de positivação* (aspecto cognitivo-instrumental).

De acordo com Habermas, para afirmar a primazia da utilização “racional com relação a fins” do direito, Weber apresenta três linhas de argumentação. À primeira é *“a interpretação do direito natural: para Weber, à característica fundamental do direito moderno é sua formalização*. Assim o direito natural não é considerado moderno, pois não é puramente formal, já que tema “natureza” e a “razão” como critério de legitimidade, identificando o que se encontra vigente com o que deve estar. Para Habermas, esse argumento é inválido, pois “natureza”. e “razão”, mostram as condições formais que um acordo precisa satisfazer para ser legítimo. Weber confunde propriedades formais com valores materiais de fundamentação e não distingue suficientemente aspectos estruturais e de conteúdo. A segunda é a *identificação de legalidade e legitimidade: para Weber, a legitimidade se baseia na. fé*

de que as ordens estatuídas e o poder de mando tenham legalidade. Há um círculo na-argumentação de Weber, qual seja, para que a fé na legalidade seja legítima, ela precisa supor a legitimidade da ordem jurídica para determinar o que é legal. A terceira é a *ameaça que representa a racionalização prático-moral sobre o direito formal*. segundo Habermas, Weber, ao colocar a racionalização do direito como organização. “racional com relação a fins” da "economia e do Estado, converte as questões de institucionalização, da racionalidade prático-moral em fonte de irracionalidade -ou de fraqueza da racionalidade. dos fins. Weber confunde a necessidade de. fundamentação da dominação com apelação a valores particulares. Por isso, afirma que a racionalidade prático-moral do direito significa a destruição de Sua racionalidade cognitiva.

Segundo Habermas, das considerações de Weber sobre à direito, segue-se uma *consequência irônica para o diagnóstico da atualidade*. Para Weber, a passagem das orientações éticas para as utilitaristas, leva à autonomização dos âmbitos de ação racional referida a fins, convertendo-os em “grade de ferro de servidão”. Assim, ele deveria considerar a separação do direito da esfera prático-moral; como um perigo nas mesmas proporções.

Vimos em longos traços como Weber concebe a teoria da racionalização - que é reconstruída por Habermas - centrada em alguns aspectos básicos: o desencantamento que se processa nas imagens tradicionais de mundo, fazendo com que estas se dissociem em três esferas autônomas de valor (racionalização cultural); e a conversão dessa racionalização cultural em racionalização social, que é compreendida principalmente através da ética protestante e do direito moderno. Esses dois aspectos - o desencantamento e a racionalização social- conduzem ao diagnóstico que Weber faz da atualidade. O conceito principal de ação que permeia todas essas análises é o de ação “racional com relação a fins”, o qual é, aos olhos de Habermas, um conceito muito restrito - como tentamos mostrar ao longo do texto. Habermas busca desenvolver um conceito mais amplo de ação social, qual seja, o conceito de ação comunicativa. Além disso, afirma que outra deficiência de Weber está em recorrer apenas à teoria da ação, sendo que esta deve ser complementada pela teoria do dos sistemas. Mas esses dois últimos aspectos já ultrapassam a problemática que nos propomos no início do texto.

Referências

ARAÚJO, L. B. L. *Weber e Habermas: religião e a razão moderna*. Revista Síntese. Belo Horizonte, 21(64): 15-41, 1994.

HABERMAS, J. *Teoria de la accion comunicativa*. Madrid: Taurus, 1987.

INGRAM, D. *Habermas e a dialética da razão*. Brasília: UNB, 1993.

O argumento pragmático-transcendental e a ética do discurso¹

The pragmatic-transcendental argument and the ethics of discourse

PEDRO GAMBIM²

Resumo: Neste texto, será destacado o papel de Karl-Otto Apel, co-fundador da Ética do Discurso, que procura estabelecer fundamentos éticos diante dos desafios contemporâneos. Ele responde a dois desafios: o externo, relacionado às consequências globais da ciência e tecnologia, demandando uma "macroética da responsabilidade solidária", e o interno, oriundo da racionalidade científica que parece obstruir a fundamentação racional de normas morais universalmente válidas. Apel apresenta a ética do discurso como solução, baseada em uma fundamentação pragmático-transcendental, superando limitações da racionalidade ética imposta pela ciência moderna. Essa ética é vista como uma macroética da responsabilidade solidária, que lida com implicações globais da ciência e tecnologia, buscando uma resposta racional para enfrentar suas consequências e de uma fundamentação ética racional. Apel desempenha um papel relevante na busca por uma ética capaz de responder aos desafios éticos da era contemporânea, particularmente os decorrentes do avanço científico e tecnológico.

Palavras-chave: Ética. Desafios. Contemporaneidade. Resposta.

Abstract: In this text, we will highlight the role of Karl-Otto Apel, co-founder of Discourse Ethics, who seeks to establish ethical foundations in the face of contemporary challenges. He addresses two challenges: the external one, related to the global consequences of science and technology, demanding a "macroethics of shared responsibility," and the internal one, stemming from scientific rationality that seems to obstruct the rational foundation of universally valid moral norms. Apel presents discourse ethics as a solution, based on a pragmatic-transcendental foundation, overcoming limitations of ethical rationality imposed by modern science. This ethics is viewed as a macroethics of shared responsibility, dealing with global implications of science and technology, seeking a rational response to confront their consequences and provide a rational ethical foundation. Apel plays a significant role in the quest for an ethics capable of addressing the ethical challenges of the contemporary era, particularly those resulting from advances in science and technology.

Keywords: Ethics. Challenges. Contemporaneity. Response.

Introdução

¹ Conferência proferida no I Encontro de Grupos PET-FILOSOFIA do Paraná (maio/1997), realizado na UNIOESTE- Campus de Toledo. O presente artigo, assim como todos que se seguem da presente unidade do *sumário* (1996-1997), foram escritos pela primeira vez sobre versão impressa nos *Cadernos de Estudos Petianos*, publicado e distribuído internamente no Programa de Educação Tutorial (PET) de Filosofia da Universidade Estadual do Oeste do Paraná, nos anos de 1996-1997 (N. do E).

² Professor Assistente da Universidade Estadual do Oeste do Paraná. Realiza estudos, orientações e publicações na área de Filosofia, com ênfase em Ética e Filosofia Política. Ex-petiano do Grupo PET-FILOSOFIA da UNIOESTE-Campus de Toledo. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7864773720109375>

Karl-Otto Apel é conhecido, entre nós, como o filósofo criador e, juntamente com J. Habermas, o principal representante da assim autodenominada Ética do Discurso. Desde seus primeiros escritos éticos³, a preocupação fundamental é a de encontrar fundamentos éticos sólidos numa época em que se questiona profundamente a possibilidade de uma fundamentação racional da ética. Neste sentido, busca elaborar um projeto filosófico que se apresenta como uma alternativa de resolução aos problemas postos pela paradoxal situação em que se encontra nossa contemporaneidade, e que é decorrente do desenvolvimento e avanços da ciência e tecnologia modernas, qual seja: o paradoxo de que se faz absolutamente *necessária*, mas, ao mesmo tempo, *é aparentemente impossível* uma fundamentação racional da ética. Com efeito, segundo Maliandi (1994), a ciência coloca um duplo desafio à razão prática, a saber: 1 - o desafio “externo”, representado pelas consequências resultantes do desenvolvimento científico e tecnológico, de abrangência planetária, cuja resolução está a exigir uma “macroética da responsabilidade solidária”; 2 - o desafio “interno” proveniente do modelo de racionalidade científica moderna, cujas premissas parecem bloquear qualquer possibilidade de fundamentação racional de normas morais universalmente válidas e vinculantes para todos, o que é exigido como resposta de resolução ao desafio “externo” posto pela ciência e tecnologia⁴.

Desta forma, tendo a possibilidade de fundamentação racional última para a ética por questão fundamental, o ponto de partida da ética discursiva, em conformidade com o projeto ético-filosófico apeliano, é o de uma fundamentação última pragmático-transcendental como rompimento do bloqueio da racionalidade ética levado a termo pelo cienticismo e relativismo⁵. Por outro lado, concebida como uma macroética da responsabilidade solidária, busca ser uma resposta racional à pergunta de como seria possível superar as consequências e efeitos colaterais de

³ O primeiro escrito ético de K.-O. APEL é de 1973, qual seja, “O *a priori* da comunidade de comunicação e os fundamentos da ética. O problema de uma fundamentação da ética na era das ciências”.

⁴ Ver também CORTINA, A. *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*. Salamanca, Sígueme, 1985, p. 25 ss.

⁵ Ver APEL, K-O. *El a priori de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética*. In.: APEL, K-O. *La transformación de la filosofía II*. Madrid, Taurus, 1985, p. 341-413.

alcance planetário da ciência e da tecnologia modernas, o que reconduz à questão da possibilidade de fundamentação racional da ética⁶.

O argumento pragmático-transcendental

Em se tratando de uma ética normativa e cognitivista, a fundamentação racional de proposições éticas há de consistir, segundo W. Kuhlmann (1991), na “demonstración de que hay determinadas obligaciones válidas para todos”. Neste contexto, por um lado, carecem de qualquer relevância os imperativos hipotéticos. Por outro lado, no procedimento de fundamentação de normas deve-se evitar a “falácia naturalística”, haja vista que é inaceitável, em termos de fundamentação última, derivar o dever-ser a partir do ser. Em se tratando de fundamentação racional da ética é impossível fundamentar o dever-ser a partir do ser, ou seja, em conformidade com o assim denominado por Apel de “princípio” de Hume ou “distinção” de Hume, “a partir de hechos no pueden derivar-se normas” (APEL, 1985: 359), ou ainda, “de constatações factuais ko é possível deduzir, através de conclusões lógicas, nenhum juízo de valor ou asserção normativa” (APEL, 1994: 174).

Segundo Kuhlmann, se “...no se puede inferir legítimamente proposiciones prescriptivas o evaluativas a partir de premisas descriptivas...” isto significa que só é possível “...derivar lo prescriptivo de lo prescriptivo...” (KUHLMANN, 1991: 119). Não obstante, a inferência dedutiva de normas a partir de normas conduz ao conhecido trilema de Münchaussen, formulado por Hans Albert, segundo o qual, qualquer tentativa de fundamentação última conduz a: “1. *um regresso infinito (...)*, 2. *um círculo lógico na dedução (...)* 3. *uma interrupção do procedimento fundacional em determinado ponto ...*” (ALBERT, 1976: 26-27), e que, segundo Kuhlmann, pode ser sintetizado nos seguintes termos: “la deducción sólo sirve para explicitar lo que ya se ha presupuesto como válido; no para fundamentar lo normativo ...” (KUHLMANN, 1991: 119), bem como para a fundamentação teórico-científica.

Se, para uma ética normativa, deontológica, formalista, universalista⁷ cognitivista, é inaceitável a inferência de normas a partir de fatos – conduz a falácia

⁶ Ver APEL, K-O. *Hacia una macroética de la humanidad*. México, UNAM, 1992.

naturalística a ser evitada – nem tampouco a dedução de normas a partir de normas – conduz ao famoso trilema – qual o caminho que permanece em aberto e a ser percorrido pelo filósofo para levar a termo a tarefa que se propõe, qual seja, a tarefa de fundamentação racional da ética? A resposta a esta interrogação só pode ser, segundo Kuhlmann, a que segue: “... *la única* posibilidad que le queda de fundamentar realmente la moral es el camino de la fundamentación (última) filosófico-*transcendental* de normas” (KUHLMANN, 1991: 119).

Para poder levar a termo a tarefa de fundamentação racional da ética, é necessário, para a pragmática transcendental, distinguir dois modelos de fundamentação. Com efeito, pode-se entender a fundamentação com um processo de “dedução de um algo a partir de outro algo” (APEL, 1993: 316), ou seja, equipara-se fundamentação com “deducción en el marco de un sistema axiomático” (APEL, 1985: 385). Segundo Manfredo Araújo de Oliveira, nesta “concepção tradicional, presente tanto na filosofia como nas ciências, fundamentar é conhecer por ‘derivação’ de algo a partir de uma coisa diferente, como dedução lógica de sentenças a partir de sentenças num sistema de sentenças” (OLIVEIRA, 1995: 137). O problema fundamental neste modelo de fundamentação é o regresso ao infinito. Neste modelo de fundamentação que equipara fundamentação última com dedução lógico-formal não há como se evitar o famoso trilema, como reconhece explicitamente Apel: “Para ser breve, partilho da opinião dos popperianos, particularmente de Hans Albert, segundo a qual a metafísica racionalista - e esta é a forma de metafísica comumente associada com a ideia de fundamentação última - é presa inevitável do chamado ‘trilema münchaussiano’ da fundamentação última; quer dizer, ou (1) ela leva a um *regresso ao infinito* - como já os mitos das origens do mundo para quem o problematizador persiste; ou (2) ela leva *ao círculo lógico* em que aquilo que deve ser fundamentado já é utilizado na própria argumentação; ou (3) ela se vê levada a *interromper dogmaticamente* o regresso fundacional, declarando como evidente e intuitivo uma assim chamada razão última - por exemplo, Deus como *causa sui* ou *ens a se*” (APEL, 1993: 306). Entendida a

⁷ Nestes termos da metaética analítica, na autocompreensão de seus propositores, expressa o “caráter peculiar” da ética discursiva e é por eles explicitamente assumido. (Cf. HABERMAS, 1989: 147-8: Cf. APEL, 1985: 235 ss).

fundamentação desta forma como dedução lógico-formal, como “derivação”, qualquer tipo de fundamentação ética e teórico-científica está, de início, segundo Apel, condenado ao fracasso (Cf. APEL, 1994: 175). Isto porque, segundo Manfredo de Araújo de Oliveira:

“no caso da fundamentação como “derivação” de algo de alguma coisa diferente, é necessário perguntar sempre mais se se quiser evitar o círculo lógico ou, então, a dogmatização das premissas, o que significa que os procedimentos ... conduzem apenas a uma validade hipotética” (OLIVEIRA, 1993: 68).

Entretanto, para a pragmática transcendental o modo estritamente filosófico de fundamentação não consiste na “dedução de um algo de outro algo” (APEL, 1993: 316), na “‘derivação’ de algo a partir de uma coisa diferente” (OLIVEIRA, 1995: 137). Segundo Apel, a fundamentação estritamente filosófica consiste na “*reflexión trascendental sobre las condiciones de posibilidad y validez de toda argumentación*” (APEL, 1985: 385-6), ou seja, por “reflexão estrita” remeter-se às condições de possibilidade e validade da argumentação com sentido. Assim, a fundamentação especificamente filosófica, “não é - segundo Manfredo Araújo de Oliveira - derivação, mas ‘reflexão’, isto é, retorno reflexivo às condições de validade da argumentação...” (OLIVEIRA, 1993: 69). Trata-se, em consonância com este modelo de fundamentação, de explicitar os pressupostos inelimináveis e irrecusáveis de toda argumentação com sentido. Em se tratando de fundamentação estritamente filosófica, trata-se da pergunta transcendental e explicitação reflexiva das pressuposições necessárias de validade de toda a argumentação com pretensão de sentido. E o critério para a incontestabilidade das pressuposições da argumentação reside na autocontradição pragmática ou performativa⁸ a ser evitada. E, como esclarece Apel, “neste princípio da autocontradição (a ser evitada) reside... o critério de teste que distingue o específico método da fundamentação filosófica última que reflete sobre as condições de validade do argumentar...” (APEL, 1993: 316). Este recurso reflexivo sobre as condições de validade de toda a argumentação certifica

⁸ Araújo Oliveira esclarece que esta contradição “não se dá em nível semântico, isto é, entre duas partes de uma sentença, mas entre o que é afirmado e as condições necessárias de possibilidade dessa afirmação, ou seja, entre o conteúdo e o ato de afirmar: o to implica e pressupõe verdade, enquanto o conteúdo afirma não haver verdade. Ora, o ato desmente o conteúdo e o destrói ...” (OLIVEIRA, 1996: 282). Ver também APEL, 1985: 242 ss.

apenas as pressuposições que não podem ser contestadas sob pena de se incorrer em autocontradição pragmática (performativa), constituindo-se, desta forma em uma auto certificação à razão argumentativa. Vem a ser, o processo fundacional proposto pela pragmática transcendental, como fundamentação última não metafísica, partindo do “eu argumento no discurso”, por estrita reflexão evidencia que, ao argumentar, já sempre tem que se “pressupor e utilizar necessariamente as condições normativas do discurso” que não podem ser negadas sem se incorrer em autocontradição pragmática (performativa), estabelecendo-se, assim, uma base irrefutável e, por conseguinte, incontornável para a argumentação (Cf. APEL, 1994: 24). Partindo-se do “princípio da argumentação”, ou, como diz Apel, da “evidência paradigmática do princípio do discurso”, evidencia-se que “qualquer tentativa de contestar as implicações do *a priori* argumentativo conduz necessariamente a uma autocontradição performativa” (APEL, 1993: 323). Tais pressuposições do discurso argumentativo são irretrocedíveis, intranscendíveis, assumindo, assim, o estatuto de fundamentação última da racionalidade (comunicativa).

Para o procedimento fundacional pragmático-transcendental vale a assim denominada por Kulhmann “fórmula da fundamentação última”, qual seja: “aquilo que não se pode recusar sem autocontradição atual, contra cujo reconhecimento não se pode decidir sem autocontradição, aquilo que não pode ser fundamentado através de derivação sem *petitio principii*, isto nos é ineliminável na argumentação e enquanto tal. Isto vale absolutamente como seguro e pode ser tomado como base incondicional de outras fundamentações (condicionais)” (Apud OLIVEIRA, 1995: 137). Apel, por sua vez, apresenta este modo de fundamentação nos seguintes termos: “Aquilo que não posso contestar sem cometer uma autocontradição atual e, ao mesmo tempo, não posso fundamentar dedutivamente sem uma *petitio principii* lógico-formal pertence aquelas pressuposições pragmático-transcendentais da argumentação, que é preciso ter reconhecido desde sempre, caso o jogo de linguagem da argumentação deve conservar seu sentido” (Apud HABERMAS, 1989: 104).

Por consiguiente, e segundo Michelini,

“la fundamentación última filosófica consiste en mostrar a través de una reflexión pragmático-transcendental aquellos presupuestos que

son condición de posibilidad de todo pensar argumentativo, los cuales no pueden ser rechazados o negados sin autocontradicción performativa” (MICHELINI, 1994: 80).

Nisto reside o ponto erquimédico do filosofar, sendo que a racionalidade do discurso argumentativo constitui o selo da racionalidade filosófica:

“la reflexión estricta sobre los presupuestos pragmático-transcendentales del discurso argumentativo muestra que quien argumenta presupone ya siempre necesariamente para la comprensión del sentido de su propia argumentación ciertas pretensiones de validez que no pueden ser cuestionadas o negadas sin autocontradicción performativa” (MICHELINI, 1994: 86).

Não obstante, como chama a atenção Apel “...la fundamentación última solamente se puede llevar a cabo mediante una *reflexión estricta sobre las presuposiciones de un argumentar filosófico en acto*” (APEL, 1994: 132), pois só assim se pode evidenciar que se cai em *autocontradição pragmática (performativa)*. O que distingue estes dois tipos de fundamentação, segundo Oliveira:

“a concepção tradicional de fundamentação se reduz à dimensão do conteúdo proposicional da linguagem, ou seja, a sua dimensão sintático-semântica, enquanto a pragmática transcendental considera também a dimensão performativa, onde precisamente se estabelecem relações entre os participantes da fala. Ora, a dimensão performativa pode ser chamada de transcendental porque é condição de possibilidade da própria dimensão proposicional” (OLIVEIRA, 1995: 137).

66

Com efeito, para a pragmática transcendental apeliana é imprescindível a distinção entre a parte proposicional e a parte performativa do discurso humano. Esta distinção é importante, tendo em vista que a parte performativa, entendida como “acciones comunicativas” (APEL, 1985: 381), evidencia que, na ação comunicativa, alevantam-se “pretensiones de sentido y validez que sólo pueden explicitar-se y decidir-se en el diálogo interpersonal” (APEL, 1985: 381). A dimensão pragmática da linguagem é imprescindível para o entendimento consensual. Por isso, argumenta Apel que, em sua estrutura pragmática, todo enunciado sobre fatos (parte proposicional do discurso humano) pressupõe um “complemento performativo” presente necessariamente, mesmo que implícito, em um pensamento consequente.

