

ÉTICA DE MÍNIMOS E ÉTICA DE MÁXIMOS: A SUPERAÇÃO DO PROCEDIMENTALISMO HABERMASIANO

Jovino Pizzi*

SÍNTESE – Afirmar que a ética habermasiana se limita a um formalismo significa negar suas contribuições. Todavia, só é possível compreender a proposta de uma *ética de mínimos* e uma *ética de máximos* desde uma crítica aos possíveis limites do procedimentalismo de Habermas.
PALAVRAS-CHAVE – Formalismo. Procedimentalismo. Ética de mínimos e ética de máximos.

ABSTRACT – To state that Habermas's ethics is limited to its formalism would mean to deny its contributions. However, it is only possible to understand the proposal of an ethics of minimums and maximums based on a critique of the possible limits of Habermasian proceduralism.
KEY WORDS – Formalism, proceduralism, ethics of minimums and maximums.

1 Introdução

Não são poucas as críticas à Ética do Discurso. Alguns recusam suas premissas porque não admitem qualquer tipo de universalismo, e outros pelo simples fato de não partilhar determinados aspectos da proposta habermasiana.¹ Não poucas vezes ouvimos dizer que Habermas cai num excessivo formalismo;² há ainda os que entendem que o problema está no procedimentalismo. De qualquer forma, apesar das vantagens da proposta habermasiana, há uma tendência em dizer que o preço é relativamente alto, até o ponto de diluir a moral no direito.³ Na verdade, um estudo sobre a questão da eticidade e da moralidade deve discutir a questão do formalismo e do procedimentalismo, algo assim “tão rico em racionalidade formal como pobre na concretude situacional.”⁴

* Professor da UCPel (Universidade Católica de Pelotas).

¹ Cf. A. CORTINA, “Ética comunicativa”, en V. CAMPS, O. GUARIGLIA y F. SALMBRÓN, *Concepciones de la ética*, Madrid, Trotta, 1992, p. 188.

² Cf. J. L. COHEN y A. ARATO, *Sociedad civil y teoría política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 423.

³ Cf. A. CORTINA, “La ética discursiva”, en V. CAMPS (Ed.), *Historia de la ética*, III, Barcelona, Crítica, 2000, p. 534.

⁴ J. M. G. GÓMEZ-HERAS (Coord.), *Dignidad de la vida y manipulación genética*, Madrid, Biblioteca Nova, 2002, p. 16.

Nesta exposição, pretende-se defender a tese de que qualquer fundamentação filosófica deve ser capaz de orientar a ação tendo presente o horizonte dos fins particulares, sejam eles momentâneos e mutantes ou, como diz Husserl, como uma meta permanente que nos guia. Somente deste modo é viável defender a idéia de que qualquer proposta que defenda proposições universalistas se torna viva na pluralidade dos contextos do mundo da vida pois, tanto a fundamentação dos princípios como a multiplicidade de contextos não podem ser pensados enquanto aspectos contrapostos entre si, nem articulados separadamente um do outro.

O objetivo de nossa intervenção não se reduz a identificar as possíveis limitações ou debilidades da filosofia de Habermas, mas como é possível, desde suas contribuições – sem assumir uma atitude em contra de Habermas –, prosseguir o trabalho em torno de uma filosofia comprometida com o agir humano. Neste sentido, tomamos como referência a obra de Adela Cortina que pretende, de certo modo, corrigir alguns aspectos da filosofia de Habermas, sem adjudicar-se numa suspeitosa atitude de ser contra suas teses. O ponto de partida está nas críticas de Cortina a Habermas, identificando os limites – ou os “possíveis” limites – do procedimentalismo habermasiano (2). Esta proposta, além de pretender superar a controvérsia entre formalismo e procedimentalismo, menciona uma certa “doutrina da virtude” que toma em consideração elementos como valor, conteúdo moral da ação, *telos* e também um *ethos* individual. Esta idéia encontra sua fundamentação no preceito “ética de mínimos e ética de máximos”, formulação que mantém uma aproximação com os traços gerais da pragmática habermasiana, mas que supõe um passo mais no que se refere à filosofia prática (3).

