

A MORALIDADE E SUA FUNDAMENTAÇÃO RACIONAL SUBJETIVIDADE VESUS INTERSUBJETIVIDADE

Vera Cristina de Andrade BUENO
PUC-RJ

RESUMO

Neste texto a autora explicita dois modos possíveis de fundamentação racional da moralidade: o subjetivo e o intersubjetivo, os quais são examinados respectivamente à luz das filosofias de Kant e de Habermas. Cada uma das posições é avaliada quanto à sua capacidade respectiva de prover uma fundamentação racional da moralidade. Busca-se também examinar se os conceitos de sujeito e de intersubjetividade são complementares ou se superam reciprocamente. Quanto a este ponto conclui-se que, sob um aspecto, ambos os conceitos se complementam, dado que o significado de moralidade para uma filosofia do sujeito não é o mesmo que para uma filosofia da intersubjetividade. Ressalta-se, porém, a existência de uma disputa real entre ambos os conceitos quando se considera a plausibilidade de cada um para prover uma fundamentação racional da moralidade.

ABSTRACT

In this text it is put forward two possible ways of rational foundation for Morality: the subjective and the intersubjective

they are examined under the philosophy of Kant and Habermas. Each one of those positions is evaluated as far as the question of offering a rational foundation for morality is concerned. It is also examined in what extent the concepts of subject and intersubjectivity are complementaries to each other. It is argued that, under one aspect, both concepts are complementary to each other, as far as the meaning of morality for the philosophy of subject it is not the same for the philosophy of intersubjectivity. It is argued for the existence of a real dispute between both concepts when the plausibility of each concept to offer a rational foundation for morality is considered.

O tratamento de um tema como esse implica na adoção de, pelo menos, dois pressupostos: aquele da fundamentação da moralidade e o da possibilidade de fundamentação racional da moralidade. Mas o título mostra, também, uma limitação do tema. Ele especifica dois modos possíveis de fundamentação racional: o subjetivo e o intersubjetivo (1).

Em relação a eles, vou analisar o conceito de moralidade e expor, também, como são entendidos por Kant e Habermas respectivamente, os dois autores com os quais trabalharei de modo especial. Em seguida, vou analisar o conceito de sujeito e de intersubjetividade. O conceito de sujeito vai ser analisado a partir da filosofia kantiana, uma vez que Kant, ao fundamentar a moralidade na razão, postula uma relação imediata entre ela e a vontade individual (no caso dos seres finitos). O conceito de intersubjetividade vai ser analisado em função da filosofia de Habermas, pois a moralidade é fundamentada por ele nos pressupostos próprios às relações intersubjetivas. Finalmente, a partir das análises empreendidas, procurarei decidir sobre a plausibilidade de uma ou de outra posição no que diz respeito ao modo de fundamentação racional e, também, sobre o tipo de relação que pode ser estabelecido entre essas duas maneiras de fundamentar a moralidade: trata-se, nesses casos, da superação ou da complementação de uma posição pela outra?

O tratamento desse tema possibilita que se esclareça o que é valioso tanto na tematização que chamo de subjetiva quanto

naquela chamada de intersubjetiva. Possibilita, também, àqueles interessados nos problemas que dizem respeito à moralidade obterem algum ganho no debate.

Para tratar de um tema tão amplo e debatido, muita coisa será deixada de lado. Assim, as conclusões às quais chegarei não se distanciarão dos pressupostos iniciais e são inteiramente deles dependentes.

1. O conceito de moralidade

Os dicionários, mesmo os de filosofia, definem, de um modo geral, "moralidade" em função da origem do nome, isto é, a partir de *morales*, que significa costume, em latim (2). O conceito diz respeito àquilo que os homens têm o hábito de fazer. No caso especial da filosofia trata-se da preocupação que os homens têm com seu agir. O homem não só age, mas julga seu agir.

A preocupação de Kant, em sua filosofia prática é com o estatuto do juízo moral. Kant não duvida de sua existência. O que lhe interessa é saber se trata-se de algo ilusório, impossível de ser fundamentado filosoficamente, que depende, antes da formação psicológica dos indivíduos e que, portanto, é entendido de modo diferente por indivíduos psicologicamente diferentes ou, ainda, trata-se de algo que depende da formação cultural e que varia de uma cultura para outra. Ou se, pelo contrário, a moralidade é algo comum a todos os homens, tem seu domínio próprio e não depende da psicologia dos indivíduos, nem da cultura de diferentes grupos. Decidir a respeito do estatuto do conceito de moralidade, sobre sua realidade ou irreabilidade, foi tarefa à qual se impôs Kant.

A conclusão à qual chega Kant é a de que a razão pura é a responsável pelas decisões morais. Pelo fato de sermos racionais, somos morais. Na *Fundamentação da metafísica dos costumes (FMC)* de 1785, Kant trata, nas duas primeiras sessões, da racionalidade em geral e de sua relação com a vontade. Na terceira seção e na *Crítica da razão prática (CRPr)* de 1787, ele trata da razão finita. Como o que me interessa é a questão da subjetividade e da intersubjetividade em sua relação com a

moralidade, vou restringir-me àquilo que Kant afirma sobre o ser racional finito.