Na proposta pragmático—transcendental apeliana de fundamentação “filosófica entendida como “... reflexão sobre as condições subjetivo-intersubjetivas de possibilidade de argumentação intersubjetivamente válida e, com isso, de todo pensar intermediado pela linguagem” (APEL, 1994: 186), evita-se o trilema lógico e, partindo do *factum a priori* da argumentação (discurso), por estrita reflexão e tendo por critério a autocontradição pragmática (performativa) a ser evitada, postula que o que é metodicamente intranscendível, ineliminável não é

“*la solitaria consciencia reflexiva del yo pienso*’ (en el sentido de Descartes, y aún de Husserl) ... no es tampoco simplemente el prerreflexivo ser-en-el-mundo (Heidegger, Merleau-Ponty), o bien la praxis de la acción comunicativa en el mundo de la vida, sino la praxis de la comunicación consensual en tanto ella se comprende a sí misma, en el nivel del discurso argumentativo, como aquello detrás de lo cual no se puede retroceder ya mediante la reflexión” (APEL, 1994: 147).

Desta forma, e conseqüentemente, Apel concluí que:

“Solamente la racionalidad consensual comunicativa de este entendimiento a través del lenguaje - que no es reductible a racionalidad instrumental o estratégica - se demuestra, en cuanto racionalidad del discurso, como presupuesto no rebasable de la comprensión y de la fundamentación o justificación de toda racionalidad humana” (APEL, 1994: 149).

67

A ética do discurso

Segundo MICHELINI (1991), a Ética Discursiva se autocomprende como uma transformação pragmático teórico-comunicativa da ética kantiana. Conservando o caráter deontológico, cognitivista, formalista e universalista da ética kantiana, busca superar seu caráter a-linguístico e monológico pela explicação da estrutura público-intersubjetiva de todo consenso racional argumentativo.

Neste sentido, a Ética Discursiva, fundamentalmente e prioritariamente, é uma reflexão filosófica sobre as condições de possibilidade de fundamentação racional da ética, e, enquanto tal, é uma ética procedimental, vem a ser, busca explicitar os princípios e instâncias procedimentais implícitas e inelimináveis do discurso legitimador de normas válidas intersubjetivamente. Nestes termos, a pretensão racional de fundamentação pragmático-transcendental da ética proposta pela ética

discursiva apeliana situa-se no quadro da “reflexão pragmático-transcendental”, que partindo do “giro linguístico”, e como “transformação da filosofia”⁹, consistirá numa “transformação pós-metafísica da ética kantiana”¹⁰. A transformação pós-metafísica da ética kantiana operada por Apel consiste em, a partir da dimensão pragmática da linguagem evidenciar que “cada vez que alguien argumenta ya ha presupuesto también condiciones *normativas* de posibilidad de la argumentación, y, entre ellas, precisamente el principio fundamental de la ética discursiva” (MALIANDI, 1994: 52)¹¹

Características da ética do discurso

⁹ Ver APEL, K.-O. *La transformación de la filosofía II: el a priori de la comunidad de comunicacion*. Madrid, Taurus, 1985.

¹⁰ Na sua obra *Teoría de la verdad y ética del discurso* (1991, p. 147 ss), Apel significativamente denomina seu projeto de fundamentação da ética de “ética do discurso como ética da responsabilidade, uma transformação pós-metafísica da ética de Kant”. “Esta pretensión de la ética discursiva tiene, a mi parecer, un carácter estrictamente, *filosófico-transcendental*; ciertamente, en el sentido de una transformación y puesta en marcha pragmatico-lingüística de la pretensión kantiana, formulada pero no realizada, de *una fundamentación trascendental última de la lei moral*. (...) ... tal fundamentación no pudo realizarla Kant porque partió de un *principio subjetivo de la razón, en el sentido del ‘solipsismo metódico*. (...) ... fracasó la *fundamentación trascendental última de la ética*, en el sentido de los presupuestos kantianos; y sólo queda mostrar si, o en qué medida, una transformación *pragmático-transcendental de la filosofía trascendental* puede conseguir la fundamentación última de la ética que fracasó en Kant, substituyendo el *a priori* irrefragable del ‘Yo pienso’ por el *a priori* del ‘Yo argumento’. A mi parecer, la transformación pragmático-lingüística de *la filosofía trascendental* puede mostrar dos cosas: 1) que cuando argumentamos públicamente, y también en el caso de un pensamiento empírico solitario, tenemos que presuponer en todo momento las condiciones normativas de posibilidad de un discurso argumentativo ideal como la única condición imaginable para la realización de nuestras pretensiones normativas de validez; y 2) que, de ese modo, hemos reconocido también necesaria e implícitamente el principio de una *ética del discurso*” (APEL, 1991: 151-4).

¹¹ Otra de tales condiciones es el ya mencionado reconocimiento de una comunidad real y una “ideal” de comunicación. En la real se encuentran las condiciones básicas, histórico-contingentes; en la ideal (contrafácticamente anticipada) se advierte que todo aquel que argumenta “en serio” tiene que referir a ella sus propias pretensiones de validez universal. También está necesariamente presupuesta la responsabilidad del argumentante y la de su Intercutor con respecto a las posibles soluciones argumentativas de conflictos solubles, {neluyendo los que tienen lugar en el “mundo de la vida”. Otro presupuesto es el reconocimiento de la igualdad de derechos de todos los participantes en la comunicación, y de la necesidad de que el consenso abarque asimismo a todos los afectados por las posibles consecuencias de las decisiones alcanzadas en los discursos prácticos” (MALIANDI, 1994: 52-53).

A Ética do Discurso se autocompreende como uma ética normativa, deontológica, cognitivista e formal-universalista. Não obstante, segundo Apel, é necessário um esclarecimento destes termos da metaética analítica para que sejam evitadas incorretas interpretações deste “peculiar caráter da ética discursiva”, Como ética deontológica, a ética discursiva se ocupa com “problemas da ação correta ou justa”, ou seja, com a justificação de ações a partir de normas válidas e com a legitimação de normas a partir de princípios “dignos de reconhecimento”. Não obstante, como insiste Apel, com o predicado “deontológico” deve ser corretamente entendido que: “la ética discursiva es poskantiana y deontológica en la medida en que plantea la pregunta por lo obligatoriamente *debido* para todos (‘deon’) previamente a la pregunta platdnico-aristotélica - y nuevamente utilitarista - *por el telos de la vida buena...* e não no sentido de “...una ética formal de la buena voluntad en sentido kantiano, ética que prescinde totalmente de la pregunta por los fines o las consecuencias (y subsecuencias) de la acción” (APEL, 1985: 235-6).

Como ética cognitivista, a Ética do Discurso assume que as questões éticas possuem uma pretensão de validade análoga à pretensão de verdade, e que podem, mediante *desempenho* discursivo, serem explicitadas argumentativamente. Enquanto pretensão racional de fundamentação última pragmático-transcendental, no dizer de Apel, “... la ética discursiva insiste indudablemente en el conocimiento racional de la validez (obligatoriedad) de un principio de lo bueno como principio de lo que debe ser ...”, não obstante, “... al fundamentar argumentativamente la validez inteligible del principio, no se cree capaz de *demonstrar* también la *buena voluntad de su cumplimiento en la situación concreta*” (APEL, 1985: 234). Nesta medida, apresenta-se como uma resposta à questão da fundamentação de normas e princípios normativos intersubjetivamente válidos, superando todo tipo de irracionalismo e decisionismo em termos morais, bem como refutando o ceticismo e O relativismo morais. No dizer de Araújo Oliveira, “a ética do discurso defende ... a racionalidade da ação moral e interpreta uma sentença normativa como uma sentença sujeita a argumentação discursiva, isto é, como uma sentença portadora de pretensões de validade decidíveis através da argumentação, na medida em que esta é conduzida por uma regra de procedimento que é pressuposto inevitável de qualquer argumentação” (OLIVEIRA, 1995: 136).

Como ética formal-universalista, a ética do discurso compreende que a validade moral reside num princípio de justificação a partir do qual somente as normas capazes de universalização são eticamente válidas, sendo tal princípio de universalização o único que expressa a *razão prática*. Na expressão de Apel:

“la ética discursiva es formalista y universalista ... esencialmente porque la validez universal, intersubjetiva y intemporal del principio (universalidad) ... sólo puede fundamentar-se haciendo abstracción, en primer lugar, de la fundamentación de normas materiales...” sendo que ... el principio *formal-procedimental* de la ética discursiva, que delega en el *discurso práctico* de los afectados (o de sus representantes) - radicalmente exigido - la fundamentación de normas situacionales, materiales, fundamenta también el *mecanismo mediador* entre el principio *formal* y las *normas materiales* (= bidimensionalidad radical de la ética discursiva)” (APEL, 1985: 235).

A ideia fundamental da ética discursiva é a de que as questões morais podem ser fundamentadas, mediante o descobrimento e a explicitação das instâncias universais já sempre reconhecidas e pressupostas no discurso argumentativo e em toda ação comunicativa. E a fundamentação de normas morais se dá mediante um procedimento discursivo-consensual, vem a ser, todos os conflitos, por princípio, devem ser resolvidos mediante a busca cooperativo-discursiva-consensual, ou, na expressão de Habermas, mediante a “coação sem coação do melhor argumento”, em que sejam respeitados os interesses e aspirações de todos os possíveis concernidos (reais ou virtuais). Como afirma Kuhlmann: “só podem pretender validade aquelas normas que podem encontrar a aceitação de todos os afetados enquanto participantes de um discurso prático, com o que os resultados e as consequências que resultariam do seguimento geral de tais normas para a satisfação dos interesses de cada um podem ser aceitos por todos sem coação”.

Pelo que já foi dito, pode-se entender que - e é necessário sempre ressaltar - com a denominação de “Ética do Discurso”, ou “Ética Discursiva”, ou, ainda, “Ética da Comunicação” não se pretende apresentar uma proposta de uma ética especial para a comunicação ou para discursos argumentativos, ou seja, uma ética aplicada. Trata-se, sim, de uma proposta filosófica de fundamentação racional da ética. E, na expressão de Adela Cortina, “... como *‘filosofía’*, tiene por ganancia acceder a ese nivel de lo universal que parece hoy vedado a las morales concretas, a las morales de

los grupos y las colectividades” (CORTINA, 1995: 11). Esta denominação para o projeto de fundamentação do pragmático-transcendental (Apel) ou pragmático-universal (Habermas) da ética, segundo Apel, em primeiro lugar, “remite a una forma especial de comunicación - el *discurso argumentativo* - como medio de fundamentación concreta de las normas y, *en segundo lugar*, porque remite a la circunstancia de que el discurso argumentativo -y no cualquiera otra forma de comunicación en el mundo de la vida - contiene también el *a priori racional de fundamentación* para el principio de la ética” (APEL, 1991: 147). Por conseguinte, não sendo uma ética aplicada para discursos argumentativos, e como proposta com pretensão racional de fundamentação da ética, apresenta-se, no dizer de Araújo Oliveira, como proposta de “... uma ética da responsabilidade solidária dos que podem argumentar em relação a todos os problemas do mundo vivido, que são capazes de ser objeto de discurso” (OLIVEIRA, 1995: 52), ou seja, como proposta de uma macroética pós-convencional de responsabilidade solidária requerida e necessária face aos desafios postos à humanidade em seu conjunto e que colocam a todos “num mesmo barco”.

71

O princípio fundamental da ética discursiva

A pragmática transcendental busca sistematicamente as condições de possibilidade da argumentação, haja vista que a racionalidade do discurso argumentativo constitui o selo da racionalidade filosófica. Por um lado, o discurso argumentativo representa a forma reflexiva da comunicação humana, haja vista que, segundo Apel,

“siempre que los hombres, en el caso de una diferencia de opiniones, o de un conflicto practico, quieren saber quién tiene razón, es decir: siempre que quieran saber si sus pretensiones de validez son rescatables como intersubjetivamente válidas, entonces se les presenta el pasaje al discurso argumentativo como la única alternativa desde ya ineludible frente a la lucha abierta o a las negociaciones estratégicas, y como la forma irrebasable de la racionalidad, incorporada ya en la propia lenguaje.” (APEL, 1994: 141- 2).

Por outro lado, no entender de Apel, o discurso argumentativo representa uma “metainstituição das instituições culturais”, isto porque:

“al argumentar en serio, hemos aceptado ya siempre lo siguiente con condición de sentido: el discurso argumentativo no es un juego lingüístico cualquiera entre otros cien juegos lingüísticos, en los que se puede participar o no, sino que, en virtud de las cuatro pretensiones inevitables de validez del habla humana¹², está incoado en todas las formas de comunicación como única instancia pensable para reflexionar sobre pretensiones de validez en litigio, revalidarlas y, por tanto, legitimarlas” (APEL, 1985: 245-6).

Embora seja extremamente difícil, como confessa Apel, explicitar “de um modo totalmente adequado” as pressuposições necessárias da razão argumentativa, deve-se reconhecer que, no argumentar, alevantam-se pretensões universais de sentido e validade que são inelimináveis e, por conseguinte, não contingentes, cuja não aceitabilidade conduz a autocontradição pragmática (performativa). Não obstante, em se tratando de fundamentação pragmático-transcendental da ética, há que se ter como ponto de partida, segundo Apel, que:

“en toda argumentación seria - es decir, también en el pensamiento solitario con pretensión de validez - hemos aceptado ya siempre también necesariamente un principio normativo-etico, según el cual todas las cuestiones discutibles entre interlocutores, las *discrepancias, los conflictos, etc., deberian decidirse* mediante argumentos consensuales (al menos, en el sentido de los resultados consensuales anticipados en los discursos prácticos)” (APEL, 1985: 238).

72

A pergunta fundamental que se coloca neste contexto de pretensão racional de uma ética fundamentada pragmático-transcendentalmente é a pergunta pelas condições de possibilidade do pensar enquanto argumentar. o cerne do pensamento de Apel é explicitado por seu discípulo Kulhmann nos seguintes termos: “Quando afirmo algo, então eu (o falante) digo com algo (a proposição) algo (o predicado) sobre algo (o objeto da referência) e isto de tal modo que eu com algo (a sentença

¹² Segundo Habermas, as pretensões universais e incontornáveis de validade, como condições de possibilidade de qualquer ato de fala com sentido, são: a - *pretensão de inteligibilidade* (expressar-se inteligivelmente); b - *pretensão de verdade* (comunicação de um conteúdo proposicional verdadeiro - refere-se ao mundo objetivo enquanto totalidade dos estados de coisas); c - *pretensão de retitude* (correção) (manifestação correta com relação a normas e valores intersubjetivamente reconhecidos - refere-se a algo no mundo social comum, enquanto totalidade das relações interpessoais legitimamente reguladas); d - *pretensão de veracidade* (expressar as intenções de modo veraz - refere-se a algo no mundo subjetivo enquanto totalidade das vivências subjetivas).

performativa) em relação a algo levanto uma pretensão de validade (da verdade) primeiramente em relação a uma comunidade real de comunicação (ou respectivamente de seus representantes que co-constituem a atual situação de fala), mas em última instância, em relação à comunidade ideal de comunicação (a que me relaciono como à instância que está em condições de julgar, de modo adequado, minha pretensão de validade)” (Apud OLIVEIRA, 1995: 31).

E, como esclarece Arruda de Souza, neste contexto “não se trata somente de perguntar se existem normas ou valores aos quais eu enquanto indivíduo devo aceitar e i.e. , não se trata, simplesmente, de perguntar pelo que “devo fazer”; para a pragmática transcendental, esta pergunta mesma já se situa no âmbito da razão argumentativa. Assim, no sentido de uma reflexão estrita temos que refletir sobre os pressupostos pragmáticos deste próprio ato-de-fala que indaga pela existência e validade de normas e descobrir aquilo que ele, enquanto ato-de-fala, já, desde sempre, reconheceu implicitamente como válido. A pergunta então se converte em: “existe algo ao qual nós já, desde sempre, enquanto argumentantes, estamos comprometidos?”; em outras palavras, implica já a práxis argumentativa a assunção ou não de normas éticas?” (Apud OLIVEIRA, 1995, 51).

Na medida que o discurso argumentativo tem a pretensão de sentido validade, entre outras, é uma pressuposição *a priori* necessária de possibilidade do próprio ato de argumentar a aceitação de uma norma fundamental que se constitui no princípio normativo fundamental da ética discursiva. Segundo Adela Cortina, uma das mais completas formulações deste princípio fundamental da ética discursiva é apresentada por Apel em um trabalho de 1980 (Notwendigkeit), no qual, em face à pergunta radical “por que devemos ser racionais, responsáveis no sentido da razão prática?”, apresenta a seguinte formulação do princípio fundamental da ética discursiva:

“...quien argumenta ha *testificado in actu* y, por lo tanto, ha aceptado que la *razón es práctica*, es decir, *responsable del obrar humano*: lo cual significa que las *pretensiones éticas de validez* de la razón, del mismo modo que sus *pretensiones de verdad*, pueden y deben resolverse mediante *argumentos*; es decir, que las *reglas ideales de la argumentación* en una comunidad de comunicación, ilimitada por principio, de personas que se reconocen recíprocamente como teniendo los mismos derechos, constituyen

las condiciones normativas de posibilidad a la hora de decidir sobre pretensiones éticas de validez mediante la formación del consenso; y que, por lo tanto, em principio, puede producirse un consenso sobre todas las cuestiones éticas relevantes de la praxis vital, en un discurso sometido a las reglas de la argumentación de la comunidad ideal de comunicación.” (Apud CORTINA, 1985: 156).

Na interpretação de Araújo de Oliveira, isto significa que:

“Quem argumenta pressupõe, como condição de possibilidade e validade de sua argumentação, a exigência ética básica: na argumentação se pressupõe a aceitação recíproca de todos os participantes, em princípio todos os homens, como parceiros de discussão com direitos iguais. Portanto, quem argumenta aceita, inevitavelmente, mesmo que disto não tenha consciência, a exigência de reconhecimento mútuo das pessoas como sujeitos de igual dignidade, isto é, que todos os participantes do discurso, em princípio, são iguais” (OLIVEIRA, 1995: 137).

Segundo Adela Cortina, nesta formulação apeliana do princípio fundamental da ética discursiva é necessário a distinção de quatro momentos, a saber: um momento fáctico, um momento prescritivo, um momento ideal-transcendental e uma profissão de compromisso e esperança.

Em primeiro lugar, é importante observar que o princípio enunciado se dirige a todos os que argumentam, enquanto argumentantes. Tendo em vista que a competência comunicativa que, além da competência linguística, é pressuposta no discurso argumentativo e que este constitui o cerne da racionalidade (comunicativa), o princípio fundamental afeta a todos os seres racionais enquanto racionais. Mesmo porque, segundo Apel, seria uma “falácia abstrativa” e uma “delimitação arbitrária” excluir do “universo do discurso” interlocutores com competência comunicativa. Com efeito, como esclarece Aruda de Souza,

“... se estamos interessados verdadeiramente na argumentação racional e na busca de um consenso motivado racionalmente dentro de uma comunidade ilimitada de comunicação, então não podemos excluir nenhum argumento e nenhum argumentante, pois isso trairia a vontade de verdade ínsita no ato de argumentar. Com efeito, o interesse na argumentação é sobretudo o interesse em discutir com os outros problemas que são “comuns” e, neste sentido, examinar diante dos diversos pontos de vista e das diversas razões expostas discursivamente, que argumentos e razões são candidatos ao melhor argumento. Por que não se deve excluir nenhum argumento, se queremos alcançar a verdade, é que devemos também entrar numa relação cooperativa com todo e

qualquer outro possível parceiro de argumentação” (Apud OLIVEIRA, 1995: 52).

O momento fático de aceitabilidade do princípio fundamental - “quem argumenta confirmou *in actu*, portanto aceitou...” - não expressa o dever de seguir uma norma, mas sim expressa que aos que, como seres racionais, atuam racionalmente, já sempre aceitaram uma norma. Entretanto, tal fato não pode ser entendido como um fato empírico - não se trata da aceitação fática do princípio normativo, mas sim, segundo Adela Cortina, de um *factum rationis*, porque “a través de la norma fundamental se expresa que la razón es un hecho para la razón” (CORTINA, 1985: 159). A não aceitabilidade do princípio fundamental por parte de quem argumenta implicaria em autocontradição pragmática. Com efeito, refutar o princípio fundamental implica, para quem argumenta, a realização de um ato de fala como o seguinte na exemplificação de Adela Cortina: “con esto afirmo (propongo como universalmente consensuable en la comunidad ideal de argumentación) que no todas las normas discursivamente fundamentables (...) tienen que ser universalmente consensuales” (CORTINA, 1985: 158). Nestes termos, a aceitabilidade do princípio fundamental se constitui numa condição *a priori* necessária de possibilidade do sentido e validez da argumentação, por conseguinte, ineliminável, irretrocedível, intranscendível. Dito de outra forma: a facticidade da aceitabilidade do princípio fundamental é uma pressuposição necessária do ato de argumentar “en sério”. Como esclarece Adela Cortina:

“precisamente la expresión ‘ha aceptado’ nos remite a un tiempo verbal perfecto; a lo que Apel llamará, con y contra Heidegger, el ‘perfecto aperiórico’, porque se refiere a los elementos que configuran ‘ya siempre’ la pre-estructura del humano modo de ser en el mundo: los hombres somos ya siempre en el mundo habiendo aceptado la norma fundamental” (CORTINA, 1985: 157-8).