2 Os “possíveis” limites do procedimentalismo habermasiano

Para Adela Cortina, os limites do procedimentalismo habermasiano se evidenciam especialmente no que toca à filosofia prática. Além de indicar a reestruturação crítica do imperativo categórico e das vantagens que esta mudança representa, deseja-se discutir tais limites – ou os “possíveis” limites – desta proposta “tão rica na racionalidade formal” e, de certo modo, um tanto descuidada com os problemas concretos da vida cotidiana. Dilucidar estes limites possibilita uma ampliação do conteúdo moral da ética discursiva e, deste modo, tornar possível “outras expressões” da moralidade de um sujeito que age num mundo e no qual desenvolve sua atividade.⁵ Esta conduta moral se orienta – como veremos – por valores, normas e atitudes, como a igualdade, a liberdade, a solidariedade, os direitos humanos, a tolerância, entre outras.

O primeiro aspecto sinalizado retoma as objeções a Kant, habituais desde Hegel. Neste caso, é imprescindível identificar os limites do procedimentalismo desde uma re-interpretação habermasiana do imperativo categórico. É evidente que existe uma “série de paralelismos entre ambos e que, num certo sentido, a ética comunicativa pode ser considerada como uma reconstrução da ética kantiana.”⁶

⁵ Cf. *Ibid.*, p. 16.

⁶ T. MCCARTHY, *La teoría crítica de Jürgen Averías*, Madrid, Tecnos, 1987, p. 376.

Todavia, na obra *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Habermas explicita as críticas de Hegel a Kant e identifica nisto um *formalismo* que, por um lado, separa o reino do *inteligível* do reino do *fenomênico* e, por outro, se entrega a uma definição puramente interna, monológica de um sujeito que procede ao exame das máximas de ação desde seu foro interno.⁷

Das objeções clássicas ao “formalismo” de Kant, Habermas procura reestruturar criticamente o imperativo categórico. Para Habermas, o formalismo kantiano limita o conjunto de “juízos normativos suscetíveis de fundamentação a um conceito demasiado estrito de moral.”⁸ A ética de Kant é reconhecida por sua contribuição a uma racionalidade moral universal, mas é também freqüentemente criticada por “seu caráter abstrato-formal e sua ineficácia e esterilidade prática.”⁹ Em Kant, a vontade autônoma “representa uma peculiar abstração respeito às relações éticas dos indivíduos que se comunicam entre si; o solipsismo moral de Kant só se reconcilia com a universalidade dos princípios éticos através de um tipo de sincronização preestabelecida da reflexão solitária de todos os seres racionais.”¹⁰ Na verdade, uma consciência solitária implica numa pré-disposição ao exame racional das manifestações que afetam os implicados. Já em suas primeiras obras, Habermas sustenta que Kant propõe na sua

filosofia prática a autonomia, ou seja, a propriedade da vontade de ser lei para si mesma, e na sua filosofia teórica pressupõe a identidade simples e inatacável da autoconsciência; precisamente por isso elimina o agir ético do âmbito da moralidade. Kant pressupõe o caso limite de uma sintonização preestabelecida de os sujeitos agentes.¹¹

De fato, Habermas se dá conta de que o “imperativo categórico adota o papel de um princípio de justificação que seleciona e distingue como válidas as normas de ação susceptíveis de universalização: o que no sentido moral está justificado tem que poder querê-lo todos os seres racionais.”¹² Por isso, reabilitar a ética supõe reconhecer o campo da eticidade presente na “situação existente.”¹³ A reinterpretação habermasiana do procedimento kantiano substitui o solipsismo moral pelo acordo consensual entre todos os implicados, independentemente dos interesses ou preferências particulares. Em outras palavras, a pragmática habermasiana representa a tradução procedimental do imperativo categórico de Kant: “mais que atribuir como válida as demais, qualquer máxima que eu possa querer que se converta numa lei universal, tenho que submeter esta minha máxima a todos os demais com a finalidade de examinar discursivamente sua pretensão de universalidade.”¹⁴

⁷ Cf. J. HABERMAS, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Barcelona, Paidós/IEC, 1991, p. 114.

