

**A INCLUSÃO DO OUTRO À LUZ DA JUSTIÇA:
CONSIDERAÇÕES SOBRE A IDEIA HABERMASIANA DE INCLUSÃO DA
PESSOA HUMANA EM UM MUNDO MORAL UNIVERSAL**

Flávio Beno Siebeneichler¹
Universidade Gama Filho
fbenos@gmail.com

Resumo

O artigo aborda sucintamente alguns aspectos inerentes à compreensão habermasiana acerca de uma moral universal à luz da qual é possível pensar o princípio da inclusão do outro como justiça. O desenvolvimento deste tema abrange, inicialmente, um item introdutório sobre etapas no pensamento habermasiano, as quais culminam numa revisão realista do conceito de agir comunicativo. É apresentado, a seguir, um item sobre analogia entre os conceitos de “verdade” e “verdade moral”. Tal analogia permite pensar, de um lado, a inclusão em um mundo ou comunidade moral como ideia reguladora da “verdade moral”. De outro lado, permite pensar a justiça como inclusão do outro.

Palavras-chave: Agir comunicativo. Moral universal. Justiça. Inclusão do outro.

***THE INCLUSION OF THE OTHER IN THE LIGHT OF JUSTICE:
CONSIDERATIONS ON HABERMASIAN IDEA OF INCLUSION OF THE
HUMAN PERSON IN A UNIVERSAL MORAL WORLD***

Abstract: *Discusses briefly some aspects of the Habermasian understanding about an universal moral from which of which it is possible to think of the principle of including the other justly. The development of this theme initially encompasses an introductory section on Habermasian thought stages, culminating in a realistic review of his communicative action concept. Following, an item on the analogy between the concepts of "truth" and "moral truth" is presented below. Such an analogy allows us to think, on the one hand, the inclusion in a moral world or community as a regulatory idea of "moral truth". On the other hand, it allows us to think the justice as the inclusion of the other.*

Keywords: *Communicative action. Universal moral. Justice. Inclusion of the other.*

1 Introdução

Neste texto pretendo mostrar que é possível pensar a justiça como um processo de inclusão do outro. Minha abordagem toma como ponto de partida um texto de Habermas publicado em 1996 e intitulado “A inclusão do outro” (*Die Einbeziehung des*

¹ Filósofo pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro e doutorado em Teologia e Ciência da religião pela Universidade de Regensburg.



Anderen). A razão principal de minha escolha deriva do fato de que na primeira parte deste texto Habermas discute, de um lado, a possibilidade de um conteúdo razoável inerente a uma moral do igual respeito por cada pessoa humana e de uma responsabilidade solidária de cada um pelo outro. De outro lado, ele tenta mostrar que tais considerações estão alicerçadas no conceito de um universalismo inclusivo e “altamente sensível a diferenças” (HABERMAS, 1996, p. 7).

A fim de lograr tal intento tentarei elucidar sucintamente, de um lado, a analogia entre o conceito discursivo de verdade e o conceito de correção moral. De outro lado, a relação complexa e inexplicável entre o mundo objetivo e o mundo da vida; entre o mundo objetivo e o mundo do dia-a-dia ou mundo do *Common Sense*. Como estratégia de apresentação, tratarei inicialmente de algumas etapas marcantes do pensamento habermasiano, as quais giram em torno de uma revisão do seu conceito discursivo de verdade, a qual se deu em 1999 na obra intitulada: *Verdade e justificação (Wahrheit und Rechtfertigung)*.

2 Etapas marcantes na construção habermasiana do conceito de verdade

7

Nesta seção apresentam-se três etapas marcantes na construção do conceito de verdade de Habermas.

2.1 Etapa epistemológica configurada na publicação de *Conhecimento e interesse (1968)*

Nesta etapa Habermas trabalhara basicamente na linha do paradigma do sujeito lançando mão de um conceito de justificação “quase-transcendental”. As condições de possibilidade do conhecimento eram elaboradas à luz de um realismo epistemológico atenuado. A teoria crítica da sociedade, que constituía objetivo último da reflexão teórica, era tida como um alvo indireto.

2.2 Etapa pragmática consolidada na teoria do agir comunicativo (1981)

Nas reflexões e pesquisas desenvolvidas na segunda metade dos anos 70 do século XX, os quais culminaram na teoria do agir comunicativo, ele tenta justificar uma teoria crítica da sociedade fundada diretamente numa pragmática formal da linguagem,

a qual, de certa forma, tornou desnecessário o trabalho ulterior de uma justificação em termos epistemológicos. A partir daí ele se dedicou a uma análise dos pressupostos da atividade humana orientada ao entendimento (agir comunicativo) que o levou a abandonar o quadro de condições antropológicas “quase-transcendentais” do conhecimento, as quais tinham sido alvo da primeira etapa. Habermas descobriu que, no fundo, existe uma única norma universal, prioritária e obrigatória: a norma do agir comunicativo (PUTNAM, 2001, P. 282-283).

No centro desta teoria aparece agora a ideia de que a atividade linguística dirigida ao entendimento, especialmente a que envolve procedimentos argumentativos, implica em exteriorização de pretensões de validade, as quais estão naturalmente expostas a exigências de justificação racional que implicam um resgate discursivo mediante argumentos racionais¹.

Porquanto toda prática discursiva incorpora, de um lado, um tipo procedimental de racionalidade, o qual constitui a derradeira instância de justificação e o ponto de partida de todo o filosofar, como observa Manfred Frank (FRANK, 2001, p. 217-241).

De outro lado, ela pressupõe um conceito epistêmico de verdade que tem a ver com resgate racional de pretensões de validade questionadas, mediante práticas de argumentação discursivas. Neste contexto, é tida como verdadeira a proposição em condições de ser aceita por todos numa “situação de fala ideal” (HABERMAS, 1984, p.127-186), numa “comunidade comunicacional ideal” (APEL, 1987, p. 116-211) ou em “condições epistêmicas ideais” (PUTNAM, 1983, Introdução).

Em síntese, na Teoria do agir comunicativo Habermas trabalha com a hipótese idealista de que a verdade pode ser interpretada como aceitabilidade racional intersubjetiva de pretensões de validade, porquanto existe, segundo ele, uma ligação íntima entre o conceito de verdade e o da justificação intersubjetiva.

Não obstante isso, em trabalhos subsequentes, nos quais ele reage a objeções e críticas, ele consegue ver com maior clareza que a ligação estabelecida por sua teoria pragmático-formal entre verdade e justificação não possui o caráter obrigatório de um nexó lógico-conceitual. Pois, os argumentos que nos convencem aqui e agora acerca da verdade de uma proposição poder-se-ão revelar falsos em situações epistêmicas

¹ É interessante lembrar neste ponto um comentário de Robert Brandom, segundo o qual, o fato de as pretensões de validade estarem naturalmente expostas a exigências de justificação faz com que toda prática social – a qual depende da linguagem para a realização de processos de integração – herde uma estrutura (responsabilitária) da linguagem, passando a ser, em princípio, objeto de revisão e crítica discursiva (BRANDOM, 2001, p. 126).

distintas, por mais irresistíveis que possam parecer num primeiro momento. Isso se deve ao fato de que eles jamais conseguem atingir o nível de evidências últimas fulminantes (HABERMAS, 1999, p. 50-51). Daí a necessidade de uma revisão, a qual vai levar Habermas a referir o resultado de qualquer justificação bem sucedida ao nível de um discurso a algo situado no mundo tido como a totalidade dos objetos, pois, quando refletimos sobre o conceito de verdade, estamos pensando em algo absoluto que não depende de qualquer procedimento.

2.3 Etapa desenvolvida em Verdade e justificação (1999). Neste texto ele se dedica a uma reinterpretação explícita do vínculo entre validade e justificação

Convém frisar, inicialmente, que Habermas, ao ser provocado por críticos, especialmente por Albrecht Wellmer e Cristina Lafont, crava, por assim dizer, o “agulhão realista” na sua própria teoria do agir comunicativo tentando corrigir certos arroubos de seu idealismo linguístico, o qual insistira por demais na ligação essencial entre verdade e justificação, o que culminou numa redução da “verdade” à mera “assertibilidade racional justificada” (HABERMAS, 1999, p. 268).

Convém perguntar, todavia, como é possível ter sucesso nessa empreitada dado o fato de que existe - como ele mesmo reconhece - uma relação “inexplicável” entre o mundo objetivo e o mundo da vida intramundano, a tal ponto que não temos acesso a nenhum dos dois, a não ser através da linguagem, a qual é parte integrante do mundo cotidiano intersubjetivo?

Habermas formula uma resposta que pode ser distribuída em três passos:

Primeiro passo: Ele pressupõe inicialmente que a representação teórica do mundo objetivo e a comunicação intersubjetiva que se realizam no mundo do dia-a-dia - o qual está alicerçado no mundo da vida - são cooriginárias.

Isso lhe permite manter o conceito de aceitabilidade racional desenvolvido na fase anterior, mesmo após a revisão do conceito discursivo de verdade. No entanto, a partir de agora, tal conceito passa a ser referido, mesmo assim, a uma concepção “não epistêmica”, ou seja, “realista”, de verdade, a qual não assimila pura e simplesmente a “verdade” a “condições de assertibilidade racional”.

Por outro lado, os pressupostos normativos da prática de argumentação representam o sentido de uma “coerção estrutural” capaz de levar à formação imparcial do juízo. Por isso, a prática da argumentação continua sendo o único meio disponível para nos certificarmos acerca da verdade de uma proposição, pois, somente através dela

podemos examinar pretensões de verdade que “caíram no fluxo de uma problematização” (HABERMAS, 1999, p. 51).

Segundo passo: Habermas modifica sua interpretação do vínculo entre verdade e justificação, tido como indissolúvel.

Tal ligação continua sendo, enquanto tal, ineludível, de um lado. Ela não pode, todavia, ser entendida como um nexos conceitual indissolúvel, pois, a partir do momento em que se considera a necessidade de uma referência a um mundo objetivo, não se pode mais descartar a possibilidade de uma ruptura desse nexos, a partir do momento em que tomamos consciência de que o mundo objetivo pode enganar-nos.

A principal razão apresentada por Habermas para esta mudança de interpretação é a seguinte: é preciso levar na devida conta o modo como se dá o processo de justificação de pretensões de validade em termos de verdade, o qual sempre tem início no mundo da vida cotidiano e rotineiro. Neste plano, as práticas não excluem *a priori* a ideia de verdade, uma vez que dependem de uma “consciência certista”, a qual não deixa espaço para dúvidas com relação à verdade. Como sabemos, a rede de rotinas do nosso cotidiano apoia-se em opiniões mais ou menos implícitas acerca de fatos, eventos, normas, valores, etc., as quais são tidas na conta de verdadeiras ou certas. Assim, por exemplo, ninguém se arriscaria a entrar num elevador estacionado no quadragésimo andar de um prédio se não estivesse convencido acerca do seu bom estado de conservação! Ora, tal certeza se ancora num conjunto de convicções compartilhadas intersubjetivamente (HABERMAS, 1999, P. 291). Tal fato provoca Habermas a dar um terceiro passo no processo de “domesticação” de seu idealismo linguístico:

Terceiro passo: Habermas presta atenção ao fato de que o processo argumentativo sempre retorna ao plano do mundo da vida cotidiano e rotineiro.

Neste plano desenvolvemos um saber performativo acerca do mundo do dia-a-dia – o qual também é conhecido como *Common Sense*, que tem a conotação natural de que operamos com proposições cujas condições de verdade estão preenchidas. Assim, por exemplo, ninguém toma táxi, a não ser que esteja certo de que o carro está em perfeitas condições. Uma simples dúvida acerca do bom estado dos freios já é motivo para esperarmos por outro!

Podemos, pois, afirmar que nas práticas do dia-a-dia a realidade torna-se perceptível performativamente, isto é, como a totalidade das limitações e obstáculos aos quais nossas tentativas de solução de problemas de vários tipos e nossos processos de aprendizagem estão submetidos. Por isso dizemos que se trata de um conceito de

verdade referido a algo situado fora da prática da argumentação, ou seja, uma verdade sem índice epistêmico (HABERMAS, 1999, p. 37).

Tal índice não epistêmico de verdade transparece de forma não temática na ação fornecendo às pretensões de verdade tematizadas no discurso um ponto de referência que transcende o contexto da justificação. E esse ponto transcendente garante, por seu turno, a manutenção da diferença entre a verdade e a aceitabilidade racional apoiada apenas em argumentos.

Habermas reconhece que esta solução coloca os participantes do discurso numa situação paradoxal, pois, de um lado, eles somente conseguem resgatar pretensões de verdade controversas através da força de convencimento de bons argumentos, uma vez que não existe a possibilidade de um acesso direto, não linguístico, às condições de verdade, dado o fato de que a realidade somente se torna palpável performativamente. De outro lado, porém, sabemos que até mesmo os melhores argumentos, inclusive os formulados na área da lógica e das ciências da natureza, são falíveis.

Por esta razão, no momento exato em que a verdade ou a falsidade de uma proposição são transformadas em tema, isto é, são discutidas, abre-se um fosso entre a verdade e a aceitabilidade racional que não pode ser fechado de modo definitivo. Mesmo assim, existe a possibilidade de obter “fechamentos provisórios”, uma vez que o discurso reflexivo consegue retornar ao nível do intercâmbio intuitivo e ingênuo com o mundo. As práticas discursivas continuam mantendo uma ligação interna com as práticas do mundo da vida, dado que sua função precípua consiste precisamente em restabelecer um pano de fundo consensual parcialmente rompido através de problematizações discursivas. Elas podem desempenhar um papel de ligação com o mundo objetivo dado o fato de que os participantes do discurso sabem muito bem que, tão logo concluem a disputa argumentativa e retornem ao mundo do dia-a-dia, continuarão referindo-se ao mundo objetivo que é o mesmo para todos.

Parece, todavia, que esta explicação funcional cai num círculo vicioso, uma vez que já pressupõe o que deveria ser explicado, ou seja, a mudança de perspectivas, a qual induz ao retorno do discurso argumentativo em direção ao mundo da vida cotidiano. Para fugir a esta *petitio principii* seria necessário equipar os participantes da argumentação com a capacidade de decidir sobre a evidência dos argumentos apresentados em prol dessa passagem (HABERMAS, 1999, p. 53-54).

Para enfrentar a *petitio* Habermas toma emprestadas duas ideias interessantes de Lutz Wingert: Em primeiro lugar, a de que existe uma diferença significativa entre

“estar de posse de uma verdade” e “discutir pretensões de verdade a fim de chegar a uma verdade”. Em segundo lugar, a ideia de uma “justificação construtiva” que opera com um tipo de argumentos nos quais a pretensão à verdade aparece como resultado de um processo de aprendizagem envolvendo o mundo objetivo.

São argumentos que tiram sua força do fato de poderem ser entendidos como razões que envolvem não somente o sujeito que argumenta, mas também e ao mesmo tempo, o sujeito que aprende algo acerca do mundo. Uma vez admitida a plausibilidade dessa ideia, é possível interpretar a relação, ou melhor, a ligação problemática – o fosso – entre verdade e justificação como sendo uma relação dialética e tensional entre o mundo e o mundo da vida cotidiano, a qual abrange não somente o mundo da vida, mas também o discurso reflexivo.

Convém elucidar melhor esta ideia: Quando os participantes de um processo argumentativo se convencem da justificação de uma pretensão de validade controversa, chegam a um ponto no qual a “coerção não coativa” inerente ao melhor argumento os leva a modificarem sua perspectiva, pois não há mais motivos para continuar argumentando. A continuidade implicaria na manutenção de um enfoque hipotético-reflexivo em relação a uma pretensão de validade contestada. Por isso, eles devem abandonar a perspectiva de argumentadores e assumir a de atores envolvidos num intercâmbio ingênuo com o mundo. Ou seja, tão logo as diferenças de opinião entre “nós” e os “outros” em relação àquilo que é o caso puderem ser eliminadas, o “nosso mundo”, isto é, o mundo da vida pode diluir-se, de certa forma, e entrar em relação com o mundo objetivo.

Isso ilustra bem como uma proposição que passou pelo crivo de um processo de argumentação retorna ao contexto inicial da ação, a qual acontece sempre em um mundo da vida compartilhado intersubjetivamente, que é o mundo a partir do qual nós, atores, nos referimos a algo no mundo objetivo.

Habermas chama a atenção para o fato de que essa suposição é de cunho formal não implicando nenhum tipo de conteúdo ideal, nenhum objetivo, nem mesmo o da representação ou da “imagem correta da natureza das coisas” (HABERMAS, 1999, P. 261).

A análise sucinta dos três passos seguidos por Habermas na reinterpretação dos vínculos entre verdade e justificação revela, pois, que seu principal argumento não mudou. Ele continua sendo de natureza pragmática, na mesma linha da *Teoria do agir comunicativo*, de 1981.

Ele continua admitindo, além disso, que os sujeitos que agem têm de enfrentar “o” mundo. E esse fato os leva a serem realistas no contexto do “seu” mundo da vida, uma vez que suas práticas e seus jogos de linguagem têm de “comprovar-se” performativamente através do próprio funcionamento. Isso significa que o mundo da vida é capaz de penetrar, de certa forma, no discurso reflexivo, fornecendo um ponto de referência que transcende a justificação. Tal circunstância mantém acesa a consciência acerca da falibilidade de nossas interpretações, a qual repercute na prática.

A questão envolvendo a relação interna entre verdade e justificação implica, pois, um ir e vir reiterado e construtivo entre mundo da vida e discurso, uma interação entre ação e processos argumentativos. E dado o fato de que essa relação somente pode ser colocada ao nível reflexivo do discurso, os únicos argumentos que contam são aqueles capazes de decidir sobre a possibilidade de um reconhecimento racional intersubjetivo de pretensões de verdade.

Disso se depreende que o conceito de verdade habermasiano é bicípite, ou seja, é um conceito que possui duas faces o que lhe permite desempenhar dois papéis pragmáticos distintos, a saber: ao nível do discurso e no contexto da ação.

Apoiado em tal conceito, Habermas pensa ser possível explicar por que uma justificação racional bem sucedida no contexto em que nos encontramos aponta sempre em direção a uma verdade supracontextual que transcende o nível das opiniões justificadas. Conforme pontuado acima, esse conceito de verdade permite, de um lado, a tradução de certezas abaladas no campo da ação cotidiana para proposições problematizadas. De outro lado, a orientação pela verdade permite a retrotradução de proposições justificadas discursivamente para certezas no campo da ação.

Sabemos que o conjunto de elucidações apresentadas acima é representativo da fase habermasiana marcada pelo texto *Verdade e justificação*. É necessário observar, todavia, que ele continua preocupado -pragmática e kantianamente – com a objetividade do conhecimento e com a manutenção da diferença entre mundo objetivo e mundo da vida. Dito de outra forma, ele tenta apoiar-se num “realismo epistemológico não clássico” contraposto ao contextualismo de Richard Rorty e num “naturalismo mitigado” contraposto ao naturalismo de Quine (HABERMAS, 1999, p. 23).

Não há espaço aqui para a explanação do realismo epistemológico ou do naturalismo mitigado, nem para um aprofundamento das características da filosofia pós-metafísica de Habermas, a qual se apoia num fato transcendental “destranscendentalizado”, o qual pode ser explicitado da seguinte maneira: “sujeitos

capazes de falar e agir - e que devido a isso podem ser afetados por argumentos – são dotados da capacidade de aprender, tanto na dimensão cognitivo-representativa relacionada ao mundo objetivo, como na dimensão moral do convívio e do intercâmbio recíproco” (HABERMAS, 1999, p. 16).

Pretendo apenas mostrar que o esforço da teoria discursiva da verdade em fazer jus às conotações ontológicas que acompanham a apreensão de fatos e eventos, bem como a sua preocupação de salvar o momento de incondicionalidade inerente ao conceito de verdade de proposições assertóricas abrem um caminho que permite falar em analogia entre verdade assertórica e “verdade moral”.

3 Considerações sobre uma possível analogia entre verdade e “verdade moral”

Penso, com Habermas, que as ideias acima esboçadas acerca do mundo objetivo e do “intramundo” cotidiano pragmático das práticas rotineiras, no qual os sujeitos agem e falam, podem ser tomadas como uma folha de contraste para se discernir o sentido analógico da aceitabilidade racional de normas morais. Porém, é preciso deixar claro, logo de início que o parentesco analógico entre validade moral e verdade objetiva só pode existir ao nível de um processo argumentativo dado o fato de que convicções morais não podem ser abaladas ou desenganadas diretamente mediante confronto com um mundo objetivo tido como idêntico para todos os participantes do diálogo argumentativo. Elas podem, sim, fracassar quando surge um dissenso normativo entre oponentes que vivem no mesmo mundo da vida cotidiano, ou seja, na “facticidade ou objetividade de um espírito estranho”. Dito de outra forma: as certezas normativas comuns que acompanham nossas ações podem ruir, não por causa de circunstâncias objetivas decepcionantes, e sim, como consequência de objeções e negações de outros participantes que acalentam valores diferentes ou que seguem normas não compatíveis com as nossas. Dito de outra forma: nossas certezas podem ser estremecidas quando confrontadas com a facticidade de um “espírito estranho” dissonante (HABERMAS, 1999, p. 295).