Os argumentantes, no ato de argumentar já sempre aceitaram, em conformidade com a formulação do princípio, em seu momento prescritivo, que “a razão é prática, ou seja, responsável pelo agir humano, o que significa que as pretensões éticas de validez da razão, do mesmo modo que suas pretensões de verdade, podem e devem resolver-se mediante argumentos”. Vem a ser, quem argumenta, no ato de argumentar, já aceitou, como pressuposição *a priori* de

pretensão de sentido e validade do argumentar, que os conflitos podem e devem ser resolvidos mediante argumentos intersubjetivamente condensáveis, como também, no dizer de Adela Cortina, já aceitou “que la razón está capacitada para responsabilizarse de la acción argumentativamente” (CORTINA, 1985: 166), e, nestes termos, que à razão é prática-diretora da ação e capaz de responsabilizar-se pelas consequências e sub-consequências das ações.

Poder-se-ia objetar, a esta altura, que a validade normativa do princípio fundamental está na dependência da “vontade de argumentar” e que, assim sendo, o princípio fundamental não pode ser fundamentado como universalmente válido e de modo incondicional, haja vista que sempre é possível, neste caso, a recusa ao discurso argumentativo. Dito de outra forma: o princípio fundamental é válido também para os que se recusam ao discurso argumentativo? A resposta a este interrogante, para Apel, é, em primeiro lugar, que “la voluntad racional puede y tiene que presuponer-se en cada discusión filosófica sobre fundamentos pues, en caso contrario, la discusión misma carece de sentido” (APEL, 1985: 394). Por conseguinte, não é possível ao filósofo como filósofo, ou num “pensar sério”, renunciar a vontade de argumentar, sendo que o argumentar se constitui numa pressuposição necessária de possibilidade de toda e qualquer discussão com pretensão de sentido e validade. Nestes termos, como pressuposição necessária da “vontade de argumentação” há uma norma moral fundamental “incondicionada o categórica” (cf. APEL, 1985: 394), qual seja, “no estar obrigado a metanorma da argumentativa formación de consenso sobre normas...” (APEL, 1994: 142- 3). Além disso, no “argumentar en serio” deve-se “reconocer performativamente de manera necesaria ciertas normas”, bem como já se pressupõe que “*todo posible participante en el discurso - incluso los escépticos radicales y los relativistas - ha pisado ya el terreno en el que se apoya el discurso argumentativo*” (APEL, 1994: 142). Todavia, os que recusam a possibilidade mesma do discurso argumentativo e com os quais não “se tiene de hecho ni siquiera la posibilidad de comenzar a argumentar”, estes, afirma Apel, pertencem “simplemente a aquella realidad del mundo de la vida sobre la cual uno puede hablar (en el plano del discurso), y sobre la cual no debería hacer-se uno ninguna ilusión” (APEL, 1994: 142-3). Não obstante, os que se recusam estrategicamente ao discurso argumentativo não podem impedir que “nosotros hablemos sobre ellos”, mesmo porque o manter-

se fora do discurso argumentativo não se constitui em argumento válido contra a validade do argumento sobre a irracionalidade desta posição.

Nestes termos, a facticidade da aceitabilidade do princípio fundamental da ética discursiva é uma pressuposição *a priori* de possibilidade do discurso argumentativo, sendo o reconhecimento do princípio normativo pressuposição necessária de qualquer discussão com pretensão de sentido e de validade, não podendo ser negado com sentido sem eliminar, com isso, a própria discussão (Cf. APEL, 1985: 396). E, nesse sentido, pode afirmar APEL:

“quién se plantea el problema - con pleno sentido ... - de la justificación del principio moral, participa ya en la discusión, y puede ‘entender’ que ‘ya siempre’ ha aceptado como principio básico y también puede comprender que debe aceptarlo, ratificandolo, como condición de posibilidad y validez de la argumentación” (APEL, 1985: 399).

E, em conformidade com a interpretação de Adela Cortina, “quien desee conservar su identidad como hombre, puede y debe resolver mediante argumentos, tanto sus pretensiones de verdad como sus pretensiones de validez”, ao mesmo tempo que reconhece como um auto-obrigativo moral “utilizar la argumentación para dilucidar las cuestiones prácticas” (Cf. CORTINA, 1985: 166-7).

O princípio fundamental apresenta também um momento ideal-transcendental - “as regras ideais de uma comunidade de comunicação, ilimitada por princípio, de pessoas que se reconhecem reciprocamente como tendo os mesmos direitos, constitui as condições normativas de possibilidade no momento de decidir sobre pretensões éticas de validade mediante a formação do consenso”. No discurso argumentativo estão presentes pressuposições ideais já sempre aceitas pragmaticamente, como: uma comunidade ideal de comunicação, como instância crítica de sentido e validade e entendimento, ou seja, uma comunidade ideal de comunicação, antecipada contrafacticamente, a qual quem argumenta “em sério” deve referir suas próprias pretensões de sentido e validade universal; o reconhecimento de todos os possíveis interlocutores como “pessoas” com “direitos iguais”. Por isso, a norma fundamental exigível no discurso argumentativo é formulada também nos seguintes termos, por Apel:

“todos los seres capaces de comunicación lingüística deben ser reconocidos como personas puesto que en todas sus acciones y expresiones son interlocutores virtuales y la justificación ilimitada del pensamiento no puede renunciar a ningún interlocutor y a ninguna de sus importaciones virtuales a la discusión” (APEL, 1985: 380).

O reconhecimento da igualdade de direitos - pressupor que todos os participantes na comunicação tem o direito igual de apresentar propostas e defendê-las argumentativamente - e considerar a todos os concernidos como pessoas, e como tais, seres portadores de “necessidades argumentativamente defensáveis”, isto é, que podem ser comunicadas e justificadas interpessoalmente mediante argumentos, evidencia que, no estabelecimento consensual-argumentativo normativo-moral, deve-se seguir o princípio da ética (o discurso, segundo o qual: “todas las necesidades de los hombres que puedan armonizar-se con las necesidades de los demás por via argumentativa, en tanto que exigencias virtuales, tienen que ser de la incubencia de la comunidade de comunicaci3n” (APEL, 1985: 404), principio este também enunciado nos seguintes termos “em princípio, devem ser reconhecidas reciprocamente todas as pretensões dos parceiros de comunicação que, por argumentos, se deixam comprovar como compatíveis com as pretensões de todos os demais membros da comunidade de comunicação” (APEL, 1994: 188).

Este princípio fundamental da ética discursiva se constitui também em norma fundamental de “una ética de la formación democrática de la voluntad, lograda mediante convenio” (APEL, 1985: 404), ou seja, na interpretação de Adela Cortina “una norma que prescribe resolver mediante el diálogo las necesidades de todos los afectados por una decisión, no sólo es la norma fundamental de la ética comunicativa, sino también el principio moral-político de una democracia integral” (CORTINA, 1985: 173). Isto porque o princípio, por um lado, não apenas, como interpreta Adela Cortina, “se dirige a cuantos argumentan (es decir, a todos los seres racionales *qua* racionales), sino que les ordena, si quieren comportarse como racionales, responsabilizar-se de todas las necesidades humanas que puedan ser argumentativamente defendidas” (CORTINA, 1985: 174). Por outro lado, o princípio fundamental obriga a todos os possíveis concernidos que adquiriram “competência

comunicativa” a buscarem consensualmente, no dizer de Apel, “una formación de la voluntad en cada asunto que afecte a los intereses de los otros (a sus exigencias virtuales)” (APEL, 1985: 404), implicando, por conseguinte, continua Apel, na “exigência de uma intermediação conteudística de todos os interesses humanos, como possíveis pretensões em uma instituição de deliberação universal, a ser criada, livre de repressão” (APEL, 1994: 188).

A compreensão do princípio fundamental da ética discursiva revela, a quem argumenta, uma dialética entre uma comunidade real de comunicação (aquela a qual se pertence historicamente) e uma comunidade ideal de comunicação, antecipada contrafaticamente em cada argumentação com sentido. Como afirma Apel, “... quién argumenta presupone ya siempre simultaneamente dos cosas: en primer lugar, una comunidad real de comunicación que, por principio, estaría en condiciones de comprender adecuadamente el sentido de sus argumentos, y de enjuizar definitivamente su verdad” (APEL, 1985: 407). Entretanto, quem argumenta, embora pressuponha a comunidade ideal na real, sabe que não há coincidência ou identificação da comunidade real com a ideal. Há uma diferença radical entre condições reais e ideais, ou seja, entre comunidade real e comunidade ideal de comunicação, diferença esta que, como esclarece Arruda dos Santos:

“... se radica na estrutura dupla dos atos de fala que, enquanto atos de fala situados historicamente, estão sempre inseridos em uma comunidade concreta de comunicação. Porém, na medida em que todo ato de fala levanta uma pretensão de validade que transcende os limites da comunidade real e se dirige a todos os possíveis interlocutores, este ato de fala pressupõe condições ideais de reconhecimento, validação e entendimento” (Apud OLIVEIRA, 1995: 52).

Não obstante, a superação desta contradição deve ser esperada e postulada por quem argumenta, pois quem argumenta deve supor, segundo Apel, “que el mismo e sus interlocutores pertenecen a la comunidad real de comunicación, configurada histórico-socialmente y, a la vez, que poseen competencia, en el sentido de la comunidad ideal” (APEL, 1985: 408-9). Neste sentido, cada argumentante, enquanto argumentante, deve postular a dissolução-resolução histórica desta contradição, ou seja, é um auto-obrigativo moral a busca cooperativa de superação desta

contradição, vem a ser, “la realización histórica de la comunidad ideal de comunicación en la real” (APEL, 1988: 409).¹³

Kuhlmann expressa este auto-obrigativo no seguinte princípio: "Esforça-te permanentemente para que aconteça a longo prazo a realização daquelas relações que contribuem para se tornar mais próxima a efetivação da comunidade ideal de comunicação e preocupa-te para que sejam conservadas as condições já existentes da efetivação possível de uma comunidade ideal de comunicação" (Apud OLIVEIRA, 1995: 53).

Pode-se concluir que o ponto fundamental, eticamente relevante do argumento pragmático-transcendental consiste em evidenciar que é constituinte da fundamentação da validade do argumentar filosófico o reconhecimento de certas normas éticas fundamentais, como pressuposições necessárias normativas da argumentação. Nestes termos, pode-se afirmar com Apel:

“O ponto principal ético da pragmática transcendental baseia-se na noção ... de que o inevitável “Eu penso’ não deve ser entendido como transcendentemente solitário e autárquico no sentido do solipsismo metódico (pois neste caso não poderia nem ser discutido), mas sempre já como “eu argumento no discurso’, e isto significa, eu argumento simultaneamente como membro de uma comunidade de comunicação real (condicionada historicamente) e de uma comunidade de comunicação ideal - necessariamente antecipada contrafactualmente -, ilimitada (e, por isso, aberta para o futuro)” (APEL, 1994: 24).

80

Referências

ALBERT, H. *Tratado da razão crítica*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro. 1976.

APEL, K.-O. *La transformación de la filosofía II: El a priori de la comunidad de comunicación*. Madrid, Taurus, 1985.

¹³ Na interpretação de Araújo de Oliveira, para Apel, há “... uma constelação dialética no *a priori* das condições de comunicação onde devem ser distinguidos três momentos: 1) A pressuposição contrafáctica da comunidade ideal de comunicação; 2) A pressuposição da comunidade real de comunicação em que estamos socializados; 3) A diferença entre as duas comunidades. A partir precisamente deste terceiro momento, Apel tenta deduzir os dois princípios básicos de uma ética da responsabilidade solidária: a) Em tudo que se faz, deve-se assegurar a sobrevivência do género humano enquanto comunidade real de comunicação; b) Deve-se efetivar a comunidade ideal na comunidade real” (OLIVEIRA, 1995: 51).

- _____. Límites de la ética discursiva? In.: CORTINA, A. *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria; ética y política en K.O. Apel*. Salamanca, Sígueme, p. 233-62,1985.
- _____. *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Barcelona, Paidós. 1991
- _____. Fundamentação última não-metafísica? In.: STEIN, E. & DE BONI, L. A (org.). *Dialética e liberdade: festschrift em homenagem a Carlos Roberto Cirne Lima*. Petrópolis, Vozes, p. 305- 26, 1993.
- _____. *Semiótica filosófica*. Buenos Aires, Editorial Amagesto,1994
- _____. *Estudos de moral moderna*. Petrópolis, Vozes. & CORTINA, A. (1995) Razón comunicativa y responsabilidad solidaria; ética y política en K.O. Apel. Salamanca, Sígueme, 1994.
- BABERMAS, J. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro,1989.
- KUHLMANN, W. “Acerca de la fundamentacion de la ética del discurso”. In. APEL, K.-O et alii. *Ética comunicativa y democracia*. Barcelona, Editorial Critica, p. 118-31, 1991.
- MALIANDI, R. Semiótica filosófica y ética discursiva. In. APEL, ' K.O. *Semiótica filosófica*. Buenos Aires, Editorial Almagesto, p. 47- 62,1994.
- MICHELENI, D. J. Ética discursiva y legitimidad democrática. In. APEL, K.-O et alii. *Ética comunicativa y democracia*. Barcelona, Editorial Critica, p. 321-42,1991.
- OLIVEIRA, M. A. *Ética e práxis histórica*. São Paulo, Ática. 1995.
- _____. *Ética e economia*. São Paulo, Ática, 1995.
- _____. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo, Edições Loyola, 1996.

A proposta habermasiana de fundamentação¹

The habermasian proposal for foundation

JAIME JOSE RAUBER²

Resumo: Neste texto, destaca-se a teoria ética de Habermas, centrada na racionalidade comunicativa e argumentativa. Habermas propõe uma fundamentação ética baseada na linguagem e na interação social. Sua abordagem busca superar as limitações da ética tradicional e das teorias utilitaristas e deontológicas. A ética do discurso de Habermas enfatiza a importância do diálogo e do consenso na tomada de decisões éticas. A ação comunicativa ocorre quando os participantes buscam entender uns aos outros e alcançar um consenso baseado na força do melhor argumento. Em contraste, a ação estratégica envolve a busca de interesses pessoais e a manipulação. A ética do discurso promove a ideia de que a moralidade deve ser construída através do diálogo e do discurso racional, em oposição à imposição de normas externas. Essa abordagem ética de Habermas tem sido amplamente discutida e influente no campo da filosofia moral e continua a desempenhar um papel significativo na reflexão sobre questões éticas contemporâneas.

Palavras-chave: Racionalidade. Comunicativa. Argumentação. Diálogo ético.

Abstract: In this text, Habermas' ethical theory, centered on communicative and argumentative rationality, is highlighted. Habermas proposes an ethical foundation based on language and social interaction. His approach seeks to overcome the limitations of traditional ethics and utilitarian and deontological theories. Habermas' discourse ethics emphasizes the importance of dialogue and consensus in ethical decision-making. Communicative action occurs when participants seek to understand each other and reach a consensus based on the strength of the best argument. In contrast, strategic action involves the pursuit of personal interests and manipulation. Discourse ethics promotes the idea that morality should be constructed through dialogue and rational discourse, as opposed to the imposition of external norms. This ethical approach by Habermas has been widely discussed and influential in the field of moral philosophy and continues to play a significant role in reflecting on contemporary ethical issues.

Keywords: Rationality. Communicative. Argumentation. Ethical dialogue.

Uma das grandes preocupações presentes ao longo da História da Filosofia centraliza-se em torno do Ético. Dizer o que é ético e o que não é, é tarefa da ciência do ético, Esta pode tomar, basicamente, duas direções distintas: ela pode ser teleológica ou deontológica.

¹ Texto apresentado em forma de seminário ao Grupo PET-FILOSOFIA da UNIOESTE: Campus de Toledo (2º Semestre de 1996).

² Atua como Professor Titular na Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Ex- petiano do Grupo PET-FILOSOFIA da UNIOESTE- Campus de Toledo. E-mail: jaime.rauber@pucpr.br

A primeira, a teleológica, consiste numa investigação para determinar o fim a ser alcançado com base na pergunta “o que queres”. Dado o fim, calcula-se os meios mais adequados, mediante a pergunta “o que podes”, para alcançar tal fim previamente proposto.

A segunda forma, chamada deontológica, consiste numa investigação em torno de um princípio que sirva de base para a validação de normas. Não há uma preocupação em torno do estabelecimento de normas que proporcionem a boa vivência de uma determinada realidade social. Seu objetivo consiste na apresentação de um princípio de fundamentação, mediante a pergunta central “o que deves”, a partir do qual as normas possam ser justificadas, ultrapassando aspectos céticos, relativistas ou fáticos.

É dentro dessa última perspectiva que se caracteriza, além de outras, à lítica do Discurso. O seu surgimento se situa dentro do pensamento contemporâneo e apresenta um novo aspecto por meio do qual é possível a justificação de normas, ou seja, a possibilidade de apresentação de um princípio de fundamentação está intimamente ligada com a linguagem, mais precisamente com a linguagem argumentativa.

Com o objetivo de se proporcionar uma caracterização geral sobre a ética do discurso em Habermas, inicialmente serão apresentadas de forma sucinta as três possíveis vias de fundamentação descritas por Bárbara Freitag. Num segundo momento, será enfatizada a perspectiva filosófica mediante a apresentação dos principais elementos que compõem o complexo projeto habermasiano de fundamentação. E, num terceiro momento, serão elencadas, de forma breve, as objeções de Hegel a Kant verificando, com Habermas, se essas teriam procedência ou não se aplicadas à Ética do Discurso, dado que a - base teórico-filosófica da ética discursiva se encontra em Kant.

Freitag, em sua obra “Itinerários de Antígona”, afirma que na ética discursiva de Habermas podem ser identificadas três vias de fundamentação: a filosófica, a psicológica e a sociológica. Seguindo os passos traçados por Apel que nos leva à reconstrução da teoria kantiana e à filosofia moral cognitivista e iluminista, chegaremos a uma fundamentação baseada na razão comunicativa, que consiste na perspectiva filosófica.

Seguindo a reformulação da teoria da ação social enunciada por Parsons, Weber, Durkheim e Marx, a fundamentação da ética discursiva habermasiana repousará sobre a ação comunicativa, confirmando uma perspectiva sociológica.

E, por último, fazendo uma reconstrução da psicologia genética de Piaget e Kohlberg, Habermas “leva-nos à constituição da consciência moral, mediante a competência comunicativa do ator individual, remetendo ao caráter intersubjetivo, dialógico da ética discursiva”. (FREITAG, 1992: 238).

No entender de Freitag as três vias são possíveis, pois ambas partem de um mesmo ponto que serve de apoio a estes três fundamentos, que é a linguagem. “A linguagem fornece o denominador comum que permite integrar as perspectivas filosófica, sociológica e psicológica, possibilitando a unidade na inter e multidisciplinaridade” (FREITAG, 1992: 238). O interesse de Habermas pela linguagem não é o mesmo interesse de um linguista atento à riqueza do vocabulário e às categorias sintático-semânticas do sistema linguístico, mas na linguagem como um meio no qual se realizam interações e seu interesse está exclusivamente nas interações linguisticamente mediadas.

Habermas, em sua “Teoria do Agir Comunicativo”, apresenta uma proposta de fundamentação a partir da introdução de um novo conceito de racionalidade - oposto ao das ciências modernas -, a saber, o conceito de racionalidade comunicativa, que tem como base a linguagem argumentativa. Respeitando a ideia básica da Ética do Discurso, essa proposta assume uma forma de relações que ultrapassa o âmbito sujeito-objeto do pensamento tradicional e assume o âmbito discursivo onde ocorrem as interações linguisticamente mediadas entre sujeitos capazes de ação e linguagem. À teoria da argumentação assume um significado especial reconstruindo as pressuposições pragmático-formais do comportamento racional com o objetivo de “justificar ações à luz de normas válidas ou a validade de normas à luz de princípios dignos de reconhecer-se”.

Ao tomar como ponto de partida o conceito de ação comunicativa em seu projeto de fundamentação racional da ética, Habermas apresenta uma distinção entre racionalidade cognitivo-instrumental e racionalidade comunicativa: a primeira, parte da utilização da linguagem para alcançar determinados fins não explícitos na proposição, ou seja, consiste num uso parasitário da linguagem, pois o

telos próprio da linguagem é o entendimento; a segunda, se refere à utilização comunicativa de um saber proposicional que visa o consenso dos diversos participantes através da força do melhor argumento.