⁸ *Ibid.*, p. 100.

⁹ J. M. G. GÓMEZ-HERAS (Coord.), *Dignidad de la vida y manipulación genética*, op. cit., p. 16.

¹⁰ T. MCCARTHY, *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, op. cit., p. 376.

¹¹ J. HABERMAS, *Ciencia y técnica como “ideología”*, 3. ed., Madrid, Tecnos, 1997, p. 23.

¹² J. HABERMAS, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, op. cit., p. 101.

¹³ Cf. A. WELLMER, “Derecho natural y razón práctica,” en K. O. APEL; A. CORTINA; J. DE ZAN y D. MICHELINI (Eds.), *Ética comunicativa y democracia*, Barcelona, Crítica, 1991, p. 19.

¹⁴ T. MCCARTHY, *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, op. cit., p. 377.

Com o objetivo de construir aquela consciência moral dialógica, a experiência comunicativa supõe uma interação mediada linguisticamente, cujo procedimento comunicativo permite chegar a princípios universais admitidos por todos como válidos. Habermas transforma o conteúdo proposicional das manifestações em intersubjetividade dialógica, onde o discurso garante um acordo sobre interesses gerais, sem excluir os desejos, as necessidades e os próprios interesses individuais. A fundamentação discursiva só tem sentido na medida em que pode gerar um tipo de *identidade* na qual os participantes se reconheçam e que lhes faça *sentir-se pertencentes* a elas.¹⁶ Habermas insiste reiteradamente que “só uma fundamentação do princípio moral que não se limite a recorrer ao *factum* da razão, pode desmentir a suspeita de não se tratar de outra coisa que uma falácia comunicarista.”¹⁷

O princípio da ética discursiva exige que a validade de toda norma seja pertinente a um consenso racional entre os afetados. Por isso, o aspecto ideal da comunicação possibilita identificar os interesses generalizáveis e, ainda, segue sendo a instância através da qual os implicados podem definir consensualmente normas universais.¹⁷ O consenso intersubjetivo só pode ser conseguido diante da possibilidade de um posicionamento racionalmente motivado. Esta idéia tem presente o fato de que a ação humana está imbricada a um conteúdo moral, a um *moral point of view* que renuncia a atitude puramente individual e monológica, bem como qualquer tentativa de fundamentar os princípios normativos de forma similar à justificação dos estados de coisas empíricas. Em Kant, o problema vem à tona, quando as estruturas normativas das máximas não representam apenas uma forma de universalidade, mas que todos os fins particulares devem ser sacrificados, dando ao imperativo categórico uma validade incontestável. Esta suposição torna inviável qualquer experiência comunicativa entre sujeitos que falam e agem.

Na verdade, Habermas abandona as tramas historiográficas da filosofia da consciência para constituir uma teoria da ação comunicativa.¹⁸ O giro linguístico possibilita a certificação de um mundo pré-constituído, de uma experiência comunicativa pré-científica e da prática da vida cotidiana inerentes a *Lebenswelt*.¹⁹ O fato de demonstrar uma experiência comunicativa num mundo da vida, indica que os sujeitos-agentes dispõem de uma competência comunicativa que lhes permite chegar a um consenso intersubjetivo sobre “que decisões e ações do sujeito moral são racionais e corretas naquele espaço concreto em que desenvolve sua atividade prática.”²⁰ Por isso, e a causa das referências intersubjetivas do processo argumen-

¹⁶ Cf. A. CORTINA, *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, Madrid, Alianza Editorial, 1997, p. 22.

¹⁶ J. HABERMAS, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, op. cit., p. 102.

¹⁷ Cf. J. HABERMAS, *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid, Trotta, 2000, p. 163.