Existe a possibilidade de enfrentar tal “dissonância”? Como?

Habermas enfrenta esta questão com otimismo lançando mão, inicialmente, da ideia kantiana da inclusão dos sujeitos humanos em um mundo moral universal.

3.1 A inclusão em um mundo moral universal como ideia reguladora da “verdade moral”.

Sua resposta positiva toma como ponto de partida o fato de que, a partir do momento em tomamos a inclusão em um mundo moral universal construído em comum como ideia reguladora, torna-se possível detectar, no mundo moral, processos de aprendizagem moral capazes de levar as partes em conflito a uma descentração gradativa e a um alargamento dos seus respectivos mundos da vida. Isso por que sucessos na aprendizagem realizados no campo da moral podem ser “medidos” pelo caráter inclusivo do consenso produzido com o auxílio de argumentos (HABERMAS, 1999, p. 246). Ou seja, quando todos os possíveis envolvidos chegam à convicção comum de que uma determinada norma é correta ou de que um determinado modo de agir é igualmente bom para todos, eles passam a ver essa prática como definitivamente obrigatória para todos. E ao fazer isso, eles não estão simplesmente constatando fatos da realidade, e sim, fundamentando uma norma, a qual, simplesmente, “merece reconhecimento intersubjetivo nas condições “quase-ideais” de um discurso, podendo, portanto, ser tida como apta para regular sua prática” (HABERMAS, 1999, P. 297).

É preciso salientar, contudo, que uma norma justificada ao nível ideal, isto é, uma norma digna de reconhecimento intersubjetivo num determinado contexto social, pode não ter o reconhecimento fático. Pode até mesmo ser abolida em uma dada sociedade concreta na qual imperam visões de mundo ou práticas distintas. Mesmo assim, sua pretensão à validade continua de pé, uma vez que a validade, a correção ou a justeza de uma norma considerada digna de reconhecimento em um diálogo argumentativo não podem ser “desmentidas” por fatos do mundo objetivo.

Não obstante isso, a partir do momento em que se dá atenção a tais considerações impõe-se uma questão inevitável: se os juízos morais não podem ser controlados por condições objetivas, isto é, não-epistêmicas, como fica, então a questão de sua validade incondicional?

Habermas não tem uma resposta conclusiva a esse respeito. Não obstante isso, ele pensa que podemos concordar com a afirmação segundo a qual qualquer tipo de avanço neste terreno complexo e sinuoso tem de levar em consideração a seguinte observação: a validade dos juízos morais pode, em certo sentido, ser “medida” à luz da ideia do caráter inclusivo de um acordo normativo celebrado entre as partes que militam a favor de uma norma, pois, os que se envolvem em controvérsias morais têm em mente a

“única norma moral correta ou justa”. Isso por que eles supõem que qualquer moral válida tem de levar em conta um mundo social capaz de incluir, de modo simétrico, pretensões de validade de todas as possíveis pessoas envolvidas, as quais constituem, por assim dizer, um “mundo ou universo moral”.

É necessário observar, porém, que a ideia desse mundo moral, que Habermas toma emprestada de Kant, sofre uma mudança de sentido durante o traslado: ela não é mais entendida como um reino dos fins “simplesmente dado” (*gegeben*), porquanto passa a ser apresentada como “algo dado no sentido de uma tarefa” (*aufgegeben*) (HABERMAS, 1999, p. 300).

Em consequência disso, os que participam do mundo moral habermasiano têm de desenvolver uma perspectiva construtiva e inclusiva mediante adoção de perspectivas recíprocas, isto é, sob o ponto de vista da consideração simétrica das pretensões de validade de todas as pessoas envolvidas, sem exceção.

E neste ponto convém prestar atenção à ideia habermasiana de analogia, porquanto a perspectiva inclusiva de um universo de pessoas livres e iguais que criam normas supostamente corretas a fim de solucionar racionalmente conflitos na esfera da ação pode ser tida como análoga a um mundo objetivo que estabelece limites.

Neste contexto o *explicandum*, isto é, o que se tem de explicar agora não é mais o modo como a incondicionalidade de pretensões de validade é imanente ao próprio processo de justificação, e sim, por que o conceito de validade ou de correção moral tem de ser ligado a um “programa universalista” em termos de um mundo moral inclusivo (HABERMAS, 1999, P. 301).

3.2 A justiça como inclusão do outro

O projeto de um mundo moral inclusivo capaz de abranger simetricamente as pretensões justas e corretas de todas as pessoas está ancorado na possibilidade de uma convergência analógica entre mundo objetivo e mundo social moral. E tal convergência resulta de uma projeção dos pressupostos comunicacionais inevitáveis em processos de argumentação em geral.

Nesse contexto, o projeto de um mundo moral inclusivo é o único capaz de fazer jus às atuais sociedades complexas e multiculturais. Por essa razão, o principal argumento de Habermas apoia-se no fato de que atualmente a justiça, dado o aumento da complexificação social, passa a ser interpretada de modo abstrato, no contexto de um

procedimento discursivo onde é associada à ideia de imparcialidade. O que é justo não representa mais um determinado conteúdo, e sim, a condição para que se tenha uma formação imparcial do juízo que permita levar em conta “o que é igualmente bom para todos”.

Ora, as pretensões inerentes a esse conceito procedimental e dessublimado de justiça continuam sendo extremamente elevadas, uma vez que, agora, a expectativa de legitimidade, segundo a qual as normas têm de ser igualmente boas para todos os envolvidos, somente pode ser preenchida com o auxílio de um procedimento discursivo, o qual garante a imparcialidade das condições de inclusão de todos os possíveis envolvidos.

Isso significa que o conceito habermasiano de imparcialidade no sentido da ideia pós-tradicional de justiça é análogo à imparcialidade no sentido de um resgate discursivo de pretensões de validade criticáveis.

É importante sublinhar que nesta linha de argumentação a forma comunicativa de certos discursos racionais permite “transladar” criticamente ideias de justiça existentes num determinado contexto social concreto para o seio de um universalismo igualitário. Isso por que no momento em que nos certificamos acerca de normas que são igualmente boas para todos, isto é, justas, temos de levar na devida conta: a) A inclusão de pessoas que são estranhas entre si (e que talvez pretendam continuar sendo estranhas). b) A consideração simétrica de seus interesses justificáveis racionalmente.

A fim de garantir a solidez dessa concepção, Habermas se apoia na ideia de um “universalismo igualitário”, o qual permeia as pressuposições ineludíveis da argumentação. Esse universalismo constituiria uma “força não violenta” (*sanfte Gewalt*), a qual é, mesmo assim, assaz exigente, uma vez que é capaz de levar os participantes a assumir perspectivas e pontos de vista de todos os outros participantes, dos estranhos, inclusive dos estranhos que pretendem continuar sendo estranhos! (HABERMAS, 1996, p. 305-307).

Esse conjunto de ideias fica ainda mais claro quando se leva em conta dois princípios que estão na base da argumentação habermasiana em prol da fundamentação da moral. De um lado, o princípio do discurso (D), com o auxílio do qual é possível explicitar o sentido procedimental do imperativo da consideração simétrica de todos os envolvidos e cuja formulação sucinta é a seguinte: somente podem pretender validade normas morais capazes de contar com o assentimento de todos os possíveis envolvidos

– inclusive os estranhos – no papel de participantes de um processo discursivo argumentativo.

De outro lado, o princípio de universalização (U), o qual cristaliza a ideia de interesses racionais universalizáveis, tais como a justiça e a inclusão de todos os possíveis atingidos pelas normas justas.

Por conseguinte, a análise da relação complexa e inexplicável entre mundo objetivo e mundo da vida, entre mundo objetivo e cotidiano intramundano - a qual constitui, conforme foi indicado acima, o eixo em torno do qual gravitam as atuais elucidações e revisões filosóficas habermasianas – nos coloca diante do fato de que a própria forma prática dos discursos argumentativos é importante, uma vez que ela, dadas suas pressuposições típicas, especialmente a da inclusão completa de todos os atingidos por ela, é capaz de sensibilizar os participantes, não somente para uma melhor compreensão do mundo objetivo, mas também do mundo dos outros, de todos os outros.

A livre e radical aceitação de argumentos racionais coloca cada um na posição de todos os outros fazendo com que ele leve a sério não somente a sua própria autocompreensão, mas também a compreensão que os outros tecem acerca de si mesmos, acerca dos outros e acerca do mundo objetivo (HABERMAS, 1999, p. 307-310).

Por conseguinte, tendo em vista que a estrutura prática dos discursos racionais exige dos participantes da argumentação uma troca de perspectivas de interpretação, bem como um enfoque autocrítico e cooperativo, ela pode ser tida na conta de um “arranjo libertador” capaz de contribuir para uma percepção descentrada de nós mesmos e dos outros, a partir do momento em que nos deixamos afetar pela força racional dos motivos e bons argumentos apresentados pelos outros participantes da argumentação.

Contudo, Habermas nos adverte que a imparcialidade pressuposta na situação do discurso argumentativo apresenta, além da face cognitiva, um lado motivacional. Ela não gera apenas um espaço para a livre flutuação de informações e argumentos relevantes capazes de provocar novas ideias, mas também um espaço de liberdade no qual a vontade pode purificar-se de elementos heteronômicos.

4 Conclusão

As considerações acima esboçadas confluem na ideia de que a pragmática formal do agir comunicativo, habermasiana, permite pensar a justiça como inclusão do outro.

Convém notar, todavia, que a obrigatoriedade categórica ou validade incondicional da justiça e de outros mandamentos morais não implica necessariamente a ideia de um universo moral situado fora ou além do horizonte de nossas justificações racionais rotineiras. Porquanto o próprio “espaço sem mundo” – que é o discurso argumentativo – é capaz de antecipar as limitações que surgem quando esboçamos um universo moral ou uma ideia de justiça universal inclusiva. Situados nesse espaço podemos descobrir que nós, enquanto participantes oriundos do mundo da vida e que sempre retornam a ele, nos orientamos pela ideia de uma comunidade moral inclusiva, solidária, cada vez mais ampla e universal, a qual permite “sonhar” com relações interpessoais bem ordenadas, justas e inclusivas, igualmente boas para todos.

Tal universalismo permite, além disso, imaginar uma comunidade moral que se constitui mediante duas ideias: a ideia negativa da eliminação de todo e qualquer tipo de sofrimento e discriminação. E a ideia positiva da inclusão do outro, isto é, de todas as pessoas, inclusive as discriminadas.

Trata-se, pois, de um mundo ou comunidade, a qual não pode, todavia, ser tida na conta de uma coletividade que constrange seus membros a uma uniformização completa. Porquanto, aqui, “inclusão” não é sinônimo de uma inserção que, ao mesmo tempo, bloqueia o outro. Ela significa, ao invés disso, que a comunidade moral está aberta a todos, inclusive para aqueles que são estranhos entre si e que pretendem continuar sendo estranhos.

19

Referências

APEL, K. O. Fallibilismus, Konsenstheorie der Wahrheit und Letztbegründung. In: FORUM FÜR PHILOSOPHIE BAD HOMBURG (Ed.). **Philosophie und Begründung**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987.

BRANDOM, R. Objektivität und die normative Feinstruktur der Rationalität. In: WINGERT, L.; GÜNTHER, K. (Org.). **Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001.

FRANK, M. Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis oder über einige Schwierigkeiten bei der Reduktion von Subjektivität. In: WINGERT, L.; GÜNTHER, K. (Org.). **Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001.

HABERMAS, J. Wahrheitstheorien (1972). In: Id. **Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns**. Frankfurt am Main, 1984.

HABERMAS, J.. **Die Einbeziehung des Anderen**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.

HABERMAS, J.. **Wahrheit und Rechtfertigung.Philosophische Aufsätze**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999.

PUTNAM, H. **Realism and Reason**. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

PUTNAM, H. Werte und Normen. In: WINGERT, L.; GÜNTHER, K. (Org.). **Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001.