Com a distinção entre ação orientada ao êxito e a ação orientada ao entendimento, Habermas afirma que, ao contrário da ação estratégica, a ação comunicativa é um processo de entendimento entre membros que compartilham um mesmo mundo da vida. Neste âmbito da vida social, regem certezas e obviedades transmitidas pela língua, pelas tradições e culturas partilhadas. Contudo, sobre o contexto das certezas intuitivas aproblematicamente dadas, podem surgir questionamentos sobre essas mesmas certezas, graças às características da ação comunicativa. Quando isso acontece, são suspensas temporariamente as pretensões de validade buscando-se, à base de novos e mais convincentes argumentos, o consenso sobre pretensões universais de validade presentes nos proferimentos lingüísticos. À obtenção de um acordo comunicativo pressupõe uma base racional, ou seja, não pode ser alcançado por outros meios, a não ser pelo discurso baseado na força do melhor argumento.

A ação comunicativa tem como pano de fundo o mundo vivido e a ação instrumental têm o sistema econômico e político como pano de fundo. Aquele é orientado para o entendimento e este para o êxito. Contudo, a ação comunicativa - da forma como Habermas a entende - se identifica exclusivamente com a ação orientada ao entendimento.

Os atos de fala levantam pretensões universais de validade como condições universais da ação comunicativa. Contudo, os integrantes de um processo comunicativo-lingüístico podem ou aceitar ou refutar as afirmações de um locutor. Não havendo nenhuma refutação, os participantes da situação acreditam na veracidade do locutor, na verdade de suas afirmações e na adequação das normas com o que está sendo dito. Mas quando um ou mais participantes questionam algo do proferimento lingüístico de determinado locutor, então há uma suspensão das pretensões de validade. Para que haja prosseguimento da ação comunicativa é necessário que, ao menos, a pretensão de verdade e a pretensão de retitude possam ser resgatadas mediante a apresentação de razões, ou seja, mediante argumentos fundamentados discursivamente, pois são as únicas pretensões sobre as quais é

possível desempenho discursivo.

Esse problema pode ser superado por duas vias: por meio da ação estratégica onde, por exemplo, são abandonadas as negociações diplomáticas entre duas nações e procura-se resolver o desentendimento por meio da guerra, deixando que as armas decidam o conflito (é o caso do conflito entre palestinos e israelitas no Oriente Médio); ou por meio da ação linguística, que consiste numa revalidação das pretensões de validade, temporariamente suspensas, mediante o processo argumentativo. À restauração da comunicação acontece:

“Quando se prova a veracidade do locutor, demonstrando-se a verdade das afirmações feitas e confirmando-se a validade das normas que sustentam a argumentação, À prova da veracidade de um locutor é dada pela coerência entre o que ele diz e o que ele faz, e isso só pode ser verificado com a realização da — ação - o que impossibilita a revalidação da pretensão mediante discursos. À verdade de uma afirmação pode ser demonstrada abandonando-se o sistema de fala cotidiano e partindo-se para o discurso teórico. E, finalmente, a adequação e a legitimidade de uma norma pode ser confirmada mediante um discurso prático (Cf. FREITAG, p. 243).

Para uma melhor compreensão da revalidação das pretensões de validade é importante compreendermos o que Habermas entende por discurso teórico e prático, pois a revalidação da pretensão de verdade se dá pelo discurso teórico e a pretensão de retitude é revalidada num discurso prático.

O Discurso “é um tipo especial de ação comunicativa no qual as pretensões de validade implícitas nas situações de fala cotidianas estão temporariamente suspensas” (FREITAG, 1992: 243). Por meio de um processo argumentativo e baseado em princípios incontornáveis, o discurso procura restaurar as pretensões de validade suspensas temporariamente. Esse, no entender de Habermas, pode ser de duas formas: teórico e prático. O discurso teórico procura validar ou refutar a verdade das afirmações fatuais. É o procedimento típico adotado nas ciências. Afirmações feitas sobre fatos, objetos, coisas podem e devem ser submetidas ao critério da verdade. Essa prova da verdade só é possível no interior de um processo argumentativo do qual participam cientistas como locutores competentes. A verdade de uma teoria (afirmação sobre fatos, objetos, coisas) questionada por um cientista ou um grupo de cientistas só pode ser provada e restaurada mediante um

discurso teórico. Os cientistas envolvidos nesse processo procurarão convencer os demais da verdade de sua teoria, recorrendo à argumentação racional. Procurarão obter um novo consenso por intermédio da cooperação dos demais participantes do discurso, sem o recurso a qualquer forma de manipulação do debate, buscando o entendimento com base no melhor argumento.

A razão fundamenta o processo de busca da verdade, mas já não se trata de uma razão no sentido kantiano, sediada no sujeito epistêmico da filosofia e sim de uma razão comunicativa, dialógica, sediada no grupo. Ocorrendo o questionamento por um ou mais membros desse grupo, um novo discurso teórico precisa ser desencadeado, reafirmando a verdade anterior ou fundamentando a nova teoria com argumentos mais convincentes devido as evidências dadas aos integrantes do discurso.

O discurso prático é a forma da argumentação em que as pretensões de validade das normas são tematizadas. As normas existentes ou propostas precisam ser submetidas ao critério da legitimidade e essa legitimação se dá no interior de um processo argumentativo do qual participam os direta e indiretamente afetados pela observância da norma. À adequação da norma deve acontecer racionalmente, ou seja, deve ser obtida sem coação, pela força do melhor argumento. A aceitação da norma depende de um processo argumentativo - dialógico, racional e democrático - no qual são considerados todos os argumentos.

Tendo estabelecido que os atos de fala orientados ao entendimento são atos de fala que levantam pretensões universais de validez, Habermas introduz o Princípio do Discurso “D” como princípio de fundamentação de normas morais. A validez do princípio “D” é condição para a validez das regras resultantes da sua aplicação. À fundamentação exigida se mostra pela reconstrução de “pressuposições pragmáticas de cujo conteúdo proposicional pode-se derivar o princípio de universalização “U””. Poder mostrar a fundamentação do princípio da universalização será condição de possibilidade para a introdução com validez do princípio “D” da ética discursiva, qual seja: “Só podem reclamar validez as normas que encontrem (ou possam encontrar) o assentimento de todos os concernidos enquanto participantes de um Discurso prático” (HABERMAS, 1989: 116).

Na análise do discurso, Habermas, seguindo o cânon aristotélico dos três

planos, aceita as regras formuladas originalmente por R. Alexy, a saber: a) Plano lógico-semântico: “1. A nenhum falante é lícito contradizer-se; 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; 3. Não é lícito aos diferentes falantes usar a mesma expressão em sentidos diferentes” (Idem, p. 110); b) Plano dialético dos procedimentos: “1. A todo falante só é lícito afirmar aquilo em que ele próprio acredita; 2. Quem atacar um enunciado ou norma que não for objeto da discussão tem que indicar uma razão para isso” (Idem, p. 111); c) Plano retórico dos processos: “1. É lícito a todo sujeito capaz de falar e agir participar de Discursos; 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. Não é lícito impedir falante algum, por uma coerção exercida dentro ou fora do Discurso, de valer-se de seus direitos estabelecidos em [c.1] e [c.2]” (Idem, p.112). Essas pressuposições argumentativas são irretroscedíveis, pois são condições de possibilidade do próprio discurso. Isto é, ao entrar num discurso argumentativo já sempre se tem aceitado essas regras. Negá-las implica cair em contradição performativa.

Em procedimentos discursivos de fundamentação, o critério a ser seguido É evitar a autocontradição performativa, ou seja, no dizer de Apel, com o que concorda Habermas:

Aquilo que não posso contestar sem cometer uma autocontradição atual e, ao mesmo tempo, não posso fundamentar dedutivamente sem uma “*petitio principii*” lógico-formal pertence àquelas pressuposições pragmático-transcendentais da argumentação, que é preciso ter reconhecido desde sempre, caso o jogo de linguagem da argumentação deva conservar seu sentido (APEL apud HABERMAS, 1989: 104).

À aceitação dos pressupostos garante a “coerência” argumentativa, e com isso o discurso é aproximado de condições ideais, ou seja, fica imunizado contra a “repressão e a desigualdade”. Por outro lado, a aceitação dos pressupostos da argumentação e de sua justificação como regrando interesses comuns de todos os possíveis concernidos também implica, para todos os que objetivam resgatar discursivamente pretensões de validade normativas, na - aceitação das condições do

procedimento que equivale a um reconhecimento implícito de “U”.

O princípio da universalização vale como regra da argumentação e é o único que possibilita um acordo consensual argumentativo em questões práticas. Contudo, é um princípio puramente formal e, como tal, é condição de possibilidade para encontrar assentimento entre os participantes de um Discurso prático. Uma norma só pode alcançar validade com a aceitação de “U”, ou seja, “se as consequências e efeitos colaterais, que previsivelmente resultam de uma obediência geral da regra controversa para à satisfação dos interesses de cada indivíduo, podem ser aceitos sem coação por todos” (HABERMAS, 1989: 116).

A introdução do princípio de universalização “U” como regra de argumentação e o princípio do Discurso “D” como princípio ético caracteriza a ética discursiva habermasiana como universal, cognitiva e formal. Universal, pois é com a introdução e fundamentação de “U” que os juízos morais levantam uma pretensão de validade universal. Cognitiva, pois com o princípio de universalização e sua fundamentação, mostra-se que as questões prático-morais podem ser decididas racionalmente. Formal, pois o princípio “U” funciona como regra de argumentação para discursos práticos.

Esses aspectos permitem identificar a Ética do Discurso com a ética kantiana que também se caracteriza como universal, cognitiva e formal. Embora a Ética do Discurso se apresente com considerável avanço, ao menos em alguns aspectos, Habermas faz uma análise das objeções de Hegel a Kant e procura saber se elas poderiam ser aplicadas à ética discursiva, isto é, procura saber se tais objeções teriam procedência ou não se aplicariam à Ética do Discurso.

A primeira objeção de Hegel a Kant, analisada por Habermas, consiste na “crítica ao formalismo kantiano”, ou seja, de que o imperativo categórico ser destituído de conteúdo moral. Contudo, além da sua, Habermas também defende a proposta kantiana afirmando que o conteúdo moral do imperativo categórico e do princípio “U” não provém de um pensador isolado. O princípio como tal é formal, mas “os conteúdos que se submetem a exame à luz de um princípio moral, não vêm gerados por filósofos senão pela vida” (HABERMAS, 1991: 116-17). O que o pensador procura fazer é apenas apresentar um princípio de justificação de normas à luz da razão.

À segunda objeção se refere ao “universalismo abstrato”. Ou seja, Hegel entende que o imperativo categórico ao pressupor a distinção entre “universal” e “particular”, faz com que juízos orientados por tal princípio sejam insensíveis aos casos particulares e ao contexto do problema em questão. Contudo,

“Essa crítica também não se aplica nem à teoria moral de Kant nem à ética discursiva, pelo simples fato de ambas só se preocuparem com a justificativa e a fundamentação racional dos princípios de ação (leis, normas) e não sua aplicação prática em contextos históricos e sociais concretos” (FREITAG, 1992: 247).

A ética discursiva insiste naquilo que Kant já defendia, isto é, se ocupa especificamente com a problemática de fundamentação e não com a problemática da aplicação de normas.

A terceira objeção se refere à “impotência do dever ser”. Conforme Habermas, tal objeção tem procedência no sentido de Kant, mas insustentável quando direcionada à ética discursiva, pois essa abandona a separação categoria] do “dever da inclinação e a razão da sensibilidade”. Por outro lado, a ética discursiva também abandona o conceito de autonomia aplicado em termos da filosofia da consciência, que impede pensar a liberdade, e introduz o conceito intersubjetivista da autonomia mediante o qual “a emancipação da personalidade de cada um depende da realização da liberdade de todas as pessoas”.

À quarta objeção de Hegel a Kant consiste no terrorismo da convicção. Habermas rejeita categoricamente tal objeção afirmando que só poderia ser sustentada se não houvesse distinção entre justificção e aplicação de normas.

Contudo, tanto Kant como Habermas concebem “teoria moral” como uma tentativa de fundamentação ou validação de normas e não de aplicação de normas.

A Ética do Discurso não visa a elaboração de normas. Sua tarefa se restringe à tematização de normas e regras de conduta do mundo da vida que exigem uma justificção (legitimação) racional universal. Apel alerta para a necessidade de uma “macroética” capaz de responder pelas ações dos homens, cujas consequências se apresentam como ameaça para a humanidade. À micro e a mesoética já não são mais suficientes, pois respondem aos problemas relacionados apenas a pequenos grupos sociais ou nações isoladas. Mas se considerarmos as consequências trágicas inevitáveis resultantes do crescente domínio da natureza que leva à destruição do

meio ambiente em função de interesse próprios, ou, então, quando considerarmos os possíveis “estragos” resultantes da explosão de outra bomba atômica com um potencial de destruição muito maior que a lançada sobre o Japão no Período da Segunda Guerra Mundial, fica mais viva a necessidade de uma “macroética de responsabilidade solidária”, para o que se pressupõe a possibilidade de estabelecimento de um princípio formal-procedimental de fundamentação racional de normas morais.

Referências

APEL, Karl-Otto. *La transformación de la filosofía II: el a priori de la comunidade de comunicação*. Madrid: Taurus, 1985.

FREITAG, Bárbara. *Itinerários de Antígona: a questão da moralidade*. São Paulo: Papirus, 1992.

HABERMAS, Jiirgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

_____. *Afectan las objeciones de Hegel a Kant tambien a la Etica Discurso?* In. :HABERMAS, J. *Escritos sobre a moralidade e eticidade*. Barcelona: Paidós, 1991.

_____. *Teoria de la acción comunicativa 1*. Madrid: Taurus, 1987.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Ética e racionalidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1993.

O problema da fundamentação última: racionalismo crítico e pragmática transcendental¹

The problem of ultimate foundation: critical rationalism and transcendental pragmatics

MARIA SAIEVICZ²

Resumo: Nesta comunicação, abordamos o desafio da fundamentação última do conhecimento na filosofia contemporânea, apresentando duas perspectivas distintas. A primeira, defendida por Hans Albert e seu racionalismo crítico, argumenta que é impossível alcançar uma fundamentação última segura. A segunda, proposta por Karl-Otto Apel e sua pragmática-transcendental, sustenta a necessidade e a viabilidade de uma fundamentação última que não recorre à metafísica. Essas visões refletem a diversidade de opiniões sobre a possibilidade de estabelecer uma base sólida para o conhecimento filosófico, contribuindo para um debate complexo e fundamental na filosofia contemporânea.

Palavras-chave: Fundamentação. Racionalismo. Pragmática. Contemporânea.

Abstract: In this communication, we address the challenge of ultimate knowledge foundation in contemporary philosophy, presenting two distinct perspectives. The first, advocated by Hans Albert and his critical rationalism, argues that achieving a secure ultimate foundation is impossible. The second, proposed by Karl-Otto Apel and his pragmatic-transcendental approach, maintains the necessity and feasibility of an ultimate foundation that doesn't resort to metaphysics. These views reflect the diversity of opinions on the possibility of establishing a solid basis for philosophical knowledge, contributing to a complex and fundamental debate in contemporary philosophy.

Keywords: Foundation. Rationalism. Pragmatism. Contemporary.

O tema que abordaremos nessa comunicação é a questão da fundamentação última do conhecimento na filosofia contemporânea, colocando a pergunta sobre a possibilidade desse empreendimento. Apresentaremos duas posições referentes a esse problema. Primeiramente, faremos um rápido esboço da posição de Hans

¹ Texto apresentado como comunicação no I Encontro de Grupos PET-FILOSOFIA do Paraná (maio/97), realizado na UNIOESTE - Campus de Toledo e na II Semana Toledana de Filosofia (outubro/97) da UNIOESTE - Campus - de Toledo.

² Professora na Universidade Estadual da Bahia (UNEB- DCHT XIX - Campus Camaçari), desde 2004. Mestra em Artes Visuais (PPGAV-UFBA), Bacharel em Artes Plásticas (EBA-UFBA), Especialista em Educação Estética, Semiótica e Cultura (FACED - UFBA). Ex-petiana do Grupo PET-FILOSOFIA da UNIOESTE- Campus de Toledo. E-mail: saievicz@ig.com.br

Albert, representante do racionalismo crítico, que afirma a impossibilidade de uma fundamentação última, segura e inabalável, para o conhecimento. Essa parte da exposição está baseada essencialmente nos capítulos I e II da obra de Hans Albert “Tratado da Razão Crítica”. Em seguida, apresentaremos a pragmática-transcendental de Karl-Otto Apel, que pretende ser a solução para o problema da fundamentação, afirmando a necessidade de uma fundamentação última e a possibilidade de tal fundamentação em um sentido não-metafísico. Para esta segunda parte nos utilizamos de um artigo escrito por Apel, “Fundamentação última não-metafísica?”, onde o autor trata justamente da necessidade, possibilidade e relevância de uma fundamentação última para o conhecimento filosófico.

Hans Albert e a impossibilidade da fundamentação

Hans Albert, no capítulo I do seu livro “*Tratado da Razão Crítica*”, aborda a questão da fundamentação que, na teoria clássica do conhecimento, sempre desempenhou o papel de um postulado orientador. Apresentaremos na sequência alguns elementos que segundo Albert caracterizam a teoria da racionalidade clássica e sobre os quais incide diretamente a sua crítica.

1- Vinculação da verdade e certeza - No intento de uma fundamentação última do conhecimento, na teoria da racionalidade clássica, a busca da verdade sempre esteve ligada a aspiração da certeza, neste sentido, saber/conhecer algo significa exprimir uma convicção e ter boas razões para sustentá-la, entendendo por “boas razões”, razões seguras ou razões fundamentadas em razões seguras, ou seja, a busca da verdade aparece inseparável da busca de fundamentos seguros, ou caso se queira, de uma fundamentação absoluta.

2- Princípio da razão suficiente - O princípio fundamental do modelo de racionalidade que predomina na teoria clássica do conhecimento é o “princípio de razão suficiente” (não compreendido como axioma lógico, mas como um princípio metódico, “como um postulado geral da metodologia clássica”). Tal princípio enuncia que nada é (ou acontece) sem que haja uma razão para que seja (ou aconteça), ainda que não conheçamos esta razão. Na racionalidade clássica ele poderia ser formulado como um postulado da fundamentação suficiente, nos

seguintes termos: “busca sempre uma fundamentação suficiente para todas as tuas convicções” (ALBERT, 1976: 23).

3- Monismo teórico - O postulado da fundamentação suficiente implica aparentemente em outro princípio: o postulado do monismo teórico. Albert afirma que a racionalidade clássica torna tão forte a concepção teórica dominante perante possíveis alternativas, de maneira tal que inibe a evolução científica, pois sempre se dá preferência as estratégias conservadoras. O importante para a metodologia da racionalidade clássica “é elaborar uma teoria comprovada e fundamentá-la, de maneira mais sólida e segura, em certas circunstâncias através de um aprofundamento dos fundamentos, no caso de estes não terem sido comprovados como suficientes, e com pequenas modificações que facilitem sua adaptação à realidade” (ALBERT, 1976: 66).

4- Modelo de fundamentação lógico-dedutivo - Albert na elaboração de sua crítica pressupõe que o modelo de fundamentação proposto pela racionalidade clássica é o modelo lógico-dedutivo, isto é, enunciados só podem ser fundamentados por enunciados.

Se este princípio de inferência dedutiva é levado a sério, então somos conduzidos a uma situação com três alternativas que parecem (ou são) inaceitáveis, portanto, somos conduzidos a um trilema denominado por Albert de “Trilema de Münchhausen”, o que significa que no caso da fundamentação lógico-dedutiva só se pode escolher entre:

“1. um regresso infinito, que parece resultar da necessidade de sempre, e cada vez mais, voltar atrás na busca de fundamentos, mas que na prática não é possível de realização e não proporciona nenhuma base segura;

2. um círculo lógico na dedução, que resulta da retomada, no processo de fundamentação, de enunciados que já surgiram anteriormente como carentes de fundamentação, e o qual, por ser logicamente falho, conduz o mesmo modo a nenhuma base segura, e finalmente;

3. uma *interrupção do procedimento* em um determinado ponto, o qual, ainda que pareça realizável em princípio, nos envolveria numa suspensão arbitrária do princípio de fundamentação suficiente” (ALBERT, 1976: 26-7).