¹⁸ Nesse sentido, Cf. Jovino Pizzi, em “Las críticas de Habermas a la filosofía de la conciencia”, XIV Congreso de Filosofía da Comunidade Valenciana, Peñíscola (Valencia), abril de 2002.

¹⁹ Cf. J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, 1989, p. 36.

²⁰ J. M. G. GÓMEZ-HERAS (Coord.), *Dignidad de la vida y manipulación genética*, op. cit., p. 16.

tativo, nenhuma norma de ação “pode fundamentar-se e ser aplicada *privatum*, num monólogo solitário da alma consigo mesma”, pois, se são universalizáveis também “deveriam ser reconhecidas” como válidas por todos os demais.²¹ A ética discursiva transfere, portanto, o “exame moral a um ato comunicativo, que não supõe representar simplesmente um simples contrato no sentido das teorias contratuais, mas que exige uma discussão que deve efetuar-se realmente.”²²

Neste sentido, a proposta habermasiana procura mostrar como é possível superar este solipsismo desde um procedimento discursivo. Habermas utiliza o método kantiano “sem nenhum apoio em dualismos do tipo fenômeno *versus* noumeno, sujeito transcendental *versus* sujeito empírico, etc.”²³ O problema todavia se encontra na duplicidade da configuração kantiana – do noumênico incondicionado e do fenomênico necessariamente condicionado. Sem afastar-se demasiadamente de Kant, Habermas pretende superar essa dupla perspectiva a partir dos traços de uma “razão comunicativa, ao mesmo tempo imanente e transcendente, e se conserva, ainda que pragmaticamente transformada, numa fundamentação da moral e do direito capaz de assegurar a força crítico-normativa no momento do incondicional.”²⁴ De fato, o processo argumentativo depende, além da participação de todos os afetados, de princípios e normas conscientemente respeitados por cada sujeito.²⁵

Tomando em conta o nível pós-convencional do desenvolvimento da consciência moral, a ética discursiva “sabe que não é da sua conta prescrever formas concretas de vida, ideais de felicidade, modelos comunitários – inclusive nacionais – de virtude, mas garantir aqueles procedimentos que nos permitem legitimar normas e, portanto, prescrevê-las com uma validade universal.”²⁶ Em outras palavras, trata-se de uma alternativa que transforma dialogicamente o princípio formal kantiano de autonomia da vontade, no princípio procedimental da ética discursiva.²⁷ Essa nova perspectiva indica para o fato de que o princípio de universalização não é nenhum critério introduzido *ad hoc* para a discussão de normas, mas *conditio sine qua non* para lograr o acordo consensual.²⁸ Para Habermas, a demonstração da aceitabilidade das ações ou das normas de ação “no âmbito prático-moral” obedece a uma vontade comum que tem por finalidade garantir, graças a pressupostos universais, a retitude de cada um dos acordos normativos que possam ser tomados nessas condições.²⁹

²¹ Cf. J. HABERMAS, *Aclaraciones a la ética del discurso*, p. 177.

²² A. HONNETH, “La ética discursiva y su concepto de justicia”, en K. O. APEL; A. CORTINA; J. DE ZAN y D. MICHELINI (Eds.), *Ética comunicativa y democracia*, pp. 160 ss.

²³ Cf. D. GARCÍA-MARZÁ, *Ética de la justicia. J. Habermas y la ética discursiva*, Madrid, Tecnos, 1992, p. 79.

²⁴ A. CORTINA, *Ética sin moral*, 2. ed., Madrid, Tecnos, 1992, p. 166.

²⁵ Cf. B. FRAITAG, *Itinerários de Antígona. A questão da moralidade*, São Paulo, Papirus, 1992, p. 58.

²⁶ A. CORTINA, *Ética sin moral*, op. cit., p. 164.

²⁷ Cf. A. CORTINA y E. MARTÍNEZ, *Ética*, 2. ed., Madrid, Akal, 1998, p. 156.