Os seres racionais finitos têm consciência de serem coagidos em relação à determinação de suas ações. Tal coerção, para ter a força que tem, não poderia ser justificada por nenhuma inclinação, mas apenas, por um interesse da vontade. Só aquilo que tiver o estatuto de regra e de lei pode obrigar. Nesse sentido, Kant faz a análise da formulação lingüística da obrigação através da análise dos imperativos (categórico e hipotético). Por sua vez, toda lei é entendida como tendo uma extensão universal. Ela vale para todos os seres aos quais ela se aplica. Todos os homens, de um modo ou de outro, sentem-se coagidos. Ora, como uma representação particular, que tem origem na experiência, pode ter a força de lei e coagir universalmente? Para Kant, só pode ter o valor de lei moral aquilo que não depender da experiência, isto é, e em termos kantianos, o que for puro, que tiver origem apenas na razão.

Através de tais reflexões, Kant dá ao conceito de moralidade um sentido inteiramente novo. Até então, ainda que as leis morais fossem tidas como coercitivas, elas não eram entendidas como tendo sua origem na razão pura. Elas eram entendidas como tendo seu fundamento na natureza física, nas convenções sociais. A justificação do caráter coercitivo das leis morais pelas convenções sociais é entendida por Kant como *legal* mas não como *moral*. A distinção entre *moral e legal* é estabelecida por Kant como aquela que existe entre a ação praticada por dever e aquela praticada *de acordo com o dever*. Agir de acordo com o *dever* é legal, mas não é, necessariamente, moral. O que determina o caráter moral da decisão é, apenas, a intenção de agir *por dever*, que é a intenção de agir sob a idéia de lei, sob a idéia de obrigação. Não se trata, portanto, das leis sociais a respeito das quais os homens se põem de acordo, mas da idéia de lei enquanto obrigação pura e simples. Assim, para poder fundamentar o juízo moral, Kant faz uma crítica da razão, demonstrando que, por si só, ela determina a vontade.

A preocupação de Habermas com a fundamentação da moralidade, que para ele, em última análise, significa a garantia da legitimidade das normas sociais, não tem sua origem na consciência da obrigação, como para Kant, mas nos problemas surgidos em decorrência das relações que os homens mantêm entre si. A esse respeito, Habermas diz o seguinte:

A tentativa de fundamentar a ética sob a forma de uma lógica da argumentação moral, só tem perspectiva de sucesso se também pudermos identificar uma pretensão de validade especial, associada a mandamentos e normas, e isso no plano em que surgem os primeiros dilemas morais: no horizonte do mundo da vida. (ED p. 79)

Assim como Kant, Habermas também preocupa-se com a fundamentação da ética na razão, mas essa fundamentação só tem sentido se houver, já no mundo cotidiano, um julgamento próprio das normas, julgamento que ocorre através de argumentos mutuamente apresentados. Com isso, Habermas procura mostrar a possibilidade da existência de uma outra dimensão da razão, diferente daquela na qual os homens manipulam a natureza e também se relacionam manipuladoramente com os outros homens, isto é, apenas como *meio* para conseguirem seus objetivos individuais. A outra dimensão apontada por Habermas é a da razão comunicativa. Ela é própria dos homens enquanto vivem em sociedade. Se a ênfase *kantiana*, para dar conta da coerção da qual os homens têm consciência, reside na razão enquanto finita, a ênfase habermasiana, para dar conta das relações que os homens mantêm entre si, reside na razão comunicativa. Ela garante a Habermas a possibilidade de uma ética cognitivista, ou seja, uma ética em que as normas sociais são passíveis de justificação, isto é, têm pretensão de validade. O fundamental, no que diz respeito a essa concepção de moralidade, é que ela pressupõe uma pluralidade de sujeitos. Como afirma K. O. Apel, que partilha com Habermas dessa idéia de fundamentação racional:

se não existisse a reciprocidade de pretensões dos sujeitos de ação, se existisse apenas a relação eu-não eu de Fichte ou a relação sujeito-objeto da ciência natural, não teria sentido algum a pergunta acerca da racionalidade ética. (RE p. 28)

A razão em questão, aqui, é a razão que norteia as exigências recíprocas que os homens fazem uns em relação aos outros. Ela coloca em questão a validade dos proferimentos emitidos na interação cotidiana e, desse modo, possibilita que se indague também sobre a validade das normas que fundam tais proferimentos. A racionalidade comunicativa funciona, então, em dois níveis. Tanto no nível da interação cotidiana, por meio da qual somos seres agentes no mundo da vida, quanto ao nível reflexivo - o do discurso - no qual as pressuposições que fazemos, ao interagirmos, são questionadas. Trata-se de uma forma de racionalidade humana de acordo com a qual as regras utilizadas não são meras convenções, mas princípios que possibilitam as relações que os homens mantêm entre si. (Apel, *RE* p. 85)

2. Subjetividade e intersubjetividade na fundamentação da moralidade

2.1. O conceito de sujeito

No meu entender, essa é a parte mais delicada da questão que pretendo discutir. Isso porque na fundamentação da moralidade o conceito de sujeito não desempenha um papel que possa, *de imediato*, ser considerado como relevante, como é o caso na fundamentação do conhecimento. São relevantes, no caso da moralidade, os conceitos de vontade e de razão. Aliás, quando se trata de questões morais, o conceito de vontade é o mais importante. A moralidade é um modo de determinação da vontade. Nesse sentido, a investigação kantiana sobre a moralidade não tematiza, de modo especial, o conceito de sujeito. No entanto, tal conceito está indiretamente presente no tratamento da questão moral. Entendo, também, que considerar a filosofia moral kantiana como uma filosofia do sujeito é muito mais uma determinação posterior a Kant, uma determinação da qual fazem uso Hegel e Habermas. Cito apenas esses dois filósofos para ficar no âmbito das filosofias de caráter transcendental, deixando de lado todos os que questionam a validade de uma busca de fundamento. Creio, no entanto, que tal caracterização tem sua razão de ser e vale para o

próprio Kant, como veremos mais adiante. Tal modo de se entender a filosofia moral kantiana pode ser proveitoso, se nos propomos a dar conta dos modos possíveis de fundamentação racional da moralidade.

Kant insiste sempre em que o domínio da moralidade é aquele que não está ligado a nenhuma experiência e, portanto, a nada de subjetivo. Mas, no caso do homem, como se trata de uma racionalidade finita, para a qual os objetos são dados à sensibilidade, isto é, são sempre dados numa experiência possível, essa exigência, requer, dele próprio, Kant, cuidados especiais. O domínio da moralidade é aquele da universalidade e da objetividade, isto é, o domínio da lei. Kant começa assim a *Crítica da razão prática (CRPr)*:

Princípios práticos são proposições que contém uma determinação geral da vontade a qual inclui em si várias regras práticas. São subjetivas ou máximas, quando a condição é considerada pelo sujeito como válida unicamente para sua vontade; mas são objetivas ou leis práticas, quando essa vontade é reconhecida como objetiva, isto é, válida para a vontade de todo ser racional. (p. 29)

Assim, quando Kant se refere à objetividade da lei, ele não emprega o conceito de sujeito nem aquele de subjetividade, pois de acordo com as definições kantianas há, em princípio, uma incompatibilidade entre a objetividade da lei e a subjetividade da decisão. A objetividade da lei se coaduna com a racionalidade (pura) e não com a vontade sensivelmente determinada, portanto, válida apenas subjetivamente. Se é assim, como entender a fundamentação racional da moralidade por meio do conceito de sujeito? Quer dizer, como garantir a objetividade exigida pela lei moral kantiana e, ao mesmo tempo, manter a filosofia moral de Kant como fundada no sujeito?

Creio que a análise dos imperativos na *FMC* e na *CRPr* mostra-nos a possibilidade de aquilo que é subjetivo ter, também, validade objetiva. Sabemos que o caráter coercitivo da moralidade é entendido por Kant em função da finitude da razão humana. Ora, os imperativos hipotéticos são formulações lingüísticas das obrigações que a razão impõe à vontade em função daquilo que a

vontade quer. São imperativos através dos quais a razão ordena, mas sob condição. A condição é dada pelas representações que a vontade adquire no mundo da vida, são, portanto, representações empíricas. Por exemplo, se a máxima for "ganhar dinheiro", a razão vai dar as regras para que tal querer se realize, vai procurar saber como isso é possível. Há, nesse caso, uma determinação subjetiva, porque empírica, mas que tem uma regra objetiva, porque dada pela razão. A regra, no entanto, só vale para a máxima "ganhar dinheiro". Ela é dada apenas em função de uma condição, de uma representação empírica determinada. Não há, nesse caso, nem objetividade completa, nem estrita universalidade. Mas, apenas, objetividade e universalidade condicionadas aos que querem ganhar dinheiro. O imperativo hipotético é revelador de uma situação em que o que é originalmente subjetivo ganha uma objetividade relativa em função da regra da razão. Como, porém, não podemos obrigar a todos a agirem de acordo com tal máxima, ela não pode ser inteiramente universalizável.

A máxima que puder ser universalizável sem restrição alguma e que, por isso, não depende apenas da situação particular própria de um sujeito, mas diz respeito a todas eles, pode se tornar lei, isto é, ter estrita universalidade. A exigência da universalização da máxima é expressa pela primeira formulação do imperativo categórico: "age apenas segundo uma máxima tal que possas, ao mesmo tempo, querer que ela se torne lei universal" (*FMC* p. 223). Nesse imperativo, a razão não tem restrição alguma, como no caso do imperativo hipotético. Pelo contrário, ela restringe a determinação da vontade sobre o agir. O agir determinado pela razão é aquele que pode ser lei.

Mas qual é, exatamente o sujeito cujo agir pode ser lei? Isto é, qual o sujeito cuja vontade é determinada por uma razão sem nenhuma restrição? A não limitação da razão não entra em contradição com o fato de os seres humanos serem finitos? Que sujeito está em questão aqui?

No sentido de determinar o conceito de sujeito na filosofia moral kantiana, vou lembrar aquilo que ele afirma sobre esse conceito na *Crítica da razão pura (CRP)*. Há, nela, uma

passagem que me parece esclarecedora a esse respeito. É a nota da terceira seção da "Dedução dos conceitos puros do entendimento: da relação do entendimento a objetos em geral e a possibilidade de os conhecer a priori". Nela está dito o seguinte:

Todas as representações têm uma relação necessária com uma consciência empírica *possível*, porque se não tivessem, seria impossível ter consciência das representações... elas não existiriam de todo. Mas toda consciência empírica tem uma relação necessária com uma consciência transcendental (que precede toda consciência particular) quero dizer, a consciência de mim mesmo enquanto percepção originária. (CRP)

Como, porém, tornar legítima a relação entre o conceito de sujeito e o de consciência, uma vez que, nessa passagem Kant não emprega o termo sujeito, mas o termo consciência? A legitimidade da relação poderia ser expressa da seguinte maneira: sujeito é tudo o que não é o objeto, mas que se relaciona com um objeto, que tem, portanto, um "saber" sobre o objeto, isto é, que tem o poder de representações. Assim, o que Kant chama de consciência empírica, podemos chamar de sujeito empírico. Na filosofia kantiana, porém, a consciência empírica é possibilitada pela consciência transcendental, que unifica as diversas representações na unidade da consciência de si. Podemos, portanto, entender que o que une as diversas representações na consciência transcendental é o sujeito transcendental.

Se compararmos o que Kant diz a respeito dos imperativos hipotéticos com o que ele diz sobre a maneira pela qual conhecemos, chegaremos à conclusão de que o sujeito dos imperativos hipotéticos tem, *também*, funções cognitivas. Assim, o que é exigido para que a vontade tenha representações empíricas é o que é exigido para que o conhecimento seja possível. Se as coisas se passam dessa forma, por que trata Kant dos imperativos hipotéticos na *CRPr*? Se exigem o conhecimento, por que tratar deles numa obra que diz respeito principalmente à vontade, ao querer? Porque, ainda que no caso de tais imperativos esteja pressuposta a possibilidade do conhecimento, há aí, uma outra pressuposição: a possibilidade de

escolha entre as diversas representações e a possibilidade de agir de acordo com as representações escolhidas. Tal possibilidade é entendida por Kant como livre arbítrio, a liberdade no sentido da espontaneidade, como definida na terceira antinomia da *CRP*:

uma vez que o poder de começar, de modo inteiramente espontâneo, uma série no tempo foi uma vez provado... é-nos permitido agora fazer começar espontaneamente, sob a relação da causalidade, diversas séries no interior do curso do mundo e de atribuir a suas substâncias um poder de agir em virtude da liberdade. (p. 350)

A vontade age de acordo com conceitos, com regras. Ela tem um objetivo. Para fazer isso ela interrompe a série existente e dá início a uma outra. Assim, ainda que os imperativos hipotéticos nos coloquem, por um lado, no domínio prático, por pressuporem um sujeito que age espontaneamente, quer dizer, livremente, pelo outro, não são, ainda, os imperativos da moralidade, pois o sujeito age em função de determinações empíricas.

Comparemos, agora, o que Kant afirma sobre o imperativo categórico com o que ele afirma sobre a maneira pela qual temos consciência de nossas representações, utilizando para isso a mesma passagem da *CRP* à qual nos referimos, a nota da terceira seção da "Dedução dos conceitos puros do entendimento". O imperativo categórico é aquele cuja representação determinante da vontade não tem condição alguma. É uma representação que tem origem na razão pura. Mas como podemos ter uma representação desse tipo? Ou melhor dizendo, como podemos ter *consciência* de uma representação desse tipo? Kant levanta a hipótese de que podemos conceber uma representação pura através da consciência que temos do conceito de lei, de dever, ou seja, da consciência pura e simples da obrigação. Kant explica a possibilidade dessa consciência da seguinte maneira:

o pensamento a priori de uma legislação universal possível... é uma regra que simplesmente determina a priori a vontade, quanto à forma de suas máximas, dado que não é impossível conceber ao menos uma lei que sirva apenas para a forma subjetiva dos princípios, como um fundamento de determinação em virtude de uma forma objetiva de uma lei geral. (*CRPr* p. 43)

Nessa passagem, Kant levanta a hipótese de que, por termos a idéia de uma obrigação particular, podemos ter a idéia de obrigação pura e simples, quer dizer, desvinculada da idéia de uma obrigação determinada. Essa idéia tem origem apenas na forma da lei. Não se trata, aqui, da consciência empírica, mas da consciência que sabe que pode, pelo menos, pensar a forma pura da lei, que tem portanto, consciência de que pode pensar a si mesma como legisladora universal. Tal consciência, além de exigir a pressuposição do livre arbítrio, isto é, além de exigir a consciência da possibilidade de iniciar uma série nova no mundo, exige a pressuposição de que o início da nova série seja determinada por uma representação puramente racional. O sujeito, nesse caso, não tem apenas consciência da representação da lei, mas, além disso, tem consciência da origem dessa representação, a saber, que ela tem seu fundamento na própria razão. O sujeito que tem consciência de que nele reside a origem da lei, é o sujeito que se sabe autônomo.

Podemos entender, agora, o sentido segundo o qual Kant exige que a moralidade seja um domínio no qual as determinações não sejam empíricas, pois só as representações puras garantem a autonomia da vontade.

A *autonomia* da vontade é o único princípio de todas as leis morais e dos deveres a elas conforme. Pelo contrário, toda heteronomia do livre arbítrio não só não funda nenhuma obrigação, mas opõe-se, antes, ao princípio da mesma e moralidade da vontade. Com efeito, a independência a respeito de toda matéria da lei (isto é, de todo objeto desejado) é, ao mesmo tempo, a determinação do livre arbítrio pela simples forma legisladora universal, de que uma máxima deve ser capaz; é nisso que reside o princípio da moralidade. (*CRPr* p. 45)

Se entendermos o sujeito transcendental como o sujeito constituidor da experiência, não podemos identificar o sujeito transcendental com o sujeito moral, uma vez que o sujeito moral não constitui experiência alguma. Devemos, pelo contrário, dizer que ele é constituído pela idéia de liberdade enquanto autonomia, uma vez que tem consciência da origem, *na própria razão*, da lei.

Mas, se entendemos o sujeito transcendental como o "eu penso", isto é, como a consciência de si que acompanha todas as representações, inclusive a representação pura da lei, então o sujeito moral pode ser identificado com o sujeito transcendental. A passagem já citada da nota da terceira seção da Dedução transcendental esclarece a relação entre o eu e a consciência transcendental: "mas não se deve tampouco perder de vista (a idéia de) que a simples representação *Eu* é em relação a todas as outras (das quais ela torna possível a unidade coletiva) consciência transcendental" (p. 131). Kant não se refere, nessa passagem, a representações empíricas apenas, mas a representações em geral, podendo, portanto, se referir à representação da forma da lei.

Como afirma Apel, "em Kant, no entanto, não se estabelece nenhuma relação filosófico-transcendental entre o "eu penso" que tem de acompanhar todas as minhas representações e o reino dos fins enquanto comunidade ... de seres racionais autônomos." (RE p. 86)

Uma vez um pouco mais esclarecido o sujeito que está em questão, quando se trata da fundamentação da moralidade, podemos nos perguntar: como Kant garante a unidade do sujeito moral, uma vez que ele teve de abrir mão de todo elemento empírico? Sabemos que o sujeito moral, para o qual a vontade deve ser determinada pela idéia de lei, é um sujeito finito, cuja sensibilidade desempenha um papel fundamental. Ela, é sensibilidade, inteiramente deixada de lado? Ou seja, se estamos diante da idéia de que só é moral o que não tiver nenhuma ligação com a sensibilidade, como garante Kant a unidade do ser finito? A moralidade parece exigir uma cisão no sujeito.

Sabemos das distinções que Kant estabelece entre fenômeno e nûmeno, entre mundo sensível e mundo inteligível. Sabemos, também, que todas essas distinções foram estabelecidas no sentido de evitar contradições no modo de pensar da razão. No entanto, Kant admite, e na verdade ele precisa fazer isso sob pena de perda de unidade em sua filosofia, a ligação entre sensibilidade e razão. Se, em seu uso teórico, a razão, através do entendimento,

liga-se à sensibilidade para poder conhecer, em seu uso prático, e mais especialmente em sua dimensão moral, a razão também se liga à sensibilidade, para saber de si enquanto moral, mas de um modo diferente do que ocorre com a razão em seu uso teórico. A esse respeito, Kant diz o seguinte, aproximadamente: a determinação da vontade pela razão não é uma coisa fácil para os seres racionais finitos, não se trata de uma determinação sem coerção, como aconteceria com um ser puramente racional. Essa determinação tem o caráter de uma obrigação. Tal obrigação exige, muitas vezes, que re-presentações empíricas da vontade, que se satisfeitas dariam origem ao prazer, sejam afastadas e não determinem a vontade. Há, portanto, em relação a elas uma frustração que gera dor e sofrimento. Mas, por outro lado, a consciência da origem da dor, isto é, do agir determinado em função da representação pura da lei, gera, nesse ser finito, o sentimento de respeito. Esse sentimento garantiria a unidade do ser humano finito, em seu agir moral, uma vez que tal sentimento, constitui, a pessoa.

O *respeito* dirige-se unicamente a pessoas jamais a coisas. As últimas podem suscitar em nós a *inclinação* e se forem animais (por exemplo, cavalos, cães etc), até mesmo amor ou temor, como o mar, um vulcão, uma fera, mas nunca o *respeito*. (CRPr p. 92)

O sujeito moral é aquele que determina sua vontade pela idéia de lei, “sem nada retirar da experiência ou de *qualquer vontade exterior*”, de acordo com as palavras de Kant. Sobre a racionalidade ele diz o seguinte:

Ora, é impossível pensar uma razão que com sua própria consciência recebesse de qualquer outra parte uma outra direção a respeito dos seus juízos... ela tem de considerar-se a si mesma como autora dos seus princípios, independentemente de influências estranhas. (FMC p. 244)

No que concerne à moralidade, encontra-se, aqui, o cerne de toda a crítica que os filósofos contemporâneos, que fundamentam a ética na razão, fazem a Kant. Para eles, a única forma plausível de se pensar à moralidade em bases racionais é através do conceito de intersubjetividade.

2.2. O conceito de intersubjetividade

A crítica à ética kantiana, feita por aqueles partidários do paradigma da intersubjetividade, é a de que a decisão, naquilo que concerne à legitimidade das normas, leis, princípios morais não pode ser tomada apenas por um sujeito, uma vez que ela obriga a todos a eles (aos princípios) concernentes.

Assim, é preciso admitir que uma decisão, se ela tem de valer para todos, deva ser o resultado de um procedimento argumentativo. A determinação racional da vontade, por ser inteiramente a priori e, portanto, ter valor universal, exprime, tacitamente, a relação com o outro. Ao exigir que a máxima seja uma lei universal da natureza, Kant pressupõe que o sujeito que a formulou coloque-se na posição daquele que estará, também, submetido à lei como todos os outros. Está, portanto, implícita, na primeira formulação do imperativo categórico, a idéia de reciprocidade na determinação da vontade. Mas, em Kant, tais decisões são tomadas por um só sujeito, isto é, monologicamente. Trata-se do pensamento de um sujeito consigo mesmo. Se, porém, o estatuto de moralidade exige, como sua condição, a universalização da máxima, é mais plausível pensar que a máxima a ser universalizada seja decidida por um procedimento em que os vários sujeitos possam participar, isto é, por um procedimento dialógico. Por meio desse procedimento, as posições pessoais são apresentadas e reciprocamente criticadas. Tal modo de se entender o critério de moralidade, que leva em conta a lógica segundo a qual a lei ou norma foi julgada, baseia-se num conceito ampliado de razão, a razão comunicativa, no qual o sujeito sofreu um processo de descentralização.

Assim, o conceito de intersubjetividade contém em si o conceito de sujeito. Mas esse último não é mais o centro em torno do qual gravita a decisão. O conceito de sujeito encontra-se presente, mas em sua relação com outro sujeito. E é essa relação que interessa agora. O elemento fundamental contido nesse conceito é o reconhecimento recíproco dos sujeitos entre si. Para Habermas, o uso cotidiano da linguagem é o meio a partir do qual podemos nos dar conta desse reconhecimento. A teoria dos atos

de fala de Austin e Searle, da qual Habermas se utiliza em sua concepção de razão comunicativa, entende que a validade da comunicação e, portanto, de tais atos, está garantida em função da satisfação de algumas regras. Habermas chama a satisfação das regras da comunicação de "pretensão de validade". Para cada tipo de ato de fala, há uma pretensão de validade correspondente. Para os atos de fala constatativos há a pretensão de verdade. Para os atos de fala regulativos a pretensão de justeza ou de correção. Para os atos de fala expressivos a pretensão de sinceridade. Se houver dúvida quanto à validade de uma dessas pretensões, a comunicação pára. Ela só é retomada, se ficar confirmado que tais pretensões continuam valendo. Mas o fundamental, aqui, é que a demonstração de que os pressupostos estão valendo é um procedimento que ocorre por meio da argumentação, isto é, através das razões mutuamente apresentadas nos discursos.

Os atos de fala regulativos são aqueles por meio dos quais pretendemos que aquilo que dizemos seja justo, correto, moral, enfim. Esses atos, diferentemente dos constatativos, que têm como base a realidade externa, fundam-se nas relações pessoais legitimamente estabelecidas, melhor dizendo, nas normas. As normas, em si mesmas, constituem princípios regulativos da interação humana. O questionamento da pretensão de validade de um ato de fala regulativo vai ter, como resposta, a apresentação da norma na qual tal ato se apóia. O problema, para Habermas, passa a ser, então, o da garantia da validade da norma. Se são elas que determinam o que é justo, correto, etc., é preciso que aqueles submetidos às suas determinações concordem com a aplicação de tais predicados. Para garantir a validade da norma, para garantir que a norma seja o resultado de um procedimento intersubjetivo de argumentação, ele se propõe a reconstruir as regras da discussão lógica. Tais regras exercerão um papel semelhante aos cânones de indução dos discursos teóricos, a saber dos discursos que têm pretensão de verdade. Esses cânones servem de ponte entre as observações singulares e as hipóteses universais (ED p. 84). De modo análogo, as regras reconstruídas a partir dos discursos práticos garantem a universalidade da norma, isto é, que ela seja uma expressão das razões de todos aqueles com ela envolvidos.

As regras do discurso prático fornecem um ponto de referência tão fundamental para as argumentações, no sentido de não poderem ser recusadas numa discussão, quanto é o “eu penso” para a filosofia da reflexão. Elas são pressupostas por todo aquele que entra numa discussão. Habermas, seguindo Alexy, organiza essas regras/pressupostos em três níveis: 1) o lógico, 2) o procedural e 3) o dialético.

Como exemplo de pressupostos lógicos são apresentados:

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

Como exemplo de pressupostos procedurais são apresentados:

- 2.1. A todo falante só é lícito afirmar aquilo em que ele próprio acredita;
- 2.2. Quem atacar um enunciado ou norma, que não for objeto da discussão, tem que indicar uma razão para isso. (*ED* p. 111)

Como exemplo de pressupostos dialéticos são apresentados:

- 3.1. É lícito a todo sujeito, capaz de falar e agir, participar de discursos;
- 3.2. a) É lícito a qualquer um problematizar qualquer asserção;
b) É lícito a qualquer um introduzir qualquer asserção no discurso;
c) É lícito a qualquer um manifestar suas atitudes, desejos e necessidades;

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

Tais regras/pressupostos, que na verdade constituem o princípio da moralidade, garantem a validade da norma. Elas possibilitam uma ética fundada no discurso prático - *a ética do discurso*. A reconstrução de tais regras inspira-se, por um lado, na exigência kantiana de universalização da máxima e, pelo outro, na exigência de Apel da pluralidade de sujeitos para o domínio ético. Nas palavras de McCarthy:

Ao invés de prescrever a todos os demais como válida uma máxima que eu quero que seja uma lei universal, tenho de apresentar minha máxima a todos os demais para o exame discursivo de sua pretensão de universalidade. O peso desloca-se daquilo que cada (indivíduo) pode querer sem contradições como lei universal para aquilo que todos querem de comum acordo reconhecer como universal (apud Habermas, *ED* p. 88).

O conceito de intersubjetividade tem, portanto, como elemento seu, o pressuposto de uma situação de fala ideal, na qual todos os falantes tem "uma igualdade de chances de assumir os papéis do diálogo" (*CT* p. 325). Tal forma de vida é possível através do conceito de razão comunicativa, que fornece as condições de possibilidade nas quais podemos, em bases legítimas, querer, e não apenas imaginar, uma forma de vida social e política na qual a ação justa está garantida, ao menos como possibilidade. Assim, o conceito de intersubjetividade entende a moralidade realizando-se numa dimensão social e política e não (apenas?) numa dimensão pessoal, como faz Kant. Não quero com isso dizer que Kant não tenha se preocupado com o político e o social, mas apenas que, o que ele pretende *fundamentar*, pelo menos na *Crítica da razão prática* e na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, é a ação individual.

3. Conclusão

No início, uma questão foi apresentada: na fundamentação racional da moralidade, o conceito de sujeito e aquele

de intersubjetividade representam, um em relação ao outro, uma superação ou uma complementação? No que concerne à questão da fundamentação da moralidade na razão, os dois conceitos são igualmente esclarecedores, ou um o é mais do que o outro?

A resposta a essa pergunta, no meu entender, deve ser dada em dois níveis: um, que diz respeito ao domínio da realidade tratada e outro, que diz respeito à plausibilidade da fundamentação proposta.

1) Quanto ao domínio da realidade, a análise dos dois conceitos revela que se trata de uma complementação e não de uma superação de um conceito pelo outro. Isso porque, no meu entender, o conceito de moralidade não significa a mesma coisa para a filosofia do sujeito e para aquela da intersubjetividade.

O assunto "moralidade" tem sua origem com a questão que os homens se colocam sobre o *dever ser*. No caso da filosofia de Kant, tal pergunta é feita por um sujeito: "o que devo fazer?"; no caso da filosofia de Habermas e de Apel a pergunta é feita por uma pluralidade de sujeitos: "o que devemos fazer?". A questão da decisão sobre o agir é comum nas duas filosofias, mas enquanto numa trata-se da ação individual, na outra se trata da ação coletiva. "A ênfase muda em relação àquilo que cada um pode querer sem contradição relativamente a uma lei geral, para aquilo que todos podem querer de acordo com uma norma." (CT p. 362) Tal mudança se expressa na distinção estabelecida por Hegel, inexistente em Kant, entre moral e ética. Moral (Moralität) diz respeito ao agir individual e ética (Sittlichkeit) ao agir em função das leis do Estado. No bojo dessa distinção está contida uma série de conceitos que indicam em que sentido "ética" e "moral" são entendidos, tanto para uma quanto para outra filosofia.

A questão "o que devo fazer?" tem sua origem na consciência da coerção interna, na consciência do dever e da obrigação. O domínio da realidade com o qual lida a filosofia de Kant é o do dever, do livre arbítrio, da autonomia, do respeito e da pessoa. Tais realidades já existiam antes de Kant. Como ele mesmo afirma, respondendo a uma crítica sobre o fato de não ter inventado nenhum princípio novo para a moralidade: "Mas, quem

é que queria introduzir um novo princípio de toda a moralidade e, por assim dizer, descobrir esta como se, antes dele (do princípio), o mundo estivesse totalmente na ignorância ou no erro acerca da natureza do dever?" (*CRPr* p. 16) O mundo dos princípios, com os quais lida Kant, ainda continua existindo e faz parte de nossa realidade. Pensamos e agimos em função dele.