Diante dessas três alternativas, segundo Albert, existe na teoria da racionalidade clássica a tendência de se aceitar a terceira possibilidade, então se fala de autofundamentação, de auto-evidência, de ideias inatas, de fundamentação no conhecimento imediato (intuição, vivência ou experiência), mas, em todo o caso, esta opção pela terceira alternativa significa uma suspensão do processo de fundamentação em um determinado ponto (ponto arquimédico do conhecimento), o que resulta no que não se deveria esperar na solução do problema da fundamentação: a fundamentação mediante o recurso a um dogma.

Albert acredita poder exprimir a crítica essencial ao modelo da racionalidade clássica, que se orienta pelo postulado da fundamentação, com a seguinte proposição: “todas as certezas no conhecimento são autofabricadas e, portanto, não tem valor para apreensão da realidade” (ALBERT, 1976: 48).

Albert, bem como todos os criticistas, concluem que não existe fundamentação definitiva de sentenças e que nosso saber é sempre conjectural.

No capítulo II do “Tratado da Razão Crítica”, Hans Albert apresenta a ideia da verificação crítica em substituição a ideia de fundamentação suficiente.

Destacamos a seguir alguns elementos que caracterizam a metodologia da verificação crítica:

1- Desvinculação da verdade E certeza - A busca da verdade não pode ser guiada pela aspiração da certeza, pois ao isentarmos nossas convicções e as construções teóricas em que elas estão inscritas, da possibilidade de malograr, limitamos as possibilidades de atingir a verdade. A verificação crítica deixa sempre aberto o espaço para dúvida, assim, no confronto com a resistência do mundo real, o conteúdo de verdade do conhecimento pode ser testado, o que permite nos aproximarmos mais da verdade por meio da correção dos **nossos** erros.

2- Falibilismo consequente - No processo de verificação crítica a evidência é substituída pela hipótese, ou, de modo mais preciso, a exigência de infalibilidade é substituída pelo falibilismo conseguente. Para Albert “todo o infalibilismo é um dogmatismo em potencial”, por isso o criticismo consequente, que rejeita qualquer dogma, afirma o falibilismo de todo o conhecimento possível, ou seja, nenhum conhecimento está isento da possibilidade de falhas e é válido somente enquanto

não se demonstre sua falibilidade, por isso, conforme essa concepção, o saber é apenas conjectural, hipotético.

3- Princípio da contradição excluída - À metodologia da verificação crítica substitui o princípio da razão suficiente pelo princípio da contradição excluída que enuncia: “procura sempre contradições relevantes, para expor convicções, até então válidas, ao risco do fracasso a fim de que tenham a chance de por-se à prova e superá-la” (ALBERT, 1976: 60).

Deste postulado resulta que o método da verificação crítica pode ser denominado dialético (num sentido claro e inequívoco que corresponde a antiga tradição filosófica da escola eleática), pois o seu uso tem como meta deduzir contradições com a finalidade de concluir sobre a falsidade de determinados enunciados, isto é, o método de verificação crítica é dialético no sentido de que atribui grande importância à busca e à eliminação de contradições, por isso opera com a proposição de hipóteses e com o chamado método de comprovação indireta.

4- Pluralismo teórico - O criticismo ao propor a verificação crítica considera necessário não somente a busca de situações contrárias, mas sobretudo, também a busca de concepções teóricas alternativas, para possibilitar a construção e a utilização de quadros teóricos referenciais concorrentes e, desse modo, tornar possível soluções de problemas de outra espécie.

Em suma, o que Hans Albert propõe é o abandono do modelo de racionalidade clássico e com isso, a renúncia de toda e qualquer pretensão de fundamentação última ou tentativa de assegurar razões inabaláveis e absolutas para o saber. Em substituição, propõe o modelo da racionalidade crítica com sua metodologia de verificação, o que, de acordo com o seu pensamento, contempla melhor a natureza e o alcance de qualquer conhecimento, na medida em que reconhece que todas as asserções possuem caráter hipotético, conjectural e, que “todas as certezas no conhecimento são autofabricadas”, adquiridas arbitrariamente e dogmáticamente. Destarte, o criticismo conclui que toda a busca de fundamentação última é ilusória e, portanto, deve ser substituída pela verificação crítica, o que se traduz na necessidade de se submeter todas as proposições ao teste crítico, sendo este método, considerado o único procedimento que propicia o avanço do conhecimento

por ser capaz de revelar erros, expor contradições e possibilitar a busca de alternativas.

Apel e a proposta de fundamentação última não-metafísica

K-O. Apel concorda com o racionalismo crítico – particularmente com Hans Albert – que, se tomarmos como modelo de fundamentação última o modelo de fundamentação lógico-formal dedutivo de sentenças a partir de sentenças, então, qualquer tentativa de fundamentação está condenada ao fracasso, pois é presa inevitável do “Trilema de Münchhausen”.

Entretanto, a partir disso, Apel não conclui que se deva abandonar a idéia de fundamentação última, ao contrário, tira a “conclusão da necessidade de uma filosofia pós-metafísica de fundamentação última, de uma filosofia que pressuponha uma outra ideia de fundamentação que a ciência empírica e a metafísica ontológica tradicional e que por isso é capaz de assumir a tarefa de uma fundamentação filosófica última específica” (APEL, 1993: 307).

Para cumprir com a tarefa a que se propõe, a saber, apresentar uma proposta de fundamentação racional pós-metafísica, Apel procura responder três questões:

- 1- “Por que carecemos propriamente na filosofia de algo assim como fundamentação última?
- 2- É possível uma fundamentação filosófica última que não seja vítima do “Trilema de Münchhausen”?
- 3- Qual é a relevância da fundamentação última pós-metafísica para a filosofia prática e teórica?”³ (Cf. APEL, 1993: 308)

A proposta apeliana consiste na reflexão filosófica-transcendental sobre as condições de possibilidade e validade de uma fundamentação racional de normas da argumentação. Neste sentido, “primeiro trata-se da pergunta (transcendental) pelas condições necessárias de validade e depois, do fato de esta questão ser referida pela estrita reflexão aos pressupostos da argumentação atual e justamente também do crítico da fundamentação” (APEL, 1993: 316).

³ Apel acredita ser possível mostrar de modo mais convincente a questão da necessidade (ou, da urgência) de uma fundamentação última na ética (filosofia prática) do que na filosofia teórica.

A resposta à pergunta: “Por que a fundamentação última transcendental reflexiva é necessária para uma filosofia pós-metafísica crítico-falibilista?”, parte de um argumento “inspirado no Wittgenstein tardio e no início da obra de Peirce (...) Toda dúvida concreta que serve para pôr em questão uma teoria científica, deve ela mesma pretender evidências paradigmáticas - isto é, evidências que fazem parte do jogo da linguagem e possibilitam seu funcionamento” (APEL, 1993 : 311), ou seja, “deve haver para o jogo da linguagem da filosofia do falibilismo evidências paradigmáticas que primeiro torne possível a compreensão de conceitos e enunciados essenciais. De fato não é difícil nomear aquelas pressuposições de existência e de regras que devem ser pressupostas no jogo da linguagem que faz parte do estabelecimento do princípio do falibilismo como paradigmaticamente evidentes” (APEL, 1993: 312), isto é, também para se compreender a proposta do racionalismo crítico (o princípio do falibilismo conseqüente) deve se considerar certos pressupostos básicos que se referem, de um lado, a complexos interpessoais, ou como denomina Apel, à comunidades, e de outro, à regras do argumentar.

Apel, se isentando da pretensão de completude, apresenta algumas destas pressuposições, das quais destacamos as que seguem:

- 1- toda argumentação ou discurso sério contém um mínimo de racionalidade lógica, por exemplo, o pressuposto de que “existe algo assim como verdade de proposições à diferença da falsidade”;
- 2- num discurso argumentativo, se pressupõe que proposições hipotéticas “podem ser postas em discussão com pretensão de verdade, ainda que sem pretensão de evidência”;
- 3- em toda a argumentação está pressuposta a existência de uma comunidade de argumentantes, na qual “as proposições podem ser examinadas e ser demonstradas como intersubjetivamente válidas (capazes de consenso) ou falsas, utilizando certos critérios”;
- 4- na comunidade de discurso se pressupõe que os argumentantes tem a sua disposição “uma linguagem comum e clara, na qual pode formular seus problemas e soluções”;
- 5- no discurso argumentativo devem ser respeitadas “determinadas regras de argumentação como condições normativas da possibilidade da discussão, isto é, da satisfação consensual ou da crítica de pretensão de verdade. Por exemplo, aquela de que todos os participantes do discurso em princípio são iguais”. (Cf. APEL, 1993: 312)

O critério para a incontestabilidade das pressuposições da argumentação reside na autocontradição pragmática ou performativa a ser evitada, isto é, a

inevitabilidade dos pressupostos de toda argumentação se demonstra pelo fato de que todo aquele que os rejeita é obrigado a utilizá-los em sua argumentação, e é justamente da percepção da inevitabilidade do discurso argumentativo que Apel afirma a possibilidade de fundamentação última pragmático-transcendental.

O que distingue, de modo percuciente, o modelo de fundamentação pressuposto na metafísica ontológica, na moderna ciência da lógica e no “Trilema de Münchhausen”, do método de fundamentação especificamente filosófico apresentado por Apel é o recurso a reflexão transcendental sobre as condições de possibilidade e de validade da argumentação, que assegura apenas as pressuposições que não podem ser contestadas sob pena de se cair em contradição performativa, fornecendo, assim, uma autocertificação da razão argumentativa.

Deste modo, temos respondidas as duas primeiras perguntas, referentes a necessidade e possibilidade de um modelo de fundamentação racional filosófico.

Resta agora tratar da relevância de tal empreendimento, para tanto recorremos ao próprio Apel:

“A resposta à questão da relevância pode agora (...) ser formulada da seguinte maneira: A afirmação da razão decide sobre o reconhecimento das normas do discurso argumentativo que estão pressupostas tanto na ciência crítica como também- para além dela - numa ética do discurso da razão prática. Isto significa: É possível convencer-mos a qualquer momento, pela estrita reflexão do fato de não apenas - como Descartes - meu pensamento solitário não pode ser (retro) ultrapassado (*nichthinter-gehbar*), mas para que, ao mesmo tempo, a forma da racionalidade do discurso argumentativo deve ser claramente distinguida da forma da racionalidade do pensar instrumental e estratégico” (APEL, 1993: 318-9).

Referências

HANS, Albert. *O tratado da Razão Crítica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976. Capítulos I e II.

APEL, Karl-Otto. “Fundamentação última não-metafísica?”. IN: STEIN, E. e DE BONI, L. A. (org.) *Dialética e liberdade: Festschrift em homenagem a Carlos Roberto Cirne Lima*. Rio de Janeiro: Vozes; Porto Alegre, UFRGS, 1993, p. 305-326.

Fundamentos para uma filosofia moral da ilustração¹

Foundations for a moral philosophy of the enlightenment

JOÃO BATISTA RODRIGUES LOPES²

Resumo: Neste texto, exploramos como os pensadores do Iluminismo buscam fundamentar uma ética independente da religião, baseada apenas na razão, promovendo liberdade e autonomia. Essa nova moral representa uma mudança significativa em relação à concepção moral anterior, abandonando a visão de uma natureza teleológica e finalista em favor de uma perspectiva mais terrena e humana. Três características principais da moral iluminista, destacadas por Rouanet, são o cognitivismo, que enfatiza a importância do conhecimento na tomada de decisões éticas, o individualismo, que ressalta a autonomia moral de cada pessoa, e o universalismo, que busca princípios éticos aplicáveis a todos. Essas características refletem a transição do papel da religião para a ciência no centro da sociedade moderna, onde as crenças religiosas passam a ser relegadas à esfera privada, como observa Alain Touraine em sua obra “Crítica à Modernidade”.

Palavras-chave: Iluminismo. Moral. Cognitivismo. Autonomia

Abstract: In this text, we explore how Enlightenment thinkers sought to establish an ethics independent of religion, based solely on reason, promoting freedom and autonomy. This new morality represents a significant departure from the previous moral conception, abandoning the view of a teleological and finalistic nature in favor of a more earthly and human perspective. Three main characteristics of Enlightenment morality, highlighted by Rouanet, are cognitivism, emphasizing the importance of knowledge in ethical decision-making, individualism, emphasizing the moral autonomy of each individual, and universalism, seeking ethical principles applicable to all. These characteristics reflect the shift of religion from the center of modern society to science, where religious beliefs are relegated to the private sphere, as noted by Alain Touraine in his work “Critique of Modernity”.

Keywords: Enlightenment. Morality. Cognitivism. Autonomy.

Introdução

Neste texto, procuramos, baseados no artigo de Rouanet **Dilemas da Moral Iluminista**, mostrar como os autores do chamado “século da Luzes” buscaram fundamentar um conhecimento moral prescindido da religião revelada; que fosse legitimado somente no âmbito da razão, que concedia liberdade e autonomia ao

¹ Texto apresentado como comunicação no I Encontro de Grupos PET-FILOSOFIA do Paraná (maio/97), realizado na Unioeste - Campus de Toledo.

² Graduado em Filosofia pela UNIOESTE, com especialização em Programa de Desenvolvimento Educacional (PDE) pela UNIOESTE e em Educação para a cidadania - Ética e gestão de pessoas pela UNIBEM. Atualmente, desempenha a função de professor de Filosofia e História na SEED/PR. Foi bolsista do Grupo PET-FILOSOFIA da UNIOESTE. E-mail: filosofiajoao1973@gmail.com

homem. Esta nova concepção moral muda radicalmente a reflexão filosófica do século XVII, isto é, a concepção moral assume um novo paradigma para explicar os fenômenos do mundo. Com efeito, abandona-se a visão tradicional de uma natureza finalista e teleológica e desenvolve-se uma nova concepção de homem e de mundo; essa, agora, passa a ser essencialmente terrena e humana; da racionalidade e da relação homem e alemã como realidade essencial. A esse respeito, Alain Touraine, em sua obra **Crítica a Modernidade**, afirma: “A modernidade substitui Deus no centro da sociedade pela ciência, deixando as crenças para a vida privada” (TOURAINÉ,1994,18).

Rouanet busca fundamentar o pensamento moral da ilustração nas suas três principais características, quais sejam: o cognitivismo, o individualismo e o universalismo. Acompanhem as considerações de Rouanet a respeito destas características da moral da ilustração.

Cognitivismo

Esta primeira característica da filosofia moral da ilustração defende a idéia de uma sociedade ética separada dos ensinamentos religiosos; e, como alternativa formula três respostas: a jusnaturalista, a empirista e a racionalista.

A) **Jusnaturalista:** Esta corrente pretende fundamentar o pensamento moral mediante a conformidade do comportamento humano com a lei da natureza, ou seja, a moral é fundamentada na natureza. Portanto, o fundamento último da moral seria legitimado na razão natural; numa natureza universal igual em todos os sentidos e peculiar a todos os homens.

B) **Empirista:** Esta corrente pretende fundamentar o pensamento moral no fato do homem ser um animal organizado, sujeito a paixões e que se relaciona com o mundo exterior através das sensações do prazer e do desprazer. Assim, o fundamento moral desta vertente tem como característica primordial ser puramente leiga e imanentista.

C) **Racionalista:** Esta terceira e última corrente refuta ambas as respostas precedentes. Porque, em primeiro lugar, considera a resposta jusnaturalista de natureza determinista de caráter falho; pois esta fere o que a moralidade tem de imprescindível, ou seja, a liberdade humana. Em Segundo lugar, rejeita a resposta

empirista pelo fato desta fundamentar a moralidade em interesses particulares e estes somente dizem respeito a esfera da heteronomia, isto é, estes interesses somente estão relacionados a esfera do que ocorre de forma externa a razão livre do homem. Assim, Kant principal representante dessa linha de pensamento afirma justamente o contrário das duas correntes anteriores, ou seja, seu pensamento morai legitima-se num procedimento interno a própria razão, isto é, o Imperativo Categórico; procedimento que possibilita o indivíduo testar a máxima de suas ações para descobrir em que medida essas possam ser generalizáveis.

Individualismo

Esta segunda característica da filosofia moral da ilustração aponta para o fato de ser uma moral extremamente individualista. Nesta, o homem é visto como um átomo ou como uma mônada; que deveria unir-se aos outros num contrato para formarem a vida social. Este individualismo provocou duas consequências, que são, segundo Rouanet, as seguintes:

Primeira: Nesta, as velhas éticas comunitárias da antiguidade, relacionadas a pólis e ao bem comum, são esquecidas. Com os indivíduos não possuindo nenhuma obrigação moral com relação a estas. Desta forma, a ética da ilustração assume uma postura hedonista (que enfatiza o prazer sensual) e eudemonista (que enfatiza a busca da felicidade e da autorrealização individual).

Segunda: Nesta, ocorre um descentramento do indivíduo com relação às normas existentes em sua comunidade. Com o indivíduo passando a ser autônomo, sendo capaz de sobrepor-se as regras e leis da comunidade, julgando-as criticamente. Portanto, o homem possuía a capacidade de julgar entre o que seria um bem e o que seria um mal para si, independente não só da razão revelada, mas, por outro lado, também da própria moralidade institucionalizada na comunidade.

Universalismo

Esta terceira e última característica da filosofia moral da ilustração postula a concepção de uma natureza humana universal, de princípios universais e de um certo número de normas materiais universais.

Desta forma, havia uma concepção de natureza humana universal, onde todos os homens fossem iguais em todos os sentidos, ou seja, com as mesmas disposições racionais, com a mesma organização passional, que fossem movidos pelos mesmos desejos e que fossem motivados pelos mesmos interesses. Por outro lado, havia também a ideia de uma universalidade dos princípios da moralidade, ou seja, o direito natural, o empirismo e a conformidade com a razão.

Porém, Rouanet indaga a respeito de como seria possível sustentar tais asserções? Ou seja, postular leis da natureza com validade em todas as épocas e países; e, por outro lado, postular a organização psíquica e passional do homem como uniforme e ainda, busca um procedimento do Imperativo Categórico que tivesse validade em todos os tempos e lugares.

Finalmente, havia ainda um postulado substantivo que ultrapassava a universalidade da natureza humana ou de princípios formais de validação; este cogitava a universalidade de normas materiais.

Rouanet coloca que não existe dúvida que os filósofos da ilustração tinham clareza que as coisas variavam de país para país, de tempo para tempo. Sendo tudo tão diverso e o válido para um povo não válido para outro. Então surge a questão: Como é possível cogitar uma verdade universal ou uma moralidade universal?

Segundo Rouanet, as respostas desses filósofos foram que existe uma diferença entre natureza e costume. E para compreender o pensamento moral da ilustração é necessário fazer tal distinção. Pois o costume está relacionado a diversidade empírica. Mas, entretanto, essa variedade é limitada por um pequeno número de normas invariáveis, e, são justamente estas normas que competem ao âmbito da natureza, Portanto, aceitando a variedade de usos e costumes, os filósofos não afirmavam que tudo era universal. Mas tendo a certeza desse núcleo invariável, não afirmavam que tudo era relativo. Em suma: neste texto baseado nos escritos de Rouanet procuramos demonstrar a possibilidade de se cogitar uma filosofia moral desvinculada da religião revelada. Todavia, encontramos em várias obra iluministas vestígios que nos impedem de se ter uma visão unilateral de tal perspectiva, pois está também serviu como elemento reforçador do cristianismo e não somente como seu opositor como possa parecer. Deste modo, o racionalismo moderno amplia o cristianismo, pois cogita a possibilidade de se conciliar razão e revelação, fazendo da

revelação presente na bíblia sagrada apenas o início histórico de uma revelação a ser obtida mediante a razão. E, por outro lado Bayle e Voltaire fazem veementes críticas a uma filosofia moral legitimada na religião revelada. Com efeito, Bayle afirmava que uma sociedade de ateus poderia ser mais ética que uma sociedade baseada na religião. E, por outro lado, Voltaire também afirmava que os maiores massacres da humanidade haviam sido praticados em nome da religião e como exemplo fazia referência a noite de São Bartolomeu, ou seja, um dos fatos mais terríveis das guerras religiosas ocorridas na Europa do século XVI. Não existe dúvida que há fortes críticas a esse novo paradigma do pensamento moral da ilustração, principalmente pelos filósofos contemporâneos. Devido ao fato de Rouanet acreditar que:

“Vivemos num mundo onde não existe nenhuma fé na possibilidade de fundar objetivamente a escolha moral. Vivemos num mundo que desconfia do eudemonismo da ilustração e que não admitia a possibilidade de descentramento do indivíduo com relação a sua comunidade. E vivemos numa época dominada cada vez mais pelos diversos particularismos, que negam a existência de verdades universais ou de uma moralidade universal” (ÉTICA, 1992, 153).

Contudo, queremos deixar claro que isto ultrapassa nosso objetivo nesse momento, que procurou apenas se restringir a demonstrar a possibilidade de uma filosofia moral separada do âmbito da fé, diferente do que acontecia na idade média; denominada pelos enciclopedistas de “idade das trevas”.

Referências Bibliográficas

- NOVAIS, Adauto. *Ética*. São Paulo: Cia. das Letras, 1992, p. 149-162.
- TOURAINÉ, Alain. *Crítica à modernidade*. Petrópolis: Editora Vozes, 1994.
- FALCON, Francisco J. Calazans. *Iluminismo*. 30 Ed. São Paulo: Ática, 1991.

Limites da ética discursiva a partir da ética da produção¹

Limits of discursive ethics from the ethics of production.

MARCOS ANTONIO DOMBROSKI²

Resumo: Neste texto, abordam-se os desafios da Ética do Discurso no contexto do modelo de produção capitalista, seguindo a perspectiva da Ética da Produção de Sírío Lopez Velasco em quatro estágios. Examina-se a falta de consenso argumentativo nas empresas capitalistas, onde os proletários são obrigados a obedecer aos capitalistas. Analisa-se a norma fundamental da Ética do Discurso no contexto do capitalismo global, com Velasco discordando de Apel sobre a satisfação das necessidades humanas pelas diferentes classes sociais. O terceiro ponto considera o capitalismo como um sistema mundial e os princípios reguladores de longo prazo da Ética do Discurso. Velasco questiona a sobrevivência da humanidade no atual modelo de produção. Por fim, explora-se a influência do sistema na comunidade científica. Em resumo, Velasco argumenta que a Ética do Discurso não pode funcionar no capitalismo devido às condições de trabalho, desigualdades e à ausência de uma verdadeira comunidade de comunicação.

Palavras-chave: Ética. Capitalismo. Produção. Comunidade.

Abstract: In this text, we address the challenges of Discourse Ethics within the context of the capitalist production model, following Sírío Lopez Velasco's perspective on the Ethics of Production in four stages. We examine the lack of argumentative consensus in capitalist enterprises, where proletarians are compelled to obey capitalists. The fundamental norm of Discourse Ethics in the global capitalist context is analyzed, with Velasco dissenting from Apel regarding the satisfaction of human needs by different social classes. The third point considers capitalism as a global system and the long-term regulatory principles of Discourse Ethics. Velasco questions the survival of humanity in the current production model. Lastly, the influence of the system on the scientific community is explored. In summary, Velasco argues that Discourse Ethics cannot function within capitalism due to working conditions, inequalities, and the absence of a genuine community of communication.

Keywords: Ethics. Capitalism. Production. Community.

Introdução

Nesta breve análise em que nos propomos investigar os problemas da Ética

¹ Texto apresentado como comunicação no I Encontro de Grupos PET-FILOSOFIA do Paraná (maio/97), realizado na UNIOESTE - Campus de Toledo; na II Semana Toledana de Filosofia (outubro/97), da UNIOESTE, e no IV Simpósio Interdisciplinar em História e Geografia (outubro/97) da UNIOESTE - Campus de Marechal Cândido Rondon.

² Licenciatura em filosofia e história, pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE e pós-graduado em História - Formação Econômica do Brasil - pela Universidade Paranaense - UNIPAR. Atualmente, atua como professor de filosofia e história. Foi aluno bolsista do Grupo PET-FILOSOFIA da UNIOESTE - Campus de Toledo. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5651678689775569>

Discursiva em sua contextualização enquanto modelo de produção capitalista, é sob uma ótica da proposta da Ética da produção de Sírio Lopez Velasco que construiremos em quatro momentos, os principais problemas enfrentados para a fundamentação da Ética do Discurso na proposta de Karl-Otto Apel.

Como anunciado, temos um primeiro momento, no qual a investigação dar-se-á em torno da *problemática das relações comunicativas e relações produtivas no interior da empresa capitalista*.

Sendo fundamental na proposta discursiva, o consenso argumentativo, analisa Velasco a linguagem utilizada pelo capitalista no interior de sua empresa em relação aos proletários, sendo análise essa, resultante de que essa linguagem a pouco referida não pode caracterizar-se como argumentativa, antes sim caracteriza-se como linguagem da ordem.

Quanto ao proletário, é obrigado a aceitar a realização da ordem do capitalista, ou seja, ele proclama na realidade a “felicidade” da subjetividade, do desejo de alcance do capitalista, pois disso decorre único e exclusivo a sua subsistência.

Caso o proletário venha a revidar a ordem do capitalista, ele mesmo pagará um preço pôr isso, pois diante de um déficit existente na oferta de trabalho esse preço será o desemprego, sendo diante disso, a comunidade de produção e comunicação uma comunidade restrita, e disso que, o *a priori* consensual da argumentação na proposta discursiva não rege para todos os homens a esfera do trabalho.

Para Velasco, trabalho na forma capitalista significa a negação do *a priori* consensual da proposta discursiva, sendo assim a Ética do Discurso não pode fugir da crítica das relações produtivas do capitalismo, pois a realização do *a priori* supõe a superação dessas relações produtivas vigentes, pois quem trabalha no atual sistema, está reduzido a sujeito objetivado, alienado e não argumentante, além de não destinatário de argumentos, o que como já afirmamos impede o *a priori* consensual argumentativo.

Destarte, é que somente após a abolição da ordem no modelo produtivo atual é que o destinatário poderá ver-se na condição de argumentar em torno da veracidade ou não do enunciado a ele proferido. Caso isso não aconteça “abolição do exercitativo da ordem”, o proletário continuará não fazendo parte da comunidade de argumentantes, não só no âmbito da empresa capitalista, pois fora dela também

está excluído dessa comunidade de argumentação, uma vez que estará apenas reproduzindo a ação comunicativa estratégica dos forjadores de opinião, da comunidade de comunicação dominante, real, o capitalismo.

Como um segundo momento da investigação, Velasco analisa *a norma fundamental da Ética do discurso a luz do capitalismo atual como sistema mundial*. Sendo a norma fundamental da Ética Discursiva, que todas as necessidades dos homens que possam harmonizar-se com as necessidades dos demais por via argumentativa, devem ser de incumbência da comunidade real de comunicação, não divergindo nesse sentido Velasco de Apel, porém a divergência dá-se no sentido de como uma sociedade de classes diferentes ou classista pode satisfazer as necessidades de todos.

A divergência de Velasco em relação a Apel, dá-se de forma que quem não está ligado diretamente a produção, é quem satisfaz suas necessidades humanas, ou seja, quem trabalha não vê o fruto de seu próprio trabalho, ou seja, sobrevive em condições básicas que garante apenas o necessário para trabalhar, e com isso manter a hegemonia do capital sobre os povos.

Outra divergência de Velasco em relação a Apel, é notória em relação a aplicação do termo paupérrimo, pois para Apel este termo é usado apenas aos povos, ou proletários terceiro mundistas, porém Velasco discordando disso diz que sendo o proletário primeiro mundista satisfeito em suas condições materiais de vida, não significa que não se possa atribuir a eles o pauperismo, pois destes a lógica capitalista rouba-lhes a possibilidade de um tempo de desenvolvimento das capacidades humanas, como por exemplo a arte, ou seja, apenas se desenvolvem os valores de cambio.

Sinteticamente, o que quer dizer Velasco é que, sem a crítica de como se satisfazem diferentemente as “necessidades” de capitalistas e assalariados, pode se interpretar a norma fundamenta! da Ética do discurso com base na lógica distributiva capitalista, segundo a qual as necessidades humanas não são satisfeitas pelos assalariados, a eles se impõe mais trabalho, além de serem reduzidos a sujeitos não argumentantes o que sem dúvida contribui a essa não satisfação.

Quanto a um terceiro momento temos, *o capitalismo atual como sistema mundial e os dois princípios reguladores para o agir humano a longo prazo, segundo a*

Ética do discurso.

Sendo os dois princípios, 1) Em cada ação devemos assegurar a sobrevivência do gênero humano como comunidade real de comunicação. 2) Devemos tentar realizar a comunidade ideal de comunicação na comunidade real de comunicação, sendo que para Apel, o primeiro objetivo constitui-se condição necessária do segundo, e este segundo confere ao primeiro seu sentido.

Tendo apresentado esta posição de Apel, em relação ao agir humano a longo prazo, temos então uma contraposição de Velasco, onde este ao fazer uma análise perguntando-se pela sobrevivência da espécie humana, conclui contrariamente ao enunciado do primeiro princípio de Apel, pois quanto ao gênero humano este não constitui uma realidade, e muito menos uma comunidade real de comunicação.

Para esclarecer sua contraposição, Velasco afirma que a vigência das ordens no trabalho, a ação comunicativa estratégica, (ideológica, manipuladora, forjadora de pseudo-opiniões), é isso tudo viabilizado pôr meios de comunicação, religiões etc. que estão em mãos capitalistas, e com isso uma massa populacional é excluída da comunidade nacional real dominante de comunicação.

Diante disso chama atenção Velasco para que não se confunda comunidade real dominante, com gênero humano, pois neste atual modelo de produção o gênero humano não existe, portanto não é a comunidade real de comunicação como supõe Apel em seu primeiro princípio.

Concluindo essa terceira etapa de contraposição entre Ética da Produção e Ética do Discurso apeliana, afirma Velasco não ser possível postular o segundo princípio regulador da Ética do Discurso na realização da comunidade real de comunicação vigente no atual modelo de produção.

Como conclusão disso a que nos propomos, apresentaremos um quarto e último momento, no qual brevemente enfocaremos: *a fundamentação da Ética do discurso e a situação da ciência no capitalismo.*

Ao se colocando diante da problemática, comunidade científica no contexto do capitalismo, Velasco faz uma análise de comunidade científica empírico-analítica, da qual exprime nota no sentido de esclarecer que, sendo o cientista inserido no espaço do capitalismo, não poderá o mesmo escapar dos efeitos e direcionamentos que este lhe impõe.

Ao se colocando diante da problemática, comunidade científica no contexto do capitalismo, Velasco faz uma análise de comunidade científica empírico-analítica, da qual exprime nota no sentido de esclarecer que, sendo o cientista inserido no espaço do capitalismo, não pode o mesmo escapar dos efeitos e direcionamentos que este lhe impõe.

Na sequência se nos apresenta a ideia daquilo que seria uma comunidade científica ideal, ou seja, comunidade está orientada para uma busca coletiva e consensual da verdade, ao que nos parece ser a suposta comunidade ideal científica antecipada contrafacticamente na comunidade real científica, ou seja, antecipação contra-fáctica essa nos moldes dos dois princípios do agir humano propostos na Ética Discursiva.

Quanto a essa tentativa de, a partir da comunidade real científica, se antecipar a ideal, Velasco não hesita em afirmar que tudo isso não passa de mera idealização, pois o cientista submetido a teste, a partir de um paradigma explicativo em vigor, deve ser capaz de soluções para questões pontuais, pois dessa submissão do profissional cientista, vai depender a manutenção de seu emprego, os subsídios que possibilitam o desenvolvimento de seu trabalho, além de seu prestígio ou não, sinteticamente, as portas se abrem ou não.

Destarte a situação da comunidade científica, Velasco vê o profissional das ciências empírico-analíticas como impossibilitado de fazer parte de uma ideal comunidade científica, essa possibilidade lhe é tão restrita que mesmo a busca por essa comunidade ideal lhe é impossível, pois esta realidade de cientista empírico-analítico não permite que seu trabalho seja a livre exteriorização das energias vitais criadoras, antes sim, mais um simples meio de sobrevivência.

Quanto a Apel, na fundamentação de sua Ética inspira-se em Peirce na questão da ciência empírico-analítica, o qual propõe uma “ciência revolucionária” que funciona a nível da investigação pura, o “socialismo lógico”, ou seja, busca coletiva e consensual da verdade. Porém estando a ciência revolucionária engendrada neste contexto, ou âmbito do capitalismo não escapa ela de uma total dependência financeira do capitalista, ou seja, o “Socialismo Lógico” não escapa a contradição imposta pela subordinação da ciência ao capital.

Em relação a realização do “Socialismo Lógico” e, finalmente, do *a priori*

consensual de argumentação, também a nível da ciência supõe superação das relações sociais do capitalismo pôr uma comunidade de homens livremente associados.

Diante da breve análise da problemática em questão, concluímos com a citação de Velasco, a saber: “Se a Ética do discurso quer ser consequente consigo mesma não pode deixar de articular seus conteúdos com a crítica das relações produtivas (distributivas) vigentes no capitalismo”.

Referências

APEL, Karl-Otto. *La transformación de la filosofía: el a priori de la comunidad de comunicación*. Madrid: Taurus, 1985. vol. II.

APEL, Karl-Otto. *Estudios de moral moderna*. Petrópolis: Vozes, 1994.

VELASCO, Sírio Lopez. *Ética de la producción: fundamentos*. Campo Grande: CEFIL, 1994.

A vontade de potência como elemento determinante dos valores morais¹

The will to power as determining element of the moral values

ALMIR JOSÉ WEINFORTNER²

Resumo: Neste texto, se tratará da filosofia de Friedrich Nietzsche e sua visão radical sobre a transformação do pensamento em relação à vida, moral e cultura. Nietzsche, desafia concepções convencionais e busca uma mudança profunda no modo como compreendemos a moralidade. Sua filosofia é marcada pela paixão e complexidade, refletindo a estagnação da sociedade em um padrão moral restrito e na valorização excessiva da razão. Nietzsche argumenta que a "vontade de potência" é o critério fundamental para avaliar a vida e os valores humanos, questionando a ideia de que os instintos devem ser reprimidos em prol da moralidade. Sua abordagem evolui ao longo de suas obras, passando de concepções idealistas e metafísicas para uma perspectiva científica e crítica que desmascara as ilusões da religião, metafísica, arte e moral. Nietzsche denuncia a tirania da moral tradicional, destacando como ela suprime a natureza humana.

Palavras-chave: Moral. Vontade de potência. Transformação. Filosofia.

Abstract: In this text, we will address Friedrich Nietzsche's philosophy and his radical vision regarding the transformation of thought concerning life, morality, and culture. Nietzsche challenges conventional notions and seeks a profound change in how we understand morality. His philosophy is characterized by passion and complexity, reflecting society's stagnation in a narrow moral framework and an excessive emphasis on reason. Nietzsche argues that the "will to power" is the fundamental criterion for assessing life and human values, questioning the idea that instincts should be repressed in favor of morality. His approach evolves throughout his works, shifting from idealistic and metaphysical conceptions to a scientific and critical perspective that unveils the illusions of religion, metaphysics, art, and morality. Nietzsche denounces the tyranny of traditional morality, highlighting how it suppresses human nature.

Keywords: Morality. Will to power. Transformation. Philosophy.

Introdução

¹ Texto apresentado como comunicação no I encontro de Grupos PET-Filosofia do Paraná (maio/97), realizado na UNIOESTE - Campus de Toledo.

² Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Graduação em Filosofia, com Licenciatura em Filosofia e História, e Especialização em Ética e Política pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE). Professor do Instituto Federal de Educação de Mato Grosso do Sul (IFMS). Foi professor da UNIOESTE (1997-1999), Universidade Paranaense, UNIPAR (2002-2008), SEED-PR (1998-2007-2011), UNIMEO (2008-2011), Faculdade de Ensino Superior Dom Bosco (2008-2010). Ex-petiano do Grupo PET-FILOSOFIA da UNIOESTE-Campus de Toledo. E-mail: almir.weinfortner@ifms.edu.br

Pensar em Nietzsche é pensar numa transformação: não em qualquer transformação, mas numa mudança radical no modo de pensar a vida, a moral, a cultura, a filosofia.... “Não sou homem, sou dinamite”, já dizia ele no *Ecce Homo*.

Sua filosofia seduz, seu estilo encanta, suas palavras ferem os vestígios de “decadência” e “vontade fraca” que insistem em permanecer em “nosso coração”. Mas junto com a paixão que a filosofia de Nietzsche provoca segue a complexidade. A “dificuldade” de seu pensamento talvez seja consequência da estagnação em que nos encontramos: presos a uma forma determinada de conceber as relações humanas, preferimos sermos bons, controlar os nossos instintos - em uma palavra: agir *moralmente*. Nesta fase de desenvolvimento da humanidade, buscamos no culto exacerbado da razão a “tábua da salvação”. Só através dele é que poderemos nos salvar, tornar-nos bons, tornar-nos morais... Os instintos devem ser desprezados - nos aproximam dos animais, são sinais de primitividade...

A filosofia de Nietzsche clama pela vida. Já dizia ele em *Para além de bem e mal*: “sempre escrevi minhas obras com todo o meu corpo e minha vida: ignoro o que sejam problemas “puramente espirituais”. Talvez seja isso o que, em grande medida, falte a nossas academias - perdidos entre idealismos, pragmatismos e semanticismos, não sabemos que rumo tomar, nos sentimos perdidos entre rajadas de “seriedade filosófica”. Prudentes seríamos se seguissemos o conselho de Zaratustra: “canonizei o riso; homens superiores aprendei, pois, a rir”.

A tarefa genealógica que Nietzsche desenvolve tem especificidades em relação à atividade dos filósofos morais: busca a origem e os determinantes de nossos preconceitos morais - qual é o ponto de partida, o pano-de-fundo dos valores humanos? São valores em si ou valores que, não só carregam intencionalidade, mas são a expressão da mesma?

Para Nietzsche, tudo o que o homem cria é “humano, demasiado humano!”. O objetivo principal deste texto é mostrar como Nietzsche estabelece, em sua genealogia, o critério último de avaliação - o qual não pode ser avaliado-: *a vida*, a vida concebida como *vontade de potência*. É a partir daí que todos os valores são criados, é a partir daí que a vida é avaliada...

O próprio Nietzsche reconhece a dificuldade de suas obras. Quanto ao seu Zaratustra, adverte: “não pode se gabar de conhecê-lo quem já não tenha sido

profundamente ferido e profundamente encantado por cada palavra sua: só então poderá fruir o privilégio de participar, reverentemente, do elemento alciônico do qual se originou aquela obra, da sua luminosa claridade, distância, amplitude e certeza.”³ Uma das principais dificuldades de sua obra é a forma aforística da qual se usa. Segundo ele, depois de uma leitura de um aforisma, deve ter início sua interpretação, a qual deve se constituir numa arte. Para praticar este tipo de leitura como arte, “é imprescindível ser quase uma vaca, e não um ‘homem moderno’: o ruminar...”⁴

Com certeza, a leitura de sua obra é uma tarefa que deve ser realizada sem pressa - “ela exige paciência...” O próprio Nietzsche compara seu trabalho a “uma arte que tem para executar apenas trabalho sutil e cauteloso e que não chega a lado algum se não for lentamente”. Esta arte ensina a ler convenientemente, quer dizer: “lentamente, profundamente, olhando com prudência para trás e para diante de si, com pensamentos ocultos, com as portas abertas, com os dedos e os olhos sutis...” E arremata: “...aprendei a ler-me convenientemente!”⁵

Antes de entrar na questão central do texto - a questão dos valores morais -, que é desenvolvida principalmente na *Genealogia da Moral*, mas também em sua obra póstuma *A Vontade de Potência*⁶, gostaria de mostrar alguns aspectos da mudança do pensamento de Nietzsche, principalmente após sua primeira obra, *A origem da Tragédia*, com a qual ele rompe bruscamente em *Humano, Demasiado Humano*.

A obra *Humano, Demasiado Humano* abre o segundo período do pensamento filosófico de Nietzsche. Este período é marcado por características que o distingue das suas obras iniciais, entre elas *O Nascimento da Tragédia*. Mais “maduro”, rompe definitivamente com Wagner e Schopenhauer. *Humano, Demasiado Humano*

³ GM - Prefácio, p. 16.

⁴ GM, p. 17.

⁵ Cf. A - Prefácio, p. 11.

⁶ É bom considerar que praticamente toda a obra de Nietzsche trata da questão moral.

significa para Nietzsche O “testemunho de uma crise”.⁷ Essa crise representa “uma libertação para si próprio, a ruptura dos laços da veneração que o tinham prendido demasiado tempo e que lhe haviam obstruído o olhar para a missão inseparável e intransmissível da sua vida.”⁸

Com *Humano, Demasiado Humano*, o homem torna-se o centro a partir do qual todo o existente é interpretado. Seu conceito de vida também toma novos rumos: ela já não é entendida metafísica ou misticamente como a essência que está por trás das aparições, mas sim como a vida do homem e, a partir daí, como conceito biológico. A luta de Nietzsche é contra a ideia de um “em si” que está por trás das coisas aparentes; por isso, passa a rejeitar a distinção entre a coisa em si e a aparição. É aqui que se centra o seu combate.

Buscando combater a duplicação idealista do mundo, Nietzsche proclama a primazia da ciência; e é a partir dela que vai procurar dissipar as ilusões da religião, da metafísica, da arte, da moral e da cultura. A pesquisa científica se caracteriza como sendo analítica e histórica, pois o homem não pode ser tomado isoladamente, visto que é um produto de circunstâncias históricas, costumes, religiões...