²⁸ Cf. D. GARCÍA-MARZÁ, *Ética de la justicia. J. Habermas y la ética discursiva*, op. cit., p. 65.

²⁹ Cf. J. HABERMAS, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, op. cit., p. 103.

De tais considerações, podemos, então, comprovar que Habermas pretende “reconstruir a ética kantiana por meio da teoria da comunicação.”³⁰ Sua proposta consiste em viabilizar uma “reconstrução discursiva da noção kantiana da personalidade moral, com todas suas implicações universalistas e, ao mesmo tempo, destacar a dimensão pública da autonomia.”³¹ A estratégia básica trata de mostrar que, quem participa na comunidade comunicativa, deve admitir e utilizar necessariamente princípios universais, pressuposto que não pode ser negado sem cair numa contradição performativa (se contradiz com aquilo que diz) ou, então, acaba se excluindo da comunidade de falantes.³² A fundamentação argumentativa parte do princípio de que uma norma se qualifica como universal sempre e quando seja aceitável por todos por igual.³³ Esta exigência está imbricada com o fato de que todas as pessoas se apresentam agora como interlocutores válidos que, como tal, devem ser reconhecidas como pertencentes à comunidade de falantes.³⁴

Dessa forma, é possível evitar cair nas armadilhas de uma racionalidade *monológica* e equivocada, que renuncia por isso à idéia do sujeito autônomo, já que a pragmática da linguagem exige que o agir tenha presente a possibilidade de um entendimento intersubjetivo.³⁵ Daí a permanente insistência de Habermas na função mediadora do uso comunicativo da linguagem, como “procedimento, que permita erradicar os possíveis desvios das filosofias da consciência.”³⁶ Trata-se pois de determinar os pressupostos de uma “ciência reconstrutiva” na qual os sujeitos não só possam aclarar o significado das expressões, mas que possam principalmente garantir a coordenação de seus planos de ação com os demais atores, um processo capaz de tornar explícitos os “padrões de comportamento” que orientem a ação voltada para a interação social.³⁷

Em resumo, a reformulação habermasiana do imperativo categórico parte da dupla estrutura dos atos de fala – proposicional/performativa – e introduz os interlocutores no nível da intersubjetividade, para que deste modo possam entender-se entre si a respeito de algo. O entendimento produz-se na vida cotidiana entre falante e ouvinte, porque nos jogos lingüísticos funciona um consenso de fundo, dado que o ouvinte parte do suposto ideal de que o falante poderia justificar sua ação.³⁸ Dentro da tradição kantiana, a moral vem relacionada com o ponto de vista que permite garantir a todos os participantes o mesmo respeito, ou seja,

³⁰ J. HABERMAS, *Ensayos políticos*, 3. ed., Barcelona, Península, 1997, p. 192.

³¹ F. VALLESPÍN, “Introducción”, en J. HABERMAS, y J. RAWLS, *Debate sobre el liberalismo político*, Barcelona/Buenos Aires/México, Paidós, 1998, p. 28.

³² Cf. J. M. MARDONES, *El discurso religioso de la modernidad. Habermas y la religión*, Barcelona, Anthropos; México, Universidad Iberoamericana, 1998, p. 98.

³³ Cf. J. HABERMAS, *Aclaraciones a la ética del discurso*, op. cit., p. 177.

³⁴ Cf. A. CORTINA y E. MARTÍNEZ, *Ética*, op. cit., p. 156.

³⁵ Cf. R. J. BERNSTEIN, “Introducción”, en A. GUIDDENS y Otros, *Habermas y la modernidad*, Madrid, Cátedra, 1994, p. 38.

³⁶ Cf. J. M. G. GÓMEZ-HERFAS, *Ética y hermenéutica. Ensayo sobre la construcción moral del “mundo de la vida” cotidiana*, Madrid, Biblioteca Nova, 2000, p. 436.

³⁷ Cf. J. HABERMAS, *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, 1998, p. 79.