Por sua vez, a questão "o que devemos fazer?" tem sua origem na discussão sobre a validade das normas existentes. O domínio da realidade com o qual lida a filosofia de Habermas é o da justiça, da correção, da reciprocidade de direitos. Habermas pretende que o que ele entende como moralidade sempre existiu como ideal, mas a maneira como se realiza esse ideal depende do desenvolvimento da sociedade no sentido da explicitação de seus interesses. Os conceitos com os quais lida Habermas pressupõem a esperança de se poder chegar a um acordo racionalmente motivado, no que diz respeito ao estabelecimento das normas. Eles pressupõem a exigência de um mundo social legitimamente constituído.

É por tratarem de domínios de realidade diferentes, que não há como abrir mão nem de um nem de outro conceito.

2) Quanto à plausibilidade da fundamentação proposta, creio que há, aí, uma disputa real entre um e outro conceito. Um é mais defensável do que o outro. Um conceito está ligado ao modelo lógico e outro ao modelo pragmático. Trata-se, parafraseando McCarthy, de se lidar ou com a modalidade pragmática da coerção ou com a modalidade lógica da necessidade (*CT* p. 313).

O modelo lógico da necessidade sofre uma série de ataques no que diz respeito à legitimidade de uma proposta de fundamentação racional. Trata-se, para H. Albert, que transfere para o domínio prático as críticas de Popper à tentativa de fundamentar a ciência, de uma tarefa inviável. Ela conduz necessariamente a uma das três situações: a) a uma regressão ao infinito, isto é, sempre será preciso lançar mão de um novo fundamento para garantir o atual, não havendo, assim, na verdade, fundamentação alguma; b) uma interrupção da cadeia lógica, o que representa uma atitude dogmática, uma vez que a

interrupção nessas condições é sempre arbitrária; e c) ou, ainda, uma circularidade, já que se toma como fundamento justamente aquilo que precisa ser fundamentado. Na verdade, o modelo lógico dá as regras para se saber se uma conclusão foi corretamente inferida das premissas, mas não tem regras para garantir a legitimidade das premissas. Ela deixa essa escolha a descoberto.

No modelo pragmático, a origem dos princípios e as condições de possibilidade de sua fundamentação são demonstradas. Os princípios são os pressupostos de toda argumentação em geral. Todo aquele que entra numa discussão pressupõe que seja possível convencer seu interlocutor a respeito de uma idéia, através dos argumentos apresentados. Há, nesse procedimento, uma crença implícita na força argumentativa da razão. E, como afirma Apel, encontra-se numa situação contraditória (contradição performativa) aquele que entra numa discussão para defender (explicitamente) a idéia da impossibilidade de se obter consenso através da argumentação racional e, ao mesmo tempo, (implicitamente) pressupõe a possibilidade de convencer o ouvinte através dos argumentos apresentados. O que é negado como possibilidade (o acordo racionalmente motivado) é pressuposto pelo ato realizado (o de entrar na discussão).

Assim, ainda que a fundamentação da moralidade levante problemas no que diz respeito à dimensão subjetiva, isso não ocorre em sua dimensão intersubjetiva.

NOTAS

(1) É, no mínimo, estranho fundamentar a moralidade na razão e, ao mesmo tempo, determinar tal fundamentação como sendo subjetiva. Espero, no entanto, no decorrer do trabalho, deixar claro que o sentido de "subjetiva", no texto, não só não é estranho como, também, é exigido para a fundamentação racional da moralidade.

(2) Corresponde ao termo grego *ethos*, que também significa costume. A questão da distinção entre ética e moral não será tratada por mim. Por enquanto, os dois termos serão usados indistintamente. No final do texto, quando as posições de Kant e de Habermas ficarem mais claras, será possível o estabelecimento de um critério norteador de tal distinção.

BIBLIOGRAFIA

- APEL, K.O. "Es posible distinguir la razón ética de la racionalidad estratégico-teológica?" (*RE*). In: *Estudios Éticos*. Editorial Alpha. Barcelona. 1985
- HABERMAS, J. "Notas programáticas para a fundamentação de uma ética do discurso" (*ED*). In: *Agir comunicativo e consciência moral*. Editora Tempo Brasileiro. Rio. 1989
- KANT, I *Critique de la raison pure* (*CRP*). Trad. A. Tremesayques e B. Pacaud. Presses Universitaires de France. 7ª Edição. Paris. 1968
- KANT, I *Fundamentação da metafísica dos costumes* (*FMC*), Coleção *Os Pensadores*. Edit. Abril Cultural. São Paulo. 1974
- KANT, I *Crítica da razão prática* (*CRPr*). Edições 70. Lisboa. 1986
- McCARTHY, T *The Critical Theory of Jurgen Habermas* (*CT*). Hutchinson of London. Londres. 1978