“Ciência”, para Nietzsche, significa essencialmente *crítica*. Através dela, Nietzsche quer comprovar o caráter ilusório daquelas condutas consideradas até então como *acessos originais e verdadeiros para a vida do mundo* - e isso o faz através do esclarecimento psicológico da motivação da ilusão.

O veículo de seu pensamento é uma psicologia, destrutiva, desmascaradora, que considera os sentimentos sublimes da humanidade como “superior embuste” - como “idealismo”, daí, que o livro é a expressão de uma recusa radical e cortante a qualquer forma de idealismo: “onde vós vedes coisas ideais, vejo eu coisas humanas, apenas coisas demasiadamente humanas”, pois “vemos todas as coisas com a cabeça de um humano e não podemos decepá-la”.

Este filósofo faz sutis *radiografias psicológicas* da necessidade metafísica de consolação, mostrando como por detrás de todos os conceitos da metafísica se encontram necessidades e anseios humanos. O mesmo acontece com a religião:

⁷ Cf. *Ecce Homo* (EH).

⁸ FINK, Eugen. *A filosofia de Nietzsche*. Lisboa: Presença, 1988. p. 46.

todas nasceram da angústia e da necessidade, introduziram-se na existência por caminhos errados da razão. “Apenas enquanto o homem não se conhecer bem, enquanto for estranho a si próprio, pode haver metafísica e religião. A partir do momento em que a psicologia permite conhecermos-nos a nós próprios dissipam-se os fantasmas.”⁹

Neste momento de seu pensamento, Nietzsche encarna a figura do espírito livre”. O saber crítico ataca a própria vida, procurando destruir sua segurança, seu deslumbramento ilusório. O “espírito livre”¹⁰ não se aproxima do espírito iluminista, da fé cega na razão. Ele desconfia do que nunca se desconfiou;¹¹ repudia aquilo que normalmente se considera importante.

O “espírito livre” é uma figura em transição. Em *Humano, Demasiado Humano*, Nietzsche consumou a libertação interior, o que significou uma guinada do seu pensamento. Desmascara todo o idealismo e descobre que todas as tentativas do homem de ultrapassar-se são “coisas humanas, demasiadamente humanas!”

Em *Para além de bem e mal*, Nietzsche denuncia uma falsa interpretação moral¹²: preocupados com a exigência de *fundamentação* da moral, e crentes no sucesso da mesma, os filósofos morais deixaram de lado uma tarefa que Nietzsche considera fundamental para quem se dedica a esta empresa: descrever a moral. Já em *Humano, Demasiado Humano*, ele indicava a importância de se levar em consideração o estudo da história: daí, a necessidade do conhecimento dos povos, tempos e épocas passadas. Os filósofos morais ficaram presos à uma ideia bastante restrita da moral, ao fato moral grosseiro, como, por exemplo, à moralidade do seu meio ambiente, classe, religião, espírito da época, clima e região; este é o motivo por que “não chegaram sequer a vislumbrar os verdadeiros problemas da moral: - que, todos eles, apenas aparecem quando se comparam *muitas* morais.”¹³

⁹ E. Fink, *op. cit.*, p. 92.

¹⁰ Cf. E. Fink, *op. cit.*, p. 54.

¹¹ Cf. *A Gaia Ciência* (GC), 8345, p. 214 [Os Pensadores]

¹² *Para além de bem e mal* (BM), Cap. V - “Contribuição para uma história natural da moral”. [Ed. Guimarães]

¹³ BM, §186, p. 98.

Aliás, outra coisa que faltou na “ciência moral” é o “problema da própria moral”: sequer tem existido a suspeita de que nela pudesse ter algo de problemático. A chamada “fundamentação da moral” não foi nada mais do que “uma forma erudita de cãndida *crença* na moral dominante, mais um meio de lhe dar expressão.”¹⁴

Nietzsche considera toda moral uma espécie de tirania contra a “natureza” e também contra a “razão” - o essencial de toda moral é ser uma longa imposição.¹⁵ É o que se pode falar, por exemplo, do imperativo categórico kantiano, representante de um tipo de moral considerado como “moral da obediência”: “o que há de respeitável em mim é o fato de eu poder obedecer, - é convosco *deve* passar-se precisamente o mesmo que comigo!”¹⁶

O problema entre instinto e razão, qual dos dois seda mais autoridade, apareceu com Sócrates - este se colocou ao lado da razão. Segundo Nietzsche, Sócrates a vida inteira riu dos aristocratas atenienses por serem homens de instintos (como todos os aristocratas) e serem incapazes de justificarem os motivos da sua conduta. Logo depois, Platão quis persuadir-se de que “a razão e o instinto se dirigem espontaneamente para *uma única* meta, o bem, 'Deus'; e desde Platão todos os teólogos e filósofos trilham o mesmo caminho...”¹⁷

O golpe mais duro contra a vontade forte na moral, foi dado posteriormente pelos judeus: realizaram uma inversão dos valores - seus profetas fundiram “rico”, “ímpio”, “mau”, “violento”, “sensual” numa só palavra. É aqui que está a importância do povo judeu: “com ele começa a *rebelião dos escravos na moral.*”¹⁸ A partir de então passou a vigorar a “moral do rebanho”. A lógica dessa moral é condenar e difamar os instintos mais elevados e sublimes dos indivíduos, aqueles que os fazem ultrapassar a mediania e a baixeza da consciência do rebanho, que aniquilam a noção da dignidade própria da comunidade, quebrando-lhe a fé em si própria,

¹⁴ BM, §186, p. 98.

¹⁵ Cf. BM, cap. V, 8188.

¹⁶ BM, p. 99.

¹⁷ BM, p. 104.

¹⁸ BM, p. 109.

despedaçando-lhe a sua espinha dorsal.¹⁹ Enquanto que a espiritualidade superior é independente, a vontade de solidão, a grande razão são consideradas como perigosas e aquilo que eleva o indivíduo acima do rebanho e amedronta o próximo, chama-se mau, a mentalidade tolerante, modesta, submissa, igualitária, a mediocridade dos desejos recebem “nome e honras morais”.

A filosofia de Nietzsche expressa o repúdio que sente por esse tipo de moral - a “moral dos fracos”. Sua intenção é minar a confiança na mesma, problematizá-la. A moral se assemelha à autoridade: diante dela não *devemos* pensar, não devemos levantar a voz, apenas obedecer. “Mas a moral não dispõe apenas de um amplo arsenal de meios de intimidação para escapar à crítica e aos seus instrumentos de tortura; a sua segurança assenta ainda mais numa certa arte de sedução que possui - ela sabe 'entusiasmar'.”²⁰ A moral se usa da arte da persuasão, é a maior mestra da sedução.

Nietzsche considera que todos os filósofos construíram seus sistemas seduzidos pela moral;²¹ toda filosofia depende da moral; toda filosofia é contaminada pelos seus sinais de fraqueza e decadência. Sinais estes plantados no seio da filosofia pela figura de Sócrates - depois dele todos os filósofos passam a ser filósofos da moral. A moral é o próprio móvel da filosofia - por trás de cada filósofo existem intenções morais. Nietzsche quer mostrar que o critério último de julgamento da moral é a *vida*.

É importante considerar que a análise nietzscheana da moral não é propriamente uma reflexão moral. Nietzsche se propõe fazer algo que antes dele não foi realizado: “pensar a moral sem depender de seus pressupostos, sem continuar escravo de seus preconceitos.”²² “Pensamentos sobre preconceitos morais”, caso não devam ser preconceitos sobre preconceitos, pressupõem uma posição *fora* da moral,

¹⁹ Cf. BM, §201.

²⁰ *Aurora* (A), p. 6 [Ed. Rés].

²¹ Cf. A, Prefácio.

²² MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. Rio de Janeiro: Rocco, p. 61.

algum além de bem e mal, ao qual é preciso subir, galgar, voar...”²³ Esse para além da moral é a vida considerada como instinto, como força - como *vontade de potência*.

Só podemos revelar o significado da moral, suas reais dimensões se a tomarmos por aquilo que ela é: a *linguagem simbólica das paixões*.”²⁴ No fundo, os *valores morais* são *valores vitais*. E é essa relação intrínseca entre moral e vida que torna possível o projeto de uma genealogia da moral.

Nietzsche não se preocupa em saber se os juízos de valor sobre a vida são verdadeiros ou falsos, pois, sendo a vida o fundamento da criação de valores, ela não pode ser julgada, seu valor não pode ser taxado - é o que Nietzsche confirma em *Crepúsculo dos Ídolos*: “juízos, juízos de valor sobre a vida, pró ou contra, nunca podem, em definitivo, ser verdadeiros: só têm valor como sintomas, só como sintomas entram em consideração... o valor da vida não pode ser avaliado.”²⁵ Todo juízo de valor depende e varia de acordo com as condições da vida; pois, “pressuposto que se é uma pessoa, tem-se também, necessariamente, a filosofia de sua pessoa...”²⁶

Uma das tarefas essenciais da filosofia de Nietzsche, a qual ele considera ter sido o primeiro a realizar, é mostrar o problema da moral, e fazer uma crítica radical à mesma - “... e como é que ainda não encontrei ninguém, nem mesmo em livros, que tivesse diante da moral essa posição pessoal, que conhecesse a moral como problema e esse problema como sua pessoal desgraça, tormento, volúpia, paixão?”²⁷ O projeto genealógico de Nietzsche “é uma tentativa de superação da metafísica através de uma história descontínua dos valores morais que investiga tanto a origem quanto o valor desses valores.”²⁸

Ligando a filosofia à história, Nietzsche quer com sua genealogia denunciar uma filosofia metafísica e moral. A importância da história para Nietzsche está em que ela ajuda a desmistificar valores eternos: todos os valores são apenas históricos,

²³ A *Gaia Ciência* (GC), 838, p. 222 [Os pensadores].

²⁴ Cf. BM, §187.

²⁵ O *Crepúsculo dos Ídolos* (CI), “O problema de Sócrates”, 82 [Os pensadores].

²⁶ GC, §2, p. 189 [Os Pensadores].

²⁷ GC, §345, p. 214.

²⁸ R. Machado, *op. cit.*, p. 65.

não têm uma existência em si - são apenas interpretações introduzidas pelo homem no mundo. Segundo Nietzsche, “nós criamos o mundo que interessa ao homem!”²⁹ Ocorre o mesmo com os valores morais: *não existem fatos morais, fenômenos morais, mas apenas uma interpretação moral. Não só uma interpretação moral, mas uma falsa interpretação moral*; ou seja, ela não é fundamentalmente moral - ela é *imoral* ou de origem extramoral. A moral é um sintoma que só pode ser compreendido remetendo-se ao nível fisiológico - que é o nível da vida e suas forças, o nível da *vontade de potência*. Nietzsche afirma uma incompatibilidade entre a moral e a vida e proclama que é preciso destruir a moral para libertar a vida. O problema da *Genealogia da Moral*, Nietzsche o formula assim: *de onde se originou verdadeiramente nosso bem e nosso mal? Como surgiram os juízos de “bom” e “mau”? Que valor têm eles? Foram fontes de crescimento ou empobrecimento da vida?*³⁰

A tese fundamental de Nietzsche é que existe uma dupla origem dos valores morais e uma oposição histórica irreduzível entre dois tipos fundamentais de moral: a “moral dos senhores” e a “moral dos escravos”.³¹

A “moral aristocrática” considera o bom e mau como valores imanentes à vida; é a moral dos modos de ser das forças vitais que definem o homem por sua potência. Já a “moral plebeia” é um sistema de juízos em termos de bem e de mal, cuja referência é feita a valores transcendentais ou transcendentes. Ambas fazem consideração à existência humana, só que uma positivamente e outra negativamente, não porque uma seja mais verdadeira que a outra, mas porque uma é signo de plenitude de vida e a outra de declínio.

O objetivo fundamental da *Genealogia da Moral* é *realizar uma crítica radical dos valores morais dominantes na sociedade moderna*. Nietzsche quer mostrar que não existe uma relação necessária entre o bom e as ações “não-egoístas”. É a partir da ética aristocrática que faz esta crítica. Na Grécia arcaica Nietzsche vai buscar o modelo, cujos valores aristocráticos levaram aquela civilização ao apogeu. A

²⁹ GC, §301, p. 197 [Ed. Hemus].

³⁰ Cf. GM, 83.

³¹ Cf. BM, §260.

decadência deste apogeu teve início com a filosofia socrático-platônica, a qual estabeleceu uma ruptura entre o trágico e o racional. Esta decadência pode ser comparada a que a religião judaico-cristão instituiu ao estabelecer a ruptura entre ética e moral. Esta moral transformou o “homem-fera” em animal doméstico, uma ave de rapina em cordeiro.”³² Esta decadência significou um enfraquecimento do homem, o triunfo das forças reativas sobre as forças ativas - “é a decomposição das forças ativas, a subtração da força dos fortes que fez com que os próprios fortes assumissem os valores dos fracos.”³³

A moral aristocrática é afirmativa, é o resultado de um *sim* a si mesmo; nobre, bom ou forte é aquele que determina seus próprios valores. “O tipo aristocrático de homem sente-se a *si próprio* como determinador de valores, não necessita que o aprovem, opina que 'o que é prejudicial para mim, é prejudicial em si”, sabe que é só ele quem confere honra às coisas, quem é *criador de valores*.”³⁴ Os aristocratas se consideram bons, seus atos são bons: os maus não interferem na autoposição de valores. Para o aristocrata, a atividade é livre, criadora e alegre - atividade e felicidade estão intrinsecamente ligadas. Já a moral dos escravos considera a felicidade como negativa e reativa: procura negar os valores aristocráticos; é a partir dessa negação que são instaurados valores. Por isso, sua ação não é nada mais do que uma reação.

Nietzsche estabelece a equação dos valores aristocráticos de tal forma: bom=nobre=belo=feliz=amado dos deuses. A moral judaica inverteu totalmente esses valores, afirmando que bons são apenas os miseráveis, pobres, necessitados, impotentes, baixos, sofredores... e que os nobres e poderosos são malvados,

³² "Que as ovelhas tenham rancor às grandes aves de rapina não surpreende: mas não é motivo para censurar às aves de rapina o fato de levarem as ovelhinhas (...) - exigir da força que *não* se expresse como força, (...) é tão absurdo quanto exigir da fraqueza que se expresse na força." (GM, L p. 43 [Ed. Brasiliense])

³³ R. Machado, *op. cit.*, p. 70.

³⁴ BM, §260, p. 199 Ed. (Guimarães).

cruéis...³⁵ Desta forma, a moral judaico-cristã é a expressão do ódio contra a vida - o ódio dos impotentes - é a moral do niilismo.”³⁶

Na *Genealogia da Moral* Nietzsche define esse tipo de niilismo a partir de três figuras principais: o *ressentimento*, a *má-consciência* e o *ideal ascético*.

O *ressentimento*³⁷ é o “predomínio das forças reativas sobre as forças ativas”. E considerando que o ressentido age só por vingança, por ódio, Nietzsche afirma que é preciso proteger os fortes contra os fracos.³⁸ “Criando um inimigo que considera malvado e imaginando uma vingança contra seus valores o que faz o ressentido é dar sentido a sua falta de força: o outro é sempre culpado do que ele não pode, do que ele não é”.³⁹ É dessa forma que ele se imagina como bom. Os aristocratas se auto posicionam como bons e também seus inimigos consideram bons. Consideram mau aquilo que é comum, o desprezível.⁴⁰

A *má-consciência* tem para Nietzsche uma dupla origem. À primeira é a transformação do tipo ativo em culpado⁴¹ que se deu com o nascimento do Estado, “a mudança mais profunda que se produziu na humanidade”.⁴² Nietzsche desenvolve a argumentação da origem da má-consciência através da relação entre instinto e consciência. A ideia central pode ser colocada da seguinte forma:

a força coercitiva, repressora do Estado - uma tirania terrível - abatendo-se sobre uma população nômade, selvagem, livre, desvalorizou abruptamente os instintos - instintos de liberdade, reguladores da vida, inconscientemente infalíveis - reduzindo esses “semi-animais” ao pensamento, à consciência, “a seu órgão mais miserável e mais sujeito ao erro”.⁴³ Impossibilitados de agir no exterior, esses instintos fundamentais, que Nietzsche assimila à

³⁵ Cf. GM, L §7; BM, §195.

³⁶ Cf. BM, §260; R. Machado, *op. cit.*, p. 72.

³⁷ Cf. GM, I, §10, §11, §13; II, §11.

³⁸ Cf. GM, III, §14.

³⁹ R. Machado, *op. cit.*, p. 3.

⁴⁰ Cf. HH, I, §45, §21.

⁴¹ Cf. GM, II, §16, §17, §18.

⁴² Cf. GM, II, §17.

⁴³ Cf. GM, II, §16.

vontade de potência,⁴⁴ inverteram sua direção, voltaram-se para dentro, para o interior, ou melhor, criaram a interioridade. A interiorização do homem se produz quando os instintos mais potentes, não podendo se expandir por causa de uma forte repressão social, voltam sua força contra o próprio indivíduo. É a interiorização desta força ativa, da vontade de potência que cria a má-consciência.”⁴⁵

Confirma Nietzsche: “esse *instinto de liberdade* tornado latente à força - já compreendemos - esse instinto de liberdade reprimido, recuado, encarnado no íntimo, por fim capaz de desafogar-se somente em si mesmo: isto, apenas isto, foi em seus começos, *a má-consciência*.”⁴⁶

O primeiro modo de surgimento da má-consciência é a transformação do ressentido em culpado realizada pelo padre ascético.”⁴⁷ O papel do padre é livrar seu rebanho do ressentimento. O ressentido é alguém que continuamente está procurando um culpado para seu sofrimento para descarregar seu ódio, “distrair a dor pela paixão”. É o padre que lhe diz quem é o culpado: o culpado é o próprio ressentido. O ressentido procurava um culpado, e descobre que é ele mesmo. É o padre que muda a direção do ressentimento. A má-consciência é o ressentimento voltado contra si próprio. Nasce assim, segundo essa “psicologia do padre”, o pecado.⁴⁸

A terceira forma do niilismo é o *ideal ascético*. A característica principal deste ideal é considerar a vida um erro, negá-la e fazer dela uma ponte para outra vida, a vida verdadeira. É a invenção de um outro mundo para explicar o cansaço da vida que impera na moral, na religião, na filosofia; é uma atitude de “calúnia suprema” da vida, que é afirmada a partir da suposição de uma outra vida, de um mundo além, de um mundo suprassensível. O ideal ascético, junto com o ressentimento e a má-consciência, constituem o sistema de organização do tipo de moral judaico-cristã; moral está caracterizada como caluniadora e envenenadora da vida. Seu niilismo, sua vontade de nada (“instintos de decadência”) dominam a vontade de viver, os

⁴⁴ Cf. GM, II, §18,

⁴⁵ R. Machado; *op. cit.*, p. 74.

⁴⁶ GM, II, §17, p. 93.

⁴⁷ Cf. GM, III, §15, §16.

⁴⁸ Cf. GM, III, §15, §16.

“instintos de expansão”. O desejo de nada tem mais valor que o querer-viver; logo, esta vida é sem valor. O niilismo desta moral exprime uma vontade de nada, isto é, uma vontade não de afirmar, mas de negar, de depreciar a vida, possibilitando o triunfo das forças reativas.”⁴⁹

A decadência da sociedade moderna, seu niilismo, é resultado da dominação dos valores morais, os valores da decadência - é consequência da vitória da “revolta dos escravos na moral”. É só através de uma moral aristocrática que a espécie humana pode atingir seu mais alto grau de potência e esplendor. É aí que entra a defesa de Nietzsche por esse tipo de moral, daí sua posição imoral, amoral ou extramoral, que pretende desmascarar a moral para desmascarar o não-valor de todos os valores em que se acredita,⁵⁰ criticar a domesticação do homem realizada pela moral em nome de um conceito de cultura como adestramento e seleção.⁵¹

Nietzsche criticando radicalmente a transformação dos fortes em fracos, mostra que é necessário assumir uma perspectiva além de bem e mal, isto é, “além da moral”.⁵²

Na análise da *Genealogia da Moral* Nietzsche privilegia as forças, os instintos, a vontade de potência. Desta forma, a genealogia dos valores morais se realiza “tomando a vida como critério de avaliação”; é evidenciada a vida como vontade de potência.⁵³ Esta consideração, a vontade de potência como critério último de avaliação, nos permite definir a genealogia como uma “teoria da vontade de potência”. A genealogia é identificada à “psicologia”, a qual é considerada por Nietzsche, uma “teoria genealógica da vida como vontade de potência”.

Essa teoria “psicológica” tem como tese fundamental que “a vontade de potência não é unitária, é constituída de formas ou tipos diferentes”. A vontade de potência é considerada o “fato elementar”, fora do qual não existe nenhuma “força física, dinâmica ou psíquica: toda força motriz é vontade de potência. O homem quer sempre mais potência, a vida deseja fundamentalmente um máximo de

⁴⁹ Cf. GM, III, §1, §28; R. Machado, *op. cit.*, p. 76.

⁵⁰ Cf. *Ecce Homo* (EH), “Porque sou uma fatalidade”, §8.

⁵¹ R. Machado, *op. cit.*, p. 77.

⁵² Cf. BM, §23.

⁵³ Cf. GM, II, §12; Zarathustra (Z), II, “Do superar-se a si mesmo”.

potência, querer ser mais forte; não só conservar potência, mas também aumentar, acumular, expandir, intensificar. É o que podemos ver em vários textos, como por exemplo: todo corpo “...terá de ser a vontade de potência personificada, quererá crescer, expandir-se, atrair a si, obter preponderância, - não por qualquer moralidade ou imoralidade, mas porque *vive* e porque a vida é cabalmente vontade de poder.”⁵⁴

Outro fato que Nietzsche faz notar é que não só na força ativa, mas também na reativa existe vontade de potência. Nietzsche começa a terceira dissertação da *Genealogia da Moral* e a termina com a mesma afirmação acerca do “homem: “*ele precisa de um objetivo - e preferirá ainda querer o nada a nada querer*”⁵⁵ - a vontade de nada ainda é vontade de potência. Pois “muitas coisas o ser vivo avalia mais alto do que a própria vida; mas, mesmo nesta avaliação, o que fala é - a vontade de potência.”⁵⁶

Para Nietzsche, o ideal ascético não só exprime uma vontade, mas também uma astúcia da conservação da vida.⁵⁷ O ideal ascético é uma espécie de motivação que o fraco utiliza como meio de continuar vivendo.⁵⁸ A moral é uma astúcia da vontade de potência para conservar a vida decadente, sem intensidade. É o que Nietzsche chama de “vida de escravo”.

Feitas estas considerações podemos nos perguntar: “em que sentido pode haver incompatibilidade entre moral e vida se a vontade de moral é vontade de potência?” Isso é possível se concebermos que a vontade de moral é “vontade negativa de potência”. O problema da moral é o seguinte: privilegia apenas a conservação da vida (vontade de potência negativa), em detrimento das forças de auto-expansão da vida, que são as forças mais fundamentais (vontade de potência

⁵⁴ BM, §259, p. 197 [Ed. Guimarães]; Cf. Z, II, “Do superar-se a si mesmo”,

⁵⁵ Cf. GM, III, §1 e §28.

⁵⁶ Cf. Z, II, “Do superar-se a si mesmo”.

⁵⁷ Cf. GM, HI, §23, §13.

⁵⁸ Cf. GC, §349.

positiva). “... se a moral é um fenômeno contra natural é porque se insurge contra os instintos primordiais da vida, contra a vontade afirmativa de potência.”⁵⁹

A perspectiva da análise nietzscheana é extra-moral porque ela considera a moral tomando a vida como critério, a partir das forças vitais. A vida, ou a vontade de potência, é “imoral”. Nietzsche toma uma posição severa contra o ideal de moralidade que rege nossas sociedades: para ele o homem moral nem é melhor, nem bom - é apenas fraco, negativo, reativo.

Denominar o amansamento de animal sua “melhoria” é, a nossos ouvidos, quase uma piada. (...) Para falar fisiologicamente: no combate com a besta o tornar doente *pode* ser o único remédio para enfraquecê-la. Isso a Igreja entendeu: *corrompeu* o homem, enfraqueceu-o - mas teve a pretensão de tê-lo “melhorado”...⁶⁰

A moral é um instrumento para a conservação do fraco - por isso enfraquece a vida, transforma a força em fraqueza. Para Nietzsche, “todas as forças e todos os instintos que tornam possível a vida e o crescimento caem sob o *golpe da moral*: moral como instinto de negação da vida”, por isso “é preciso aniquilar a moral para libertar a vida”.⁶¹

Para afirmar os valores aristocráticos - afirmar e enobrecer a vida - é preciso se situar para além de bem e mal, se posicionar acima da ilusão do juízo moral.⁶² “Para que em geral moral, se vida, natureza, história são ‘imorais?’”⁶³

Nietzsche concebe que os moralistas não entenderam que

nossa inteligência, nossa vontade como nossas sensações dependem de nossos *juízos de valor*: estes respondem a nossos instintos e a suas condições de existência. Nossos instintos são redutíveis à *vontade de potência*. A vontade de potência é o fato último, o termo final a que podemos chegar.⁶⁴

⁵⁹ R. Machado, *op. cit.*, p. 82.

⁶⁰ CI, §2, pp. 335-336 [Os Pensadores]

⁶¹ *Frag. Post.*, final de 1886 - primavera de 1887, 7 [6] Apud R. Machado, *op. cit.*, pp.82-83.

⁶² Cf. CI, “Os melhoramentos da humanidade”, §1.

⁶³ GC, §344, p. 213 [Os Pensadores].

⁶⁴ *Frag. Post.*, agosto-setembro de 1885, 40 [61] Apud R. Machado, *op. cit.*, p. 100.

A análise genealógica desenvolvida por Nietzsche o faz concluir que os valores não têm um valor em si, mas supõem avaliações, das quais se originam e adquirem valores; estas, por sua vez, ao criá-los, supõem valores a partir dos quais avaliam. É o que podemos perceber, por exemplo, na análise que Nietzsche faz para estabelecer a origem dos conceitos bom/ruim e bom/mau.⁶⁵ Mas de que valores partem as avaliações ao colocarem valores?

Temos que não basta questionar a proveniência dos valores para fazer a crítica dos mesmos; é preciso proceder à sua avaliação. Acontece o seguinte: é preciso adotar um critério de avaliação que, por sua vez, não possa ser avaliado - evitando o círculo vicioso. Segundo Nietzsche, o único critério que não pode ser avaliado é a *vida*.⁶⁶

Concebida como vontade de potência, a vida constitui o único critério de avaliação que se impõem por si mesmo. É nessa perspectiva que se coloca a pergunta pelo valor dos valores; é nesses parâmetros que se pode avaliar a proveniência deles.⁶⁷

O projeto de transvaloração de todos os valores empreendido por Nietzsche significa a mudança do princípio de avaliação niilista - que cria valores morais e é representado pela vontade negativa de potência - para a vontade afirmativa de potência, da superabundância de vida sobre os valores dominantes do niilismo. Esta oposição é representada nesse texto de *O Anticristo*:

Denomino corrompido um animal, uma espécie, um indivíduo, quando perde seus instintos, quando escolhe, quando prefere o que lhe é pernicioso. (...) A vida mesma vale para mim como instinto de crescimento, de duração, de acumulação de forças, de potência: onde falta vontade de potência, há declínio. Minha afirmação é que a todos os valores mais altos da humanidade falta essa vontade...⁶⁸

⁶⁵ Cf. GM, 1, 810.

⁶⁶ Diz Nietzsche no CI: “juízos, juízos de valor sobre a vida, pró ou contra, nunca podem, em definitivo, ser verdadeiros: só têm valor como sintomas, só como sintomas entram em consideração... o valor da vida não pode ser avaliado.” (*O Crepúsculo dos Ídolos* (CI), “O problema de Sócrates”, 82 [Os pensadores]).

⁶⁷ S. Marton, *op. cit.*, p. 87.

⁶⁸ *O Anticristo* (AT), §6, p. 348 [Os Pensadores]

Esta questão dos valores, os quais têm sua base na vontade de potência, é aprofundada a partir de uma “fisiologia da potência”, que tem como objeto principal os instintos, os impulsos, as pulsões, as impulsões.

Fundamentalmente, o instinto é força, vontade, potência... Mas o instinto isolado não existe; o que há são instintos múltiplos e heterogêneos, os quais formam um conjunto de forças onde uma está em relação com outra, se exerce sempre sobre outra; “uma relação que se dá em termos de luta, de imposição, de domínio”.⁶⁹ Aliás, o traço fundamental da vida é a *luta*.

Com Nietzsche, o conceito de força passa a ser entendido com permanente relações de forças. E é sob este aspecto que a força é denominada uma vontade. Ao conceber a vontade (vontade de potência) como elemento diferencial da força, Nietzsche chega a uma nova concepção da filosofia da vontade. Ela não se exerce sobre músculos ou nervos, nem sobre a matéria em geral⁷⁰, mas sim necessariamente sobre outra vontade. “O verdadeiro problema não está na relação do querer com o involuntário e sim na relação de uma vontade que comanda com uma vontade que obedece, e que obedece mais ou menos.”⁷¹

Toda força se relacionar com outra, seja para comandar ou para obedecer; esta diferença é a *hierarquia*. A hierarquia é fundamental para a genealogia, pois é ela quem assinala a diferença entre as forças na origem. Através destas considerações, pode-se concluir que “o sentido de alguma coisa é a relação desta coisa com a força que se apodera dela, o valor de alguma coisa é a hierarquia das forças que se exprimem na coisa enquanto fenômeno complexo.”⁷²

Nietzsche estabelece uma diferença entre os instintos: os instintos fundamentais estabelecem uma vida afirmativa; os instintos secundários, uma vida negativa. Neste segundo caso não há um sistema que coordene a multiplicidade dos instintos, produzindo-se a “vontade-fracá”. A coordenação dos instintos sob a predominância de um deles produz a “vontade-forte”, onde existe a precisão, clareza

⁶⁹ Cf. R. Machado, *op. cit.*, p. 03; S. Marton, *op. cit.*, p. 32; BM, 259.

⁷⁰ É preciso considerar que a vontade de potência se exerce tanto sobre a matéria orgânica quanto sobre a inorgânica.

⁷¹ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Rio de Janeiro: Ed. Rio, s/d. p. 6.

⁷² G. Deleuze, *op. cit.*, p. 6.

de direção. Não é a razão que controla os instintos; “o domínio dos instintos se dá no nível dos próprios instintos; são eles que exercem sobre o conjunto uma ação reguladora.”⁷³

A “fisiologia” de Nietzsche é uma contrapartida às definições do homem pela consciência, ou pela racionalidade; sua reflexão é motivada por uma crítica ao primado ou à superestima da consciência. Nietzsche valoriza os instintos:

A consciência não é o grau superior da evolução orgânica, não é o critério, o valor nem o objetivo supremo da vida; é um órgão, “como o estômago”.

⁷³ R. Machado, *op. cit.*, p. 104.

Justiça como equidade¹

Justice as fairness

ADRIANA MUNIZ DIAS²

Resumo: Neste texto, apresenta-se a concepção de John Rawls de justiça como equidade. Publicado em 1957, o artigo destaca a crítica de Rawls ao utilitarismo clássico e sua ênfase na equidade como princípio central da justiça. Os dois princípios que o autor destaca visam garantir igual liberdade para todos e exigem que as desigualdades beneficiem a todos. Rawls considera que esses princípios não são inatos, mas são estabelecidos através de um procedimento de escolha racional. Tal abordagem difere do utilitarismo, enfatizando a importância da benevolência e do respeito pelos princípios de justiça na construção de uma sociedade justa.

Palavras-chave: Rawls. Equidade. Utilitarismo. Justiça.

Abstract: In this text, John Rawls presents the concept of justice as fairness. Published in 1957, the article highlights Rawls's critique of classical utilitarianism and its emphasis on fairness as a central principle of justice. The two principles Rawls emphasizes aim to ensure equal liberty for all and require that inequalities benefit everyone. Rawls believes these principles are not innate but are established through a rational choice procedure. This approach differs from utilitarianism, emphasizing the importance of benevolence and respect for the principles of justice in the construction of a just society.

Keywords: Rawls. Fairness. Utilitarianism. Justice.

O artigo cujo título é “Justiça como Equidade” foi escrito por John Rawls em 1957. No qual Rawls mostra sua concepção de justiça, de maneira abreviada, enunciando e comentando os princípios que a determina, levando em consideração as circunstâncias e condições em que estes surgem. Para tanto, Rawls toma como

¹ Resenha do artigo de John Rawls Justiça como Equidade apresentado ao Grupo PETFILOSOFIA em agosto/97.

² Professora de Filosofia, do quadro próprio do magistério da Secretaria de Educação do Estado do Paraná. Possui graduação em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (2000). Nesse período foi pesquisadora no grupo PET-Filosofia, no qual desenvolveu trabalhos sobre Ética Moderna. Foi pesquisadora do projeto interinstitucional (UFRGS, UNIOESTE, UFPEL, UFMT) "Escrileituras: um modo de ler-escrever em meio à vida", (2011-2014) do Programa Observatório da Educação DEB/CAPES/MEC. Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE). Atualmente participa dos grupos de pesquisa Escrileituras da Diferença em filosofia-educação e de Ética e Política da UNIOESTE. Ex-petiana do Grupo PET-FILOSOFIA da UNIOESTE-Campus de Toledo. E-mail: filoadrizoo8@hotmail.com

base a equidade, que é, segundo o seu pensamento, à ideia principal do conceito de justiça, e através desta desenvolve sua crítica ao utilitarismo clássico, que, segundo Rawls, não apresenta uma abordagem adequada aos problemas da justiça.

Rawls coloca como prioritário discutir a justiça enquanto aplicada a uma *prática*³, e a considera como uma das virtudes das instituições sociais. Ele deixa claro também a forma em que aplica o termo pessoa, sendo este usado por ele, dependendo das circunstâncias, para designar indivíduos humanos, que diz ele ser logicamente a forma prioritária, e, também usa para designar igrejas, nações e assim por diante.

A concepção de Rawls é enunciada mediante dois princípios: primeiro: “cada pessoa que participa de uma prática, ou que se vê afetada por ela, tem um igual direito a mais ampla liberdade compatível com uma igual liberdade para todos; segundo: “as desigualdades são arbitrarias a não ser que possa razoavelmente esperar-se que redundam em proveito de todos, e sempre que as posições e cargos sejam acessíveis a todos.” Sendo assim, estes expressam à justiça como composta por três ideias: liberdade, igualdade e recompensa por serviços comunitários. Ambos os princípios formulam restrições sobre a forma como a prática define posições e cargos, eliminando assim distinções arbitrarias e estabelecendo dentro da estrutura prática, um devido equilíbrio entre pretensões rivais.

A validade do primeiro princípio depende de uma situação de igual circunstância, ou seja, se ocorrer desvios em relação a posição inicial de igual liberdade, devem ser estes justificados se estes desvios existirem eles devem ser tratados da mesma forma, à medida que vão surgindo e tornando-se parte do conceito e da prática. O segundo princípio coloca em que circunstâncias a infração do primeiro pode ser admitida.

Supondo-se a existência de uma liberdade igual para todos, seria irracional por parte das pessoas não aceitar o aumento dessa liberdade, através da permissão a certas desigualdades, se estas, na medida do possível, trouxerem uma redução na

³ Rawls utiliza o termo prática como um “... término técnico para significar toda forma de actividad especificada por un sistema de reglas que define cargos, papeles, jugadas, castigos, defensas, y asi sucesivamente, y que da a esa actividad la estructura que tiene. Como ejemplos puede pensarse en los juegos y los rituales, los juicios y los partamentos, los mercados y los sistemas de propiedad” (RAWLS, 1986: 18).

limitação de direitos, sem causar perda ou conflitos a qualquer pessoa e de forma a não atrapalhar a efetividade da prática.

Por desigualdades deve-se entender qualquer diferença entre cargos e posições, com diferentes benefícios e funções vinculadas a eles, pode-se dizer que as desigualdades acarretam diferenças na distribuição de vantagens que uma prática estabelece ou tornadas possível por tal prática.

Todos os cargos vinculados a benefícios e funções especiais devem ser acessíveis a todos e assim atrair o talento dos concernidos a render os melhores esforços para o proveito de todas as partes. À competição por cargos deve ocorrer de forma leal e os concorrentes a tais cargos julgados por seus méritos.

Rawls não considera que os princípios por ele propostos sejam princípios estabelecidos de forma *a priori* e nem são conhecidos apenas por intuição. Os princípios de justiça são estabelecidos mediante o seguimento de um determinado procedimento de escolha que os torna princípios razoáveis o estabelecimento de uma prática equitativa.

Ele supõe a existência de uma sociedade com um sistema de práticas já estabelecidos, entre pessoas mutuamente auto-interessadas e racionais. Estas pessoas devem ter necessidades e interesses semelhantes e complementares entre si; supõe-se que estas sejam suficientemente iguais em poder e atitudes, o que garante que em situações comuns nenhuma seja capaz de dominar a outra.

É suposto também o reconhecimento, por parte das pessoas, de princípios que servirão para julgar suas queixas e as instituições elas mesmas. Mas para realizar esta escolha cada qual deve adotar antes um firme compromisso que seja unânime entre as partes.

O procedimento para a escolha de princípios é representado por restrições análogas a ter uma moralidade, em que pessoas racionais e auto-interessadas se veem levadas a atuar de maneira razoável. Ao se propor princípios, surgem questões conflitivas para desempenhar uma prática, supondo que cada um insistirá em suas pretensões. Deve-se então encontrar um equilíbrio equitativo para a solução destes conflitos. Já para escolher os princípios, ter moralidade é reconhecer os princípios que podem aplicar-se imparcialmente a si e as outras pessoas, podendo ser este um

processo de restrição de seus próprios interesses. À aceitação de explicações especiais é também um aspecto da moralidade.

Assim, é para Rawls natural a aceitação dos princípios da justiça. Sendo razoável a cada um reconhecer a igualdade como princípio inicial, e aceitar certas desigualdades na medida que reconheçam a prática que em estão embarcados.

A concepção de Rawls atua de forma diferente em relação as diversas concepções contratualistas. As diferentes partes não estabelecem sociedade ou prática concreta, não estão convencionadas a obedecer a nenhum corpo soberano concreto e também não aceitam uma constituição determinada. Se diferencia também da teoria dos jogos, por não decidir estratégias individuais ajustadas a regras como no jogo. Esta concepção decide sim por princípios de juízos ponderados, que satisfaçam certas condições gerais, e destinam-se para criticar a articulação de princípios que são consensualmente acordados. A prática será equitativa se o que nela participa não se sente, por nela estar, que ele ou algum dos demais está tirando vantagens, ou se este está sendo forçado a ceder ante pretensões que considera ilegítimas. E, esta é uma questão fundamental na concepção de Rawls, pois pessoas livres precisam de autoridade umas sobre as outras.

Quando existe equidade, ou seja, quando as práticas são julgadas pelos princípios, surgirá um dever *prima facie*, a ser cumprido na relação das partes umas com as outras, de atuar de acordo com a prática quando lhe toca cumpri-la.

Atuar limpa e equitativamente não significa apenas seguir regras, mas ao se beneficiar de uma prática deve-se também colaborar para sua manutenção. E reconhecer os deveres *prima facie* é posicionar-se diante de uma das formas de conduta em que se reconhece o outro como pessoa, de forma simpática.

Este reconhecimento deve-se manifestar na aceitação dos princípios da justiça e no reconhecimento do dever do jogo limpo. Sendo este uma noção moral que implica em casos concretos a uma restrição de auto-interesses.

Comparando a concepção de justiça como equidade à concepção do utilitarismo clássico, observa-se que a primeira está associada a benevolência, e a segunda desenha as instituições sociais mais eficientes para promover o bem-estar social. No utilitarismo, os indivíduos que recebem benefícios não estão relacionados de forma alguma, eles representam diferentes direções que podem aceitar benefícios

limitados, pois o que designa que tipo de recurso será direcionado a eles são as diferentes preferências e interesses destes enquanto indivíduos. Podendo existir assim desigualdades na distribuição de benefícios.

Rawls diz ser possível incluir os princípios na forma da concepção utilitarista, mas isso modificaria totalmente o espírito de uma concepção moral adequada para a escolha razoável de princípios de justiça, ou no estabelecimento da justiça como equidade. Portanto, a concepção de justiça como equidade é uma modificação originária da concepção utilitarista, mas leva em si uma diferente concepção de justiça. E Rawls mostra isso ao desenvolver a concepção de Justiça como equidade, que estabelece um procedimento para a escolha consensual e a aceitação mútua de princípios que fundarão uma determinada prática, excluindo pretensões que violem estes princípios. E, para encerrar, Rawls considera que a escolha de princípios de justiça, quando feita por pessoas competentes e com base na deliberação e na reflexão terá êxito para a estruturação de práticas justas.

Referências

RALWS, John. “Justicia como equidad”. In: *Justicia como equidad: materiales para una teoria de la justicia*. Madrid: Tecnos, 1986, p. 18-39.