³⁸ A. CORTINA, “La ética discursiva”, en V. CAMPS (Ed.), *Historia de la ética*, III, op. cit., p. 542.

levam em consideração seus interesses ocasionais de uma maneira idêntica e leal.³⁹ A ética discursiva incorpora, portanto, "o ponto de vista moral no procedimento de uma argumentação verificada intersubjetivamente e que conduz aos participantes a uma *ampliação* idealizável de suas perspectivas interpretativas."⁴⁰

Essa ampliação indica necessariamente para além do formalismo procedimental. Ainda que o pressuposto moral seja assegurado através das regras do discurso, o ponto de vista moral não pode permanecer neutro diante das concepções de justiça, pois supõe "sujeitos morais" que se reconhecem socialmente e participam criticamente na construção de uma sociedade material, simbólica e moralmente bem constituída, isto é, livre das injustiças que impedem que todos os sujeitos possuam a liberdade para a tomada de posição moral.⁴¹ Deste modo, podemos demonstrar que a reabilitação do mundo da vida (*Lebenswelt*) não implica o desaparecimento de princípios universais, mas se transforma em elemento potencializador da integração do sujeito que vive e age no "mundo historicamente configurado e lingüisticamente interpretado."⁴²

De todos modos, apesar das vantagens que o procedimento discursivo apresenta, é possível identificar, segundo Adela Cortina, algumas limitações ou inconvenientes neste processo. Este é o segundo aspecto que pretendemos aclarar. De fato, por mais acertadas que sejam as críticas hegelianas à divisão kantiana dos dois mundos, parece que nem a eticidade hegeliana conseguiu construir uma proposta moral mais convincente na sua globalidade.⁴³ Por isso, a questão reaparece hoje em dia, e as tentativas que se apresentam reclamam normas morais que tenham em conta os interesses de todos os afetados em pé de igualdade. Na verdade, se a racionalidade procedimental é a mais

adequável a um mundo plural, a um mundo no qual o politeísmo axiológico é uma realidade, não é menos certo que limitar a tarefa da razão prática na produção de premissas geradoras de consensos tem sérias repercussões nos campos em que se expressa, especialmente no da filosofia moral. Reduzir o âmbito da ética ao dos procedimentos legitimadores de normas supõe renunciar a elementos que vieram constituindo parte imprescindível do saber ético, *reduzindo o aspecto moral a uma forma deficiente de direito.*⁴⁴

Em primeiro lugar, a definição de normas válidas demanda uma disposição básica da ação no sentido de comprometer a fundamentação dentro do espectro de modos de identidade de uma sociedade plural. Neste caso, o reconhecimento recíproco e a simetria entre todos são dois aspectos imprescindíveis para que se admita os participantes como *interlocutores válidos*. O que defendemos é a tese de

³⁹ Cf. A. HONNETH, *La lucha por el reconocimiento*, Barcelona, Crítica, 1997, p. 207.

⁴⁰ J. HABERMAS y J. RAWLS, *Debate sobre el liberalismo político*, op. cit., p. 52.

⁴¹ Cf. A. HONNETH, "La ética discursiva y su concepto de justicia", en K. O. APPEL; A. CORTINA; J. DE ZAN y D. MICHELINI (Eds.), *Ética comunicativa y democracia*, p. 174.

⁴² J. M. G. GÓMEZ-HERAS (Coord.), *Dignidad de la vida y manipulación genética*, op. cit., p. 16.

⁴³ Cf. A. CORTINA, *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*, 5. ed., Madrid, Tecnos, 1996, p. 279.

⁴⁴ A. CORTINA, *Ética sin moral*, 2. ed., Madrid, Tecnos, 1992, p. 182.

que estes aspectos formam parte “desde sempre” do mundo da vida, ou seja, como indivíduos socializados “nos encontramos desde sempre no horizonte lingüísticamente aberto de nosso mundo da vida.”⁴⁶ Deste modo, o ponto de chegada não é “o de uma vontade individual que pretende o universal, mas indivíduos que, por sua competência comunicativa, têm racionalmente direito a participar em pé de igualdade na deliberação e de decisão sobre quais normas devem submeter-se.”⁴⁶ Em segundo lugar, esta tese supõe que a “*moral pós-convencional, o direito positivo e o Estado democrático* são certamente três âmbitos diferentes no espectro prático, mas que a sua vez resultam *inseparáveis*, não só por *complementários*, como também por encontrarem-se inevitavelmente *imbricados*.”⁴⁷

Para Adela Cortina, o problema aqui se torna bem visível, pois “o formalismo ético limita sua tarefa a proporcionar um *test* para comprovar a validade das normas morais, deixando à margem as preferências axiológicas, aconselháveis num *ethos* concreto.”⁴⁸ De fato, uma moral pós-convencional da responsabilidade – onde se coaduna moral, direito e política (ou democracia) – necessita do respaldo do direito, porque o cumprimento de normas reclama uma garantia jurídica. No fundo, é o direito que, “como procedimento que revela na sua pretensão de legitimidade a estrutura da razão prática – a noção de imparcialidade –, complementa a moral.”⁴⁹ Entretanto, devido ao aspecto deficitário da sua fundamentação, o direito positivo “necessita do recurso de uma racionalidade moral, que expressa, no seu interior, a idéia de imparcialidade procedimental.”⁵⁰

Por isso, se a conexão da moral com o direito acaba absorvendo a moral no direito positivo, no que diz respeito à política, a autora deduz que “será possível delinear as características de um estado democrático de direito desde a razão prática descoberta pela ética discursiva, mas uma tal ética, referida à formação dialógica da vontade, pode então reduzir sua tarefa à organização política.”⁵¹ Do mesmo modo que o direito, a legitimidade política – ainda quando se refira ao âmbito próprio dos pactos e negociações – encontra raízes, por um lado, “numa legalidade que reflete a estrutura da razão prática” e, por outro, num “procedimento democrático legislador.”⁵² Para Habermas, o “impulso da juridicidade, próprio do Estado social, leva-nos a concluir que ele está ligado a uma moralização do direito e que o processo é irreversível.”⁵³ A partir destas considerações, Cortina entende que a hipótese de Habermas poderia ser a seguinte:

⁴⁶ J. HABERMAS, *Verdad y justificación. Ensayos políticos*, Madrid, Trotta, 2002, p. 239.

⁴⁶ A. CORTINA, “Ética comunicativa”, en V. CAMPS, O. GUARIGLIA y F. SALMERÓN, *Concepciones de la ética*, op. cit., p. 183.

⁴⁷ A. CORTINA, *Ética sin moral*, op. cit., p. 170.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 173.

⁴⁸ A. CORTINA, “La ética discursiva”, en V. CAMPS (Ed.), *Historia de la ética*, III, op. cit., p. 534.

⁵⁰ A. CORTINA, *Ética sin moral*, op. cit., p. 170.

⁵¹ A. CORTINA, “La ética discursiva”, en V. CAMPS (Ed.), *Historia de la ética*, III, op. cit., p. 534.

⁵² A. CORTINA, *Ética sin moral*, op. cit., p. 171.

⁵³ *Ibid.*, p. 174.

se as qualidades formais do direito não de encontrar-se aos procedimentos jurídicos institucionalizados, e se os discursos jurídicos que se detêm a este procedimento são permeáveis a argumentações morais, a legitimidade do direito será possível através da legalidade desde que os procedimentos para elaborar normas também se detenham a uma racionalidade procedimental prático-moral. O direito necessitará, pois, de uma moral procedimental, que expressa através dos procedimentos a estrutura da razão prática.⁵⁴

Como vemos, esta hipótese limita a tarefa da razão prática à legitimação de normas morais e jurídicas, reduzindo sua função à produção de “premissas geradoras de consensos.”⁵⁵ Tal configuração acaba por limitar a ética a princípios, passando a eximir-se das considerações sobre atitudes, hábitos e virtudes. Na opinião da professora, reduzir o âmbito da ética ao dos procedimentos legisladores de normas, institucