

HABERMAS E A QUESTÃO DA VALIDADE COGNITIVA DOS ENUNCIADOS TEÓRICOS E MORAIS¹

Antonio Saturnino Braga (UFRJ)²

antoniofsbraga@uol.com.br

Resumo: Uma ética cognitivista discursiva precisa se diferenciar de duas outras posições metaéticas: por um lado, uma ética cognitivista, mas não discursiva; por outro lado, uma ética anticognitivista, mas comunicativa, argumentativa e procedimental. O objetivo do presente artigo é aproveitar as reflexões de Habermas sobre o tema da verdade para elaborar um esquema típico-ideal que possa ajudar no esclarecimento dessas diferenças. Esse esquema conterà três posições típicas sobre a verdade dos enunciados teóricos: concepção realista-intuicionista, concepção objetivista-semântica e concepção discursivo-consensual. A especificidade da ética cognitivista discursiva será então esclarecida correlacionando-se a ética cognitivista não discursiva e a ética anticognitivista procedimental às suas respectivas concepções da verdade: concepção realista-intuicionista e concepção objetivista-semântica.

Palavras-chave: teoria discursiva da verdade, cognitivismo moral, realismo moral.

Em *Notas programáticas para a fundamentação de uma ética do discurso*, Habermas apresenta os marcos conceituais da investigação sobre o sentido e validade de uma ética cognitivista de caráter discursivo. Trata-se de uma perspectiva que se desenvolve no terreno intermediário entre o subjetivismo (ou anticognitivismo) ético e, por outro lado, perspectivas

¹ Artigo recebido em 19.03.2010 e aprovado em 19.08.2010.

² Antonio Saturnino Braga é Professor-adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil.

que identificam a validade cognitiva dos juízos morais à dos juízos descritivos e teóricos. Para contrapor-se a essa última posição, uma ética cognitivista discursiva precisa destacar e esclarecer a tese de que, embora os juízos morais decerto ergam uma pretensão de validade propriamente cognitiva, trata-se de uma validade distinta da dos juízos teóricos – e é para marcar essa distinção que se passa a utilizar os termos “correção” e “verdade”, respectivamente.

Em princípio, não é difícil entender a oposição ao subjetivismo ético: trata-se, justamente, de uma posição que nega validade cognitiva aos juízos normativos em geral, apresentando-os como expressões essencialmente subjetivas ou expressões de elementos primordialmente subjetivos, como emoções, atitudes, preferências, interesses. Habermas (1983, p. 75-76) cita uma passagem de MacIntyre em que este explica uma das manifestações mais típicas dessa posição, o emotivismo de C.L. Stevenson:

‘Isto é bom’ significa grosseiramente o mesmo que *‘Aprovo isso; faz o mesmo’*, tentando capturar com essa equivalência tanto a função do juízo moral enquanto este exprime a atitude do falante quanto a função do juízo moral enquanto destinado a influenciar as atitudes do ouvinte.

A citação deixa claro que o subjetivismo ético pode ser encaixado em uma perspectiva orientada para a comunicação entre os sujeitos. Desse ponto de vista, uma expressão primordialmente subjetiva (a expressão da atitude do falante) pode ser considerada como uma tentativa de influenciar as atitudes do(s) ouvinte(s). É claro que a concepção dessa tentativa admite, por sua vez, nuances significativas, em um espectro que vai desde a pura e simples manipulação

psicológica até, no outro extremo, o convite sincero para a construção de um compromisso comum.

Nesse último caso, pode-se até pensar na possibilidade da construção de um acordo que, ainda que não possa ser propriamente considerado como cognitivamente válido, possa não obstante ser considerado como aceitável por (e para) todos. Trata-se nesse caso de uma tentativa de, compartilhando a hipótese subjetivista básica de que os juízos normativos não podem erguer pretensão de validade cognitiva, evitar, por outro lado, as consequências céticas mais radicais que essa hipótese em princípio sugere, as quais podem ser resumidas na noção de que os juízos morais socialmente vigentes não passam de expressão das preferências dos mais fortes. Esse tipo de tentativa é analisado por Habermas na seção 5 de *Notas Programáticas*, mediante discussão crítica da posição metaética defendida por E. Tugendhat em conferência proferida em 1981, a qual será posteriormente abandonada pelo mesmo autor. Entretanto, ainda que Tugendhat a tenha abandonado, trata-se, a meu ver, de uma posição bastante significativa no espectro das posições metaéticas possíveis, na medida em que tenta salvar o subjetivismo (ou anticognitivismo) ético das consequências céticas mais radicais, mediante recurso a um procedimento comunicativo em certa medida semelhante ao discurso proposto por Habermas. Trata-se então de uma posição que não pode deixar de ser discutida na investigação de uma ética cognitivista de caráter discursivo. Em outras palavras, uma ética cognitivista discursiva precisa esclarecer as diferenças entre um compromisso intersubjetivamente aceitável – e aceitável, inclusive, como (em certo sentido) justo, e, por outro lado, o consenso cognitivamente

válido que ela apresenta como critério da correção normativa.

Como mencionado anteriormente, o posicionamento de uma ética cognitivista discursiva depende da contraposição a um segundo polo, o das perspectivas que, além de concederem aos juízos morais conteúdo cognitivo propriamente dito, identificam a validade de tais juízos à dos juízos descritivos e teóricos. Trata-se de perspectivas para as quais os enunciados morais são (ou podem ser) estritamente verdadeiros, no mesmo sentido em que o são os enunciados descritivos e teóricos. O esclarecimento da oposição a esse polo depende, entretanto, de uma explicação das diferentes possibilidades de se conceber a verdade dos juízos teóricos, ou, mais precisamente, o critério de verdade dos juízos teóricos. Pode-se, por outro lado, afirmar que essa explicação também está implicada no esclarecimento das diferenças entre o consenso cognitivamente válido, visado por uma ética discursiva, e aquele acordo coletivamente aceitável, visado por um subjetivismo orientado para a construção de um compromisso comum.

O objetivo do presente artigo é propor e justificar, com base nas reflexões de Habermas sobre o tema da verdade, um esquema geral com três concepções de verdade e do critério de verdade, e utilizar esse esquema para efetuar um esclarecimento das diferenças que separam a ética cognitivista discursiva das duas posições de que ela precisa se distinguir: por um lado, éticas cognitivistas que identificam a validade dos juízos normativos à dos juízos descritivos; por outro lado, ética não cognitivista que recorre a um procedimento comunicativo para a construção de um compromisso comum coletivamente aceitável. No restante desta Introdução

serão expostos o conteúdo geral do esquema acima mencionado e as correlações das posições desse esquema às três posições metaéticas antes discriminadas. Na primeira seção do artigo o referido esquema será devidamente desenvolvido e justificado, com base nas reflexões de Habermas sobre o tema da verdade. Por fim, na segunda seção do artigo será mostrado de que modo o referido esquema lança luz sobre as diferenças entre as três posições metaéticas e sobre a especificidade da ética cognitivista discursiva.

As três concepções de verdade que serão discutidas são: teoria realista-intuicionista, teoria objetivista-semântica e teoria discursivo-consensual. A essas três posições correspondem então, respectivamente: ética realista-intuicionista, também denominada ética cognitivista não discursiva, e que, nos termos anteriormente expostos, é uma ética cognitivista que identifica a validade dos juízos normativos à dos juízos descritivos e teóricos; ética subjetivista-procedimental, uma ética anticognitivista que recorre a um procedimento comunicativo para construir um acordo intersubjetivamente aceitável; e, por fim, ética discursivo-consensual, uma ética cognitivista que, mediante análise das diferenças entre os discursos teóricos e os discursos morais, enfatiza a distinção entre as pretensões de verdade teórica e correção moral.

TRÊS CONCEPÇÕES DA VERDADE

Já em *Teorias da Verdade*, publicado pela primeira vez em 1973, Habermas apresenta os principais pontos de sua teoria discursivo-consensual da verdade. O primeiro deles consiste na tese de que a questão da verdade deve ser enfocada do ponto de vista da comunicação linguística entre sujeitos

racionais. Isso significa, obviamente, que a verdade não deve ser vista como uma propriedade dos pensamentos ou juízos de um sujeito isolado. Significa, em outras palavras, que a verdade deve ser vista como uma propriedade daquilo que um sujeito afirma para outro (sujeito). Significa até um pouco mais do que isso; a verdade não deve ser vista como uma propriedade, apenas, daquilo que um sujeito afirma para outro, mas, mais precisamente, como uma propriedade daquilo que um sujeito afirma na medida mesmo em que ele o afirma diante de outro sujeito, do qual espera assentimento àquilo que está sendo afirmado. A verdade refere-se à força assertórica de um enunciado: se o enunciado é “aquilo que” um sujeito afirma para outro (o conteúdo proposicional da afirmação como ato de fala), a verdade consiste decerto em uma propriedade desse conteúdo, mas uma propriedade que ele possui na medida mesma em que é asserido ou afirmado para outro(s) sujeito(s), esperando encontrar seu assentimento. Nas palavras do próprio Habermas (1973, p. 114-115),

Verdade é uma pretensão de validade que vinculamos aos enunciados ao afirmá-los. [...] Verdade significa aqui o sentido do emprego de enunciados em afirmações. O sentido da verdade pode, portanto, ser esclarecido por referência à pragmática de uma determinada classe de atos de fala.

A teoria discursivo-consensual da verdade começa, portanto, com a tese de que a verdade refere-se à força assertórica dos enunciados; trata-se da força que leva o interlocutor a aceitar o enunciado asserido pelo falante. Dizer que o enunciado tem força assertórica equivale a dizer que ele em princípio se impõe aos interlocutores, ou, em uma formulação um pouco mais fraca, que é em princípio aceitável pelos

interlocutores. Do ponto de vista comunicativo, é preciso esclarecer melhor essa tese: a verdade consiste na pretensão de aceitabilidade que o falante vincula a um enunciado ao asserti-lo. A questão que se coloca então é a seguinte: como o falante concebe a aceitabilidade de sua afirmação? Por que ele julga que ela deve ser aceita por qualquer interlocutor? Para ele, qual o critério que decide a aceitabilidade dos enunciados? A teoria discursiva da verdade tem respostas específicas a essas perguntas que ela contrapõe a outras respostas que se encontram, ao menos implicitamente, na tradição da reflexão filosófica sobre a verdade.

Para encaminhar a exposição dessa contraposição, comecemos em um plano pré-filosófico. Pré-filosoficamente, a maneira mais natural de conceber a aceitabilidade dos enunciados consiste em entendê-la em termos de correspondência com a realidade. Mais precisamente, consiste em entendê-la como uma consequência da correspondência com a realidade: o enunciado deve ser aceito por qualquer interlocutor porque corresponde à realidade, aos fatos. É claro que essa compreensão suscita alguns questionamentos, que levam ao plano da reflexão e teorização propriamente filosóficas: qual a base que o falante adota para pretender que seu enunciado corresponde à realidade? O que é (qual é), exatamente, essa realidade à qual os enunciados (verdadeiros) correspondem? E ainda: qual o critério que decide da correspondência com essa realidade? Em relação a esses questionamentos, pode-se afirmar o seguinte: são eles que preenchem e dão contornos conteudísticos mais precisos à noção pré-filosófica de “correspondência com a realidade”. Tal noção é, em certa medida, aceita por todas as teorias filosóficas sobre o tema (inclusive a teoria

discursivo-consensual, ao menos em sua formulação mais recente, exposta no livro *Verdade e Justificação*); o que as diferencia é, justamente, o modo como respectivamente respondem a tais questionamentos.

Pode-se propor aqui a seguinte tese, cujo valor heurístico para a compreensão das teses de Habermas será evidenciado mais à frente. Qualquer teorização sobre o tema da verdade precisa admitir o seguinte ponto. A “realidade” à qual nossos enunciados devem corresponder define-se por uma característica essencial: a inteligibilidade. Em outras palavras, as coisas e eventos de que se compõe tal realidade possuem propriedades e regularidades que podem ser identificadas, reconhecidas, classificadas, ordenadas. É essa característica que impressiona e atira o entendimento humano, fazendo da realidade algo que é significativo, linguisticamente enunciável, cognoscível. Essa característica está implicada em toda e qualquer enunciação linguística, a qual pode, então, ser verdadeira ou falsa. O ponto se exprime, então, na seguinte tese: a “realidade” à qual os enunciados (verdadeiros) correspondem é, essencialmente, uma realidade conceitual ou linguisticamente apreensível; ou, em outras palavras, uma realidade inteligível para seres dotados de razão e linguagem.

Dando continuidade à elaboração dessa tese, pode-se propor o seguinte argumento. A partir da admissão da tese que acaba de ser exposta, qualquer reflexão sobre a verdade precisa enfrentar a seguinte questão: Onde exatamente reside a fonte da inteligibilidade da realidade? A resposta que em um primeiro momento se insinua, e que melhor corresponde à compreensão pré-filosófica, é a seguinte: a fonte da inteligibilidade da realidade reside na própria realidade. A

realidade é inteligível em e por si mesma, quer dizer, a realidade à qual os enunciados verdadeiros correspondem é uma realidade inteligível em e por si mesma, sem nenhuma contribuição ou influência, por assim dizer, das capacidades e realizações dos sujeitos racionais. Em outras palavras, mais propícias à compreensão do que vai ser dito mais à frente, temos aqui a tese de que a inteligibilidade da realidade não é mediada pela linguagem humana, vale dizer, não é mediada pelas regras de uso da linguagem humana. Os “fatos” – manifestações da inteligibilidade da realidade – não são mediados pela linguagem humana, mas encontram-se na realidade “em si mesma”, linguisticamente nua.

Assim, ao asserir enunciados verdadeiros, o sujeito limita-se a perceber e exprimir a realidade “em si mesma”. Desse ponto de vista, a percepção aparece como apreensão imediata de uma realidade inteligível por si mesma, independentemente, portanto, de qualquer estruturação linguística. Os enunciados do sujeito racional – pelo menos seus enunciados básicos, vistos como fundamento necessário de todo o sistema de conhecimento – limitam-se a corresponder à realidade imediatamente apreendida na percepção. E o critério que decide da correspondência com a realidade é a percepção “bem formada”, ou seja, a percepção do homem sábio, que não é perturbada nem por ilusões de ótica nem por fatores como paixões, ignorância, opiniões equivocadas tradicionalmente assumidas, etc. Para encaixar esse critério no enfoque comunicativo da questão da verdade, podemos afirmar o seguinte. Por ser o critério que decide da correspondência com a realidade, a percepção bem formada representa também o critério que decide da aceitabilidade do enunciado para todos os interlocutores.

Do ponto de vista de um esquema típico-ideal das concepções de verdade, elaborado com o propósito de aclarar a teoria discursivo-consensual de Habermas, pode-se dizer que o que aparece aqui é uma teoria filosoficamente realista da verdade como correspondência. Nela, a noção pré-filosófica de correspondência com a realidade é preenchida, em primeiro lugar, com uma concepção realista da “realidade” à qual os enunciados devem corresponder: tal realidade é inteligível em e por si mesma, e essa realidade em si mesma é a norma absoluta da verdade dos enunciados dos sujeitos. E a noção pré-filosófica é preenchida, em segundo lugar, com uma concepção intuicionista do critério que decide da correspondência: a percepção do sujeito de sensibilidade bem formada e bem exercida, tomada como apreensão imediata da realidade em si mesma, representa o critério que decide da correspondência do enunciado com tal realidade (e que decide, por isso mesmo, da aceitabilidade do enunciado para todos os interlocutores). Podemos dizer, portanto, que se trata de uma concepção realista-intuicionista da verdade e do critério de verdade.

Para evitar confusões com o uso do termo “intuicionismo”, é importante chamar a atenção para o seguinte ponto. No contexto do presente artigo, o termo está sendo usado para designar a teoria segundo a qual a percepção constitui-se em uma apreensão de fatos não mediada pelas regras de uso da linguagem humana (na medida em que os próprios fatos são vistos como entidades linguisticamente nuas). Intuicionismo, nesse momento, deve ser visto em oposição à tese (1) de que toda verificação ou justificação de enunciados sobre fatos é linguisticamente mediada: no tipo de intuicionismo aqui visado, a percepção, constituindo-se

em acesso imediato à realidade em si mesma, aparece como um modo de verificação completamente independente das regras de uso da linguagem humana. Antecipando uma distinção que será analisada mais à frente, podemos dizer que, na verificação intuicionista aqui visada, trata-se simplesmente de “ver” a realidade em si mesma, e não de averiguar se as regras linguísticas foram corretamente utilizadas, quer dizer, corretamente aplicadas às informações da realidade. Assim, o intuicionismo não está, nesse instante, em oposição, pelo menos não primordialmente, à tese (2), que é logicamente posterior à tese (1) anteriormente mencionada de que toda justificação, além de ser linguisticamente mediada, possui um caráter holista e coerentista. Para compreender a diferença entre as duas teses, é importante atentar para o fato de que se pode defender uma verificação linguisticamente mediada, mas não holista/coerentista/discursiva: por exemplo, no verificacionismo semântico de Tugendhat, que será discutido a seguir.

Um dos momentos fundamentais da elaboração da teoria discursivo-consensual da verdade consiste na crítica e rejeição da teoria filosoficamente realista da correspondência com a realidade. Em *Teorias da Verdade*, Habermas procede a essa crítica retomando as teses de P. F. Strawson sobre a diferença entre fatos e objetos da experiência. Os objetos da nossa experiência (coisas, acontecimentos, pessoas) são “aquilo acerca de que fazemos afirmações, ou de que enunciamos algo; aquilo que afirmamos dos objetos é um fato, quando tal afirmação é justificada. Os fatos têm, portanto, um status distinto do dos objetos” (HABERMAS, 1973, p. 117, grifos do autor). E há na mesma página uma citação direta de Strawson: “Fatos são aquilo que as afirmações,

quando são verdadeiras, afirmam; não são aquilo sobre que as afirmações versam”. O objeto é, por exemplo, “esta coisa” (esta bola); o fato é aquilo que um enunciado verdadeiro afirma desta bola, por exemplo, “(o fato de) que esta bola é vermelha”. Ao contrário do objeto, que é um “correlato material da parte referencial da afirmação”, o fato é um correlato “pseudomaterial” na medida em que, à diferença do primeiro, “não é algo no mundo” (HABERMAS, 1973, p. 117-118). Os fatos não são reais da mesma forma que o são os objetos de nossa experiência. Como explica T. McCarthy (1981, p. 302), à diferença do objeto, o fato “pertence à esfera da linguagem”, na medida em que depende de uma operação predicativa que é linguisticamente mediada.

Pode-se recorrer aqui à tese geral acima exposta: a “realidade” à qual nossos enunciados devem corresponder é composta por coisas e eventos que possuem propriedades e regularidades suficientemente reconhecidas, classificadas, ordenadas, sistematizadas. O ponto que está sendo expresso pela distinção acima referida é que é só na/por meio da linguagem, – quer dizer, por meio das operações lógico-conceituais efetuadas por seres dotados de linguagem, – que as coisas e eventos da realidade passam a exibir propriedades e regularidades devidamente reconhecidas, classificadas, ordenadas, sistematizadas; e é só na medida em que as exibem que tais coisas e eventos ascendem ao *status* de “fatos”. Pode-se afirmar que “a coisa” é uma entidade extralinguística, quer dizer, externa às operações lógico-conceituais constitutivas da linguagem; mas o fato de que “esta bola é vermelha” é uma entidade linguisticamente mediada, quer dizer, uma entidade que só existe por meio de estruturas e

operações próprias de seres dotados de linguagem. Como afirma McCarthy (1981, p. 302),

a correspondência dos enunciados com os fatos não é uma correspondência entre enunciados linguisticamente estruturados e uma realidade-em-si linguisticamente nua [...]. Ambos os termos da relação pertencem à esfera da linguagem.

Também foi dito anteriormente que a teoria filosoficamente realista da verdade como correspondência aparece quando a noção pré-filosófica de correspondência com a realidade é preenchida, em primeiro lugar, com uma concepção realista da realidade à qual os enunciados devem corresponder, e, em segundo lugar, com uma concepção intuicionista do critério que decide da correspondência. É claro que as críticas acima expostas atingem a concepção realista da realidade: trata-se não de uma realidade inteligível em e por si mesma, mas de uma realidade inteligível em e pela linguagem – uma realidade, portanto, linguisticamente estruturada. Não se precisa chegar aqui ao extremo de um idealismo radical, segundo o qual a realidade à que os enunciados (humanos) devem corresponder seria, por assim dizer, criada por um sujeito da linguagem *supra-humano*. Pode-se perfeitamente admitir que, embora se trate de certo de uma realidade inteligível em e pela linguagem, há nessa realidade informações que não são feitas ou criadas pelos sujeitos da linguagem e que eles, ao contrário, simplesmente recebem. Mas a possibilidade de enunciação e conhecimento (que é virtualmente idêntica à possibilidade de atribuição de “verdade” a enunciados e conhecimentos) depende das operações lógico-linguísticas pelas quais os sujeitos da linguagem organizam tais informações na estrutura lógico-conceitual constitutiva daquela inteligibilidade por meio da

qual a “realidade” passa do nível de agregado caótico de sensações esparsas para o nível de “experiência objetiva”: conjunto de elementos devidamente identificados, reconhecidos, classificados, sistematizados.

É claro que ainda se pode conceber a verdade de um determinado enunciado em termos de correspondência com a realidade: só que a realidade à qual os enunciados verdadeiros correspondem consiste não mais na realidade “em si mesma”, mas na experiência objetiva dos sujeitos dotados de razão e linguagem, a qual é constituída por regras lógico-linguísticas corretamente aplicadas às informações da realidade. Ora, dizer que a verdade de um determinado enunciado consiste na sua correspondência com a experiência, constituída por meio de regras lógico-linguísticas corretamente utilizadas, implica dizer que a verdade do enunciado consiste na sua adequação às regras de utilização da linguagem – regras por meio das quais se organizam as informações da realidade e constitui-se para nós a experiência objetiva. Em outras palavras, a noção de “adequação à realidade” (de um determinado enunciado) passa a ser concebida como “adequação às informações da realidade corretamente organizadas”; isso por sua vez passa a ser concebido como “adequação ao modo correto de organizar as informações por meio de regras lógico-lingüísticas”, o que por sua vez passa a ser concebido como “adequação (de um determinado enunciado) ao modo correto de utilizar as regras lógico-lingüísticas”. Ora, torna-se facilmente evidente que a noção de adequação é aqui desnecessária e inconveniente. É melhor dizer que a verdade de um determinado enunciado consiste na correção da aplicação das regras de uso da linguagem – das regras de uso envolvidas na sua afirmação,

as quais por sua vez estão encaixadas em um sistema mais geral de regras lógico-linguísticas. Um enunciado é verdadeiro quando representa um exemplo de aplicação correta das regras de uso da linguagem. E, na medida em que é por meio da aplicação correta das regras de uso da linguagem que se constitui para nós uma experiência objetiva, torna-se claro que é por meio de enunciados verdadeiros proferidos pelas gerações mais velhas – quer dizer, enunciados nos quais são corretamente aplicadas aquelas regras lógico-linguísticas aprendidas no processo de constituição da personalidade – que a cada vez se constitui ou reproduz, para as gerações mais novas, uma experiência objetiva à qual seus enunciados vão por sua vez corresponder.

Se despojarmos o parágrafo anterior do tom por assim dizer pragmático-comunicativo conferido pela referência à transmissão comunicativa da “experiência objetiva” no contexto do mundo da vida, se o despojarmos disso, teremos um retrato razoavelmente fiel da teoria semântica da verdade, defendida, por exemplo, por E. Tugendhat. Com efeito, Tugendhat também parte da distinção entre objetos e fatos. Em sua *Propedêutica Lógico-Semântica*, por exemplo, ele afirma o seguinte:

A razão pela qual a concepção tradicional havia fracassado [...] está no fato de que ela tentava conceber a referência do enunciado à realidade através de sua adequação ou identidade com um fato. *Fatos não são, contudo, objetos que ocorrem no mundo espaço-temporal; chamamos fato a um pensamento se este é verdadeiro.* O conceito de fato é por isso insatisfatório para servir como critério de verdade. Para formular o critério de verdade de uma frase predicativa singular não podemos dizer: “Fa” é verdadeiro se o estado-de-coisas de que a é F é real, mas sim apenas “Fa” é verdadeiro se a é realmente F. *Investigamos a fim de saber se o predicado “F” se aplica realmente a “a”, e não (investigamos) o es-*

tado-de-coisas de que a é F a fim de saber se ele é real. (TUGENDHAT, 1983, p. 182-183, grifo meu)

E logo depois Tugendhat (1983, p. 185, grifo meu) explicita a concepção semântica do critério de verdade dos enunciados singulares, quer dizer, enunciados da forma “Fa”, de cuja verdade depende, por sua vez, a verdade dos enunciados formalmente mais complexos:

“Fa” é verdadeiro se e somente se, sendo seguida a regra de identificação de “a”, “F” é, de acordo com sua regra de uso, aplicável ao que se obteve seguindo-se a regra de identificação [...]. A frase “A prefeitura de Schöneberg é vermelha”, p. ex., é verdadeira se e somente se o termo geral “vermelho” é aplicável, de acordo com sua regra de uso, àquele objeto que é identificável como a prefeitura de Schöneberg.

Encaixemos as teses dessa teoria semântica da verdade no esquema anteriormente proposto. A verdade consiste na correspondência do enunciado com a realidade, entendida, entretanto, não como realidade em si mesma, mas como experiência objetiva de sujeitos dotados de razão e linguagem. O critério que decide da correspondência com essa realidade (experiência objetiva linguisticamente mediada) consiste na correção da aplicação das regras de uso da linguagem. Por ser o critério que decide da correspondência com a experiência objetiva dos falantes, a correção da aplicação das regras linguísticas é também o critério que decide a aceitabilidade do enunciado para todos os interlocutores. Esse último ponto precisa ser devidamente esclarecido: a aceitabilidade geral do enunciado está sendo vista como consequência da correção da aplicação das regras de uso envolvidas na sua afirmação, e essa correção, por sua vez, é vista como assunto essencialmente monológico, que não exige, portanto, nenhuma discussão entre os sujeitos. Deci-

dir se o termo geral “vermelho” é aplicável, de acordo com sua regra de uso, ao objeto identificável como “prefeitura de Schöneberg” (ou, alternativamente, decidir se o enunciado “A prefeitura de Schöneberg é vermelha” ilustra uma aplicação correta da regra de uso do predicado “vermelho”), - é questão destinada a todo e qualquer falante competente individualmente tomado, independentemente, portanto, de discussão com outros falantes e de um possível consenso produzido por meio de uma discussão. Como afirma Habermas (1983, p. 90) ao apresentar a posição de Tugendhat em *Notas Programáticas*, “a questão de se um predicado pode ser atribuído ou não a um objeto é uma questão que todo sujeito capaz de julgar pode decidir por si próprio com base em regras semânticas”. Longe de ser critério da verdade, o acordo entre os falantes é consequência de uma competência linguística que, a despeito de ter sido adquirida em um processo de aprendizagem intersubjetivo, é mesmo assim essencialmente monológica por ser monologicamente exercida. Como afirma o próprio Tugendhat (1983, p. 187) ao explicar suas diferenças com Habermas, “é evidente que todas as pessoas que seguem as regras semânticas, justamente na medida em que seguem as mesmas regras, chegam ao mesmo resultado”.

Para defender sua teoria discursivo-consensual, Habermas precisa adotar uma posição crítica em relação a essa teoria semântica da verdade. Em *Notas Programáticas*, ele (1983, p. 90-91) afirma o seguinte:

O conceito semântico da verdade e, sobretudo, a tese de que a controvérsia em torno da validade de proposições só pode ser decidida no foro interno segundo regras semânticas resultam de uma análise que se orienta pelas proposições predicativas de uma linguagem sobre coisas e acontecimentos. Este modelo é inadequado, porque

proposições elementares como ‘esta bola é vermelha’ representam componentes da comunicação cotidiana sobre cuja verdade normalmente nenhuma controvérsia surge. Temos que procurar exemplos analiticamente fecundos nos pontos onde surgem controvérsias substanciais e onde as pretensões de verdade são sistematicamente colocadas em questão. Mas, se temos em vista a dinâmica do aumento do saber e, sobretudo, o crescimento do saber teórico [...], as idéias sobre a verificação derivadas de uma semântica da verdade perdem sua plausibilidade. São justamente as controvérsias substanciais que não se deixam decidir com argumentos cogentes baseados na aplicação monológica de regras semânticas; foi, aliás, por causa disso que Toulmin se viu levado à sua abordagem pragmática de uma teoria da argumentação informal.

Em *Teorias da Verdade*, publicado dez anos antes, a teoria semântica da verdade não é explicitamente mencionada, mas a crítica a ela parece estar implícita na crítica que Habermas (1973, p. 131) faz àquilo que ele chama de “teorias transcendentais da verdade”, que

confundem as condições da objetividade da experiência (e com isso da comunicabilidade das percepções) com as condições do resgate discursivo de pretensões de verdade, para as quais a experiência não pode constituir nada além de uma base.

Com efeito, Habermas (1973, p. 133-134) afirma que a confusão entre objetividade da experiência e verdade teórica é concomitante ao destaque erroneamente dado, no encaminhamento da questão da verdade, aos juízos de percepção, quer dizer, aos enunciados singulares nos quais se comunicam percepções – e o exemplo que ele dá é justamente “esta bola é vermelha”. Ao chamar esse tipo de perspectiva de “teoria transcendental da verdade”, Habermas parece estar se valendo da interpretação que Strawson (1966) faz do empreendimento kantiano, segundo a qual a identificação e reconhecimento de objetos por meio do uso de termos ge-

rais – operação lógico-linguística que se exprime justamente nos enunciados singulares em que se comunicam percepções (“Bola!”=“Isto é uma bola” e “Vermelha!”=“Esta bola é vermelha”) – devem ser tomados como uma condição de possibilidade da própria experiência objetiva, correlato necessário da autoconsciência do sujeito.

Se combinarmos as colocações que Habermas faz nos dois textos (*Notas Programáticas* e *Teorias da Verdade*), teremos razões para chamar a teoria em tela de teoria “objetivista-semântica” da verdade. A crítica de Habermas a essa teoria pode ser resumida nos seguintes pontos. Ainda que se possa dizer que enunciados do tipo “esta bola é vermelha” ergam uma pretensão de verdade, seria mais preciso dizer que eles erguem uma pretensão de objetividade, na medida em que têm mais a ver com a objetividade da nossa experiência com as coisas do que com a verdade de nossas crenças teóricas. E justamente por terem mais a ver com a objetividade da nossa experiência com os objetos do mundo, correlato necessário da nossa identidade como sujeitos autoconscientes, não admitem praticamente nenhuma controvérsia. Controvérsias surgem, mas não a respeito dos enunciados nos quais se exprimem e comunicam nossas experiências elementares da realidade, e sim sobre as crenças e teorias com as quais procuramos explicar tais experiências. Em seu sentido mais próprio a verdade é, justamente, a pretensão de validade que vinculamos a tais crenças e teorias – trata-se, em outras palavras, da pretensão de validade que nós vinculamos às crenças e teorias grosso modo científicas.

Como afirma o próprio Habermas (1973, p. 134, grifos do autor) ao fechar suas reflexões sobre a confusão entre objetividade e verdade,

Se queremos entender o progresso científico como um desenvolvimento crítico de linguagens teóricas que a longo prazo interpretam de forma cada vez 'mais adequada' os âmbitos objetuais pré-cientificamente constituídos, a identificação da verdade à objetividade vai inevitavelmente produzir dificuldades. Pois se as pretensões de verdade se resgatassem, não mediante argumentação, mas mediante experiências, os progressos teóricos dependeriam da produção de novas experiências, e não de novas interpretações *das mesmas* experiências. Mais plausível é a idéia de que a objetividade de uma experiência não assegura *a verdade* da afirmação correspondente, mas apenas *a identidade* de uma experiência na diversidade das suas possíveis interpretações.

Ao contrário dos enunciados elementares, nossas crenças teóricas ou científicas são essencialmente controvertíveis. Mais do que isso, as controvérsias que elas suscitam não podem ser dirimidas por meio da aplicação monológica de regras semânticas: elas só podem ser resolvidas por meio de argumentação e discussão entre os sujeitos. Mais precisamente ainda, trata-se de uma discussão na qual os enunciados elementares funcionam não como princípio absoluto de cadeias dedutivas de fundamentação, mas como evidências a serem argumentativamente apresentadas e ponderadas em processos de justificação em certo sentido informais: no sentido, justamente, de que não se deixam reduzir ao modelo da cadeia dedutiva que, sem necessidade de qualquer interpretação e acordo interpretativo, é formalmente cogente. Trata-se então de processos de justificação que, por serem inextricavelmente dependentes de interpretações das informações disponíveis, discussão das interpretações eventualmente divergentes e acordo quanto à interpretação que

deve ser utilizada na respectiva ponderação das diversas informações disponíveis, são essencialmente dialógicos, compreendidos em discussões racionais (“discursos”) no interior de uma comunidade de justificação.

Desse ponto de vista, a verdade aparece então como consenso argumentativamente alcançado no interior de uma comunidade de justificação “ideal”: trata-se da comunidade que atende às exigentes condições de uma discussão efetivamente racional. Embora o assunto mereça tratamento muito mais detalhado, pode-se dizer que se trata, essencialmente, das seguintes condições: inclusão de todos os sujeitos que possam dispor de informações e interpretações relevantes, igualdade no direito de exprimir e defender suas interpretações, exclusão de qualquer coação ou influência extrínseca à argumentação puramente racional, orientação para um acordo que possa ser aceito em bases puramente cognitivas, quer dizer, com base, apenas, na “coação do melhor argumento”. Nessas condições ideais de discussão e justificação, o consenso em torno de um determinado enunciado equivale à aceitabilidade puramente racional do mesmo. E a aceitabilidade racional (universal) do enunciado é o critério propriamente dito da verdade, em vez de ser mera consequência de um critério de verdade logicamente anterior, como a percepção bem formada (como critério da correspondência com a realidade em si mesma) ou a correção da aplicação das regras de uso da linguagem (como critério da correspondência com a experiência objetiva linguisticamente mediada).

Pode-se até afirmar que, do ponto de vista da teoria discursivo-consensual exposta no livro *Verdade e Justificação*, a aceitabilidade puramente racional de um enunciado teórico

tem por consequência a suposição – inevitável no mundo da vida – de que este enunciado “corresponde à realidade”. Com efeito, como os enunciados teóricos subjazem às nossas “certezas de ação” no mundo da vida, as quais por sua vez equivalem à certeza/expectativa de que a realidade (que em princípio é externa a todo discurso e justificação discursiva e que nunca está ao nosso inteiro dispor, podendo por isso nos surpreender negativamente) vai “jogar junto” (ou seja, ser dócil, cooperar) com nossos esforços de lidar com ela de forma bem-sucedida, – considerando esses fatos, o resgate discursivo da pretensão de aceitabilidade de um enunciado teórico autoriza-nos a considerá-lo, no contexto do mundo da vida, como um enunciado que corresponde à realidade, quer dizer, um enunciado que exprime o modo como de fato funciona a realidade com a qual temos de ariscadamente lidar no mundo da vida (HABERMAS, 1999, p. 281-289). É claro que esse conceito “bifronte” da verdade (verdade no discurso e verdade no mundo da vida), e também a tese que lhe está intimamente associada de que a verdade em certo sentido transcende toda justificação, suscitam uma série de questionamentos, os quais, entretanto, extrapolam os limites do presente artigo.

CONCEPÇÕES DE VERDADE E ESCLARECIMENTO DA ESPECIFICIDADE DA ÉTICA COGNITIVISTA DISCURSIVA

Tendo em vista a necessidade de esclarecer de forma mais precisa a especificidade de uma ética cognitivista de caráter discursivo, podem-se agora delinear as possíveis correlações das concepções de verdade anteriormente apresentadas às concepções metaéticas de que a ética discursiva precisa se

diferençar. Como afirmado na introdução, ela precisa se diferenciar, em primeiro lugar, das posições que pura e simplesmente identificam a validade cognitiva dos juízos normativos à dos juízos descritivos e teóricos. A correspondência desse tipo de posição à concepção realista-intuicionista da verdade pode ser evidenciada da seguinte maneira. O elemento típico dessa concepção consiste em entender a verdade em termos de correspondência a uma realidade linguística e argumentativamente nua. Ora, se a realidade à qual os enunciados cognitivamente válidos devem corresponder constitui-se em uma entidade linguística e argumentativamente nua, a validade cognitiva desses enunciados não depende nem é minimamente afetada por características e diferenças próprias, apenas das linguagens e argumentações “meramente” humanas. Desse ponto de vista, linguagens e argumentações meramente humanas são totalmente contingentes em relação àquele elemento que é o real “fazedor” da verdade: a realidade em si mesma.

Em outras palavras, a essência da validade cognitiva é una: correspondência a uma realidade linguística e argumentativamente nua. É claro que tal realidade pode apresentar propriedades essencialmente distintas, constitutivas de fatos e tipos de fatos essencialmente distintos. Mais tais diferenças na realidade “em si mesma” não afetam a essência da validade cognitiva dos enunciados humanos, a qual consiste, unitariamente, na correspondência ao fato “em si mesmo”, qualquer que seja seu tipo. Trata-se, além disso, de uma realidade à qual nós temos um acesso em certo sentido imediato, ou que pode ser imediatamente apreendida na percepção bem formada. É claro que a tese de que há diferenças nos tipos de fatos a serem intuitivamente apreendi-

dos sugere a tese correspondente de diferenças nos tipos de intuição. E também é claro que, independentemente dessas duas teses, os fatos intuitivamente apreendidos podem ter significado e impacto diferenciados para os homens: por exemplo, alguns têm um significado para a escolha da conduta que outros não têm. Mas todas essas diferenças, apesar de se manifestarem na linguagem com que nós, homens, damos expressão a tais fatos, e também nas atitudes que nós exibimos diante deles, – tais diferenças, apesar disso, são externas à validade cognitiva propriamente dita, a qual continua a ser essencialmente una.

As teorias metaéticas que identificam a verdade dos enunciados normativos à dos enunciados descritivos e teóricos podem ser reunidas, portanto, em uma classe intitulada “ética realista-intuicionista”, definida, justamente, por uma concepção realista-intuicionista da verdade em geral. Trata-se de uma ética cognitivista, mas não discursiva. Como exemplos de teorias éticas que poderiam ser analisadas à luz do tipo ideal da ética realista-intuicionista temos o intuicionismo de G. E. Moore, discutido por Habermas (1983, p. 73-75) em *Notas Programáticas*, e o realismo moral de J. McDowell, rapidamente analisado por Habermas (1996, p. 11, e nota 7, p. 270-271) em *Uma análise genealógica do conteúdo cognitivo da moralidade*.

O segundo polo do qual a ética discursiva precisa se diferenciar consiste no posicionamento de uma ética anticognitivista que, para evitar as consequências céticas mais radicais da hipótese subjetivista de que os enunciados morais não podem erguer pretensão de validade propriamente cognitiva, recorre a um procedimento comunicativo idealizado, orientado para a construção de um acordo que, ainda

que não seja cognitivamente válido, possa não obstante ser considerado como racionalmente aceitável por todos os participantes. Com base na discussão crítica efetuada por Habermas na seção 5 de *Notas Programáticas*, pode-se afirmar o seguinte. O procedimento comunicativo a que se recorre aqui consiste em um processo idealizado de negociação e tomada de decisão: trata-se de um processo que pode ser considerado como justo por todos os sujeitos que dele participam por incorporar as condições formais constitutivas da justiça desse tipo de procedimento, como equilíbrio de poder entre os participantes e imparcialidade no processamento e ponderação das opiniões conflitantes. Ora, a decisão que resulta de um processo de negociação formalmente justo pode e deve ser considerada aceitável – racionalmente aceitável, mais precisamente. Em outras palavras, o acordo que resulta de um processo de negociação formalmente justo pode e deve, ele próprio, ser considerado “justo” – pelo menos em certo sentido. As análises de Cristina Lafont (2003) permitem-nos esclarecer o sentido que a noção de justiça apresenta aqui. Não é que os sujeitos estejam convencidos da validade cognitiva dos enunciados normativos coletivamente acordados (que lhes seria intrínseca), mas eles estão convencidos da sua “legitimidade”: trata-se da validade prática que lhes é conferida pelo processo de negociação formalmente justo que, idealmente, caracteriza os regimes políticos democráticos.

Pode-se dizer que um acordo politicamente legítimo é um acordo “quase-cognitivamente” válido. Além disso, pode-se chamar de “procedimentais” todas as posições metaéticas que recorrem a um procedimento comunicativo idealizado para fundamentar a validade universal (validade

para todos os concernidos) dos enunciados normativos: quer essa validade seja concebida em termos estritamente cognitivos (e, nesse caso, o procedimento comunicativo equivale ao discurso em sentido estrito), quer essa validade seja concebida em termos “quase-cognitivos” (e, nesse caso, o procedimento comunicativo equivale a uma negociação política que incorpora as condições formais de um processo justo de tomada de decisão coletiva). Assim, pode-se dizer que a ética discursiva é uma ética cognitivista procedimental, a qual, se por um lado precisa se diferenciar de uma ética cognitivista não procedimental (a saber, a ética realista-intuicionista anteriormente mencionada), precisa, por outro lado, diferenciar-se de uma ética anticognitivista, mas procedimental, que também pode ser chamada de ética procedimental quase cognitivista.

Pela lógica típico-ideal com a qual se está aqui trabalhando, a ética anticognitivista (subjetivista), mas procedimental, deve corresponder à teoria objetivista-semântica da verdade, segunda posição do esquema típico-ideal anteriormente proposto. A compreensão da correspondência exige nesse caso um esclarecimento prévio de uma diferença importante, que se manifesta na discrepância entre o objetivismo dessa teoria no domínio dos enunciados descritivos e, por outro lado, seu subjetivismo no domínio dos enunciados morais. A questão é que, no domínio dos enunciados que descrevem fatos, o objetivismo corresponde à uniformidade e univocidade no uso das regras linguísticas ligadas às nossas experiências mais elementares da realidade. Nesse nível de utilização da linguagem, as diferenças nas regras de uso podem ser facilmente dissolvidas por meio de regras de tradução relativamente simples. Nesse nível, em outras pa-

lavras, a ascendência da linguagem humana é perfeitamente compatível com a identidade ou objetividade das nossas experiências elementares da realidade. Passando-se do nível dos enunciados descritivos elementares para o nível dos enunciados avaliatórios e normativos, entretanto, a ascendência da linguagem humana traz consigo a variação e o particularismo não só das formas de vida (culturas) locais, mas também em uma cultura individualista como a moderna, das manifestações estritamente individuais de uma personalidade atomisticamente concebida e vivenciada. Na cultura moderna, em outras palavras, a linguagem avaliatório-normativa é vista não simplesmente como expressão de um *ethos* particular, mas intersubjetivamente compartilhado, formador da consciência individual, mas é vista, em um estágio ulterior de fragmentação do uso da linguagem, como veículo de interesses ou preferências admitidamente individuais, conflitantes, portanto, com interesses e preferências de outros indivíduos da mesma coletividade.

A correspondência em tela pode ser, portanto, explicada da seguinte maneira. O elemento definidor do tipo ideal da concepção objetivista-semântica da verdade consiste na redução de toda forma de validade cognitiva à identidade ou uniformidade da experiência objetiva linguisticamente mediada (que equivale à uniformidade do uso das regras linguísticas organizadoras das informações elementares da realidade). Se a verdade depende da ascendência da linguagem humana sobre toda forma de experiência objetiva, ela simultaneamente depende da redução dessa ascendência ao plano das “proposições predicativas de uma linguagem sobre coisas e acontecimentos” – para empregar palavras de Habermas anteriormente citadas. Quando se vai além desse

plano, a situação que surge é marcada pela variação e particularismo: como dito acima, não só das culturas locais, mas, mais radicalmente, dos interesses e preferências estritamente individuais. Nessa situação, o objetivismo da teoria semântica da verdade dos enunciados descritivos transmuta-se, pela lógica interna desse tipo de concepção, no subjetivismo de uma teoria que destaca a irreduzibilidade dos enunciados normativos a regras de uso uniformemente aplicadas. Tal teoria leva, em princípio, a consequências céticas radicais: enunciados normativos socialmente aceitos ou vigentes não passam de expressão dos interesses e preferências dos indivíduos (e grupos) socialmente mais poderosos. Entendidos nesse sentido, eles não erguem nem podem erguer nenhuma pretensão de aceitabilidade racional; eles são, apenas, facticamente vigentes ou aceitos, e sua vigência ampara-se no poder de sanção do aparato do Estado.

Mas a teoria subjetivista dos enunciados normativos dispõe de recursos para tentar evitar essa forma mais radical de ceticismo moral. Com efeito, ainda que os enunciados normativos jamais possam ultrapassar a categoria de modos de expressão de interesses e preferências essencialmente individuais ou particulares, pode-se pensar no ideal da construção de uma decisão comum quanto aos enunciados normativos com os quais todos os indivíduos, de comum acordo, irão se comprometer. É claro que, para que seja viável que todos os indivíduos se comprometam de comum acordo com tais enunciados, é preciso que eles sejam vistos como resultado de um processo de discussão e negociação formalmente justo, quer dizer, um processo que incorpore as condições formais de uma negociação justa, como equilíbrio de poder entre os participantes (todos têm iguais chan-

ces de colocar, defender, negociar e tentar fazer valer seus interesses e preferências) e imparcialidade no processamento e ponderação das opiniões em última instância conflitantes (o voto de cada um tem exatamente o mesmo peso do de cada um dos demais, e a decisão é construída segundo a regra da maioria). A ideia é, portanto, a seguinte: no caso de uma decisão obtida através de um processo político formalmente justo, ainda que a decisão obtida não deixe (nem possa deixar) de ser expressão de uma opinião essencialmente particular, contrária, portanto, às outras opiniões particulares vencidas no processo de tomada de decisão, – a despeito disso, mesmo aqueles que foram derrotados podem e devem aceitar a decisão final como uma decisão em certo sentido justa: no sentido, a saber, de que a justiça do procedimento transfere-se para o resultado do procedimento. Trata-se, em outras palavras, de uma decisão legítima. O resultado não pode nem deve ser considerado cognitivamente válido; os derrotados não o aceitarão como cognitivamente válido, quer dizer, não se deve esperar que eles fiquem epistemicamente convencidos de uma validade cognitiva intrínseca ao enunciado resultante. Mas, por ser o resultado de um procedimento de negociação formalmente justo, pode-se exigir dos derrotados que o aceitem como legítimo ou politicamente justo.

De que modo uma posição cognitivista pode se distinguir desse procedimentalismo em última instância anticognitivista? As análises de Cristina Lafont (2003) apontam para um fato em princípio surpreendente: tal distinção é na verdade interna à teoria discursiva exposta em *Direito e Democracia*: trata-se, com efeito, da distinção entre as noções de justiça e legitimidade, formas de validade prática vincu-

ladas, respectivamente, ao princípio da moralidade e ao princípio da democracia, orientadores, respectivamente, do discurso moral e do discurso político-legislativo (ver HABERMAS, 1992, p. 82-131). Esse fato permite concluir que, desde *Direito e Democracia*, a noção de “discurso” não necessariamente está comprometida com o cognitivismo em sentido estrito: processos político-legislativos de caráter democrático representam procedimentos comunicativos que, embora dirigidos pelo princípio do discurso em geral, geram normas de ação que não erguem pretensão de validade estritamente cognitiva – ao contrário do que ocorre com o discurso moral.

O fato acima destacado permite extrair uma segunda conclusão. Na teoria discursiva elaborada a partir de *Direito e Democracia*, o subjetivismo moral orientado para a construção de um acordo racionalmente aceitável por todos os concernidos pode e deve ser visto como momento (inicial) de um processo de aprendizagem marcado pela passagem de uma perspectiva quase-cognitivista para uma perspectiva estritamente cognitivista. Com efeito, para evitar um retorno a uma perspectiva realista-intuicionista, uma ética cognitivista discursiva precisa entender a validade estritamente cognitiva como uma propriedade racionalmente construída pelos participantes de um procedimento comunicativo formalmente válido. A validade cognitiva consiste na aceitabilidade racional de uma norma de ação racionalmente construída – em oposição à ontologicamente dada – em um procedimento comunicativo formalmente válido. Desse ponto de vista, como distinguir a aceitabilidade racional de uma norma legítima – que se constitui em uma validade quase-cognitiva – de, por outro lado, a aceitabilidade racio-

nal de uma norma justa – que se constitui em validade cognitiva em sentido estrito?

Uma possibilidade seria dizer que a norma justa expressa “igual consideração por todos os possíveis afetados”. Mas essa condição representa uma condição puramente formal de todo procedimento comunicativo formalmente válido. No procedimento político-legislativo formalmente válido, que é um procedimento discursivo em sentido amplo, tal condição é operacionalizada em termos de igual oportunidade dos participantes de colocar, defender, negociar e tentar fazer valer o interesse particular próprio, e de igual peso do voto de cada um. Trata-se de uma operacionalização bastante plausível da condição de “igual consideração por cada participante”. E isso significa que tal condição não basta para distinguir a validade quase-cognitiva de uma norma legítima da validade estritamente cognitiva de uma norma justa.

Para sustentar tal distinção, uma ética cognitivista discursiva precisa interpretar a condição da igual consideração por cada participante não como imparcialidade meramente formal no embate comunicativo de perspectivas avaliatórias essencialmente conflitantes, mas como fusão das perspectivas avaliatórias, mediante purificação dos sujeitos dos interesses meramente particulares que os colocam em perspectivas reciprocamente conflitantes. Como afirma Habermas (1999, p. 305) em *Correção versus Verdade*, “a forma comunicacional dos discursos práticos também deve ser compreendida como um arranjo libertador”, que cria a “margem de liberdade para que a vontade se purifique – por mais provisoriamente que seja – das determinações heterônomas”, e essa “superação provisória da heteronomia,

esperada no discurso prático, é uma condição necessária para chegar a discernimentos morais: há uma conexão essencial entre liberdade e verdade”. Em outras palavras, é essa “superção da heteronomia”, geradora de uma fusão das perspectivas avaliatórias dos participantes em uma perspectiva comum e universal, que leva os participantes a ficarem epistemicamente convencidos da “verdade” (correção como validade cognitiva) das normas de ação discernidas nessa situação comunicativa idealizada; é ela que distingue a validade estritamente cognitiva “construída” (discernida em um procedimento discursivo que rejeita “fatos” independentemente dados) no discurso moral da validade quase cognitiva construída no discurso político-legislativo.

Não se pode deixar de admitir que a superção da heteronomia e a fusão das perspectivas de avaliação representam um valor que está além da condição meramente formal da imparcialidade ou da igual consideração por cada participante. Habermas decerto rejeita qualquer antecipação filosófica dos conteúdos que devem ser chancelados nessa situação comunicativa idealizada; mas não pode deixar de admitir que o que está em jogo aqui não é uma condição meramente procedimental, quer dizer, uma simples “regra do jogo”, mas sim uma finalidade a ser alcançada mediante ultrapassagem da perspectiva heterônoma com que os participantes inicialmente entram no procedimento discursivo constituído pela regra formal da imparcialidade.

É por isso que se pode concluir que subjetivismo quase-cognitivista e cognitivismo em sentido estrito podem e devem ser vistos como, respectivamente, momento inicial e final de um processo de aprendizagem marcado pela passagem de uma perspectiva heterônoma de avaliação e ponde-

ração, geradora de diferenças e conflitos que impedem as normas racionalmente acordadas de gozarem de validade cognitiva em sentido estrito, para uma perspectiva autônoma, na qual a superação de tais diferenças e conflitos garante a tais normas o *status* de “cognitivamente válidas” em sentido estrito.

Abstract: A cognitivist and discursive ethics must distinguish itself from two other metaethical positions: on one side, a cognitivist but non-discursive ethics; on the other side, a noncognitivist but communicative, argumentative and procedural ethics. The aim of the present work is to use Habermas' reflections on the topic of truth to develop an ideal-typical scheme which could be helpful in explaining those distinctions. This scheme will contain three typical conceptions about the truth of theoretical statements: realist-intuitionist conception, objectivist-semantic conception and discursive-consensual conception. The distinctiveness of the cognitive-discursive ethics will then be explained by relating the cognitivist but non-discursive ethics and the noncognitivist but procedural ethics to their respective conceptions of truth: the realist-intuitionist conception and the objectivist-semantic conception.

Keywords: discursive theory of truth, moral cognitivism, moral realism.

REFERÊNCIAS

HABERMAS, J. *Between facts and norms*. Contributions to a discourse theory of law and democracy. Trad. de William Rehg. Cambridge: MIT Press, 1998. (livro publicado em 1992)

_____. *Consciência moral e agir comunicativo*. Trad. de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1989. (livro publicado em 1983)

_____. Teorías de la verdad. In: _____. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Trad. de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Ediciones Cátedra,

1989. p.113-158. (artigo publicado pela primeira vez em 1973)

_____. *The inclusion of the other*. Trad. de Ciaran Cronin. Cambridge: MIT Press, 1998. (livro publicado em 1996)

_____. *Verdade e justificação*. Trad. de Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2004. (livro publicado em 1999)

LAFONT, C. Procedural justice? Implications of the Rawls-Habermas debate for discourse ethics. *Philosophy & Social Criticism*, v. 29, n. 2, p.163-181, 2003.

McCARTHY, T. *The critical theory of Jürgen Habermas*. Cambridge: MIT Press, 1981.

McDOWELL, J. *Mind and world*. Cambridge: Harvard University Press, 1994.

STRAWSON, P. F. *The bounds of sense*. Londres: Methuen, 1966.

TUGENDHAT, E. & WOLF, U. *Propedêutica lógico-semântica*. Trad. de Fernando Augusto da Rocha Rodrigues. Petrópolis: Vozes, 1997. (livro publicado em 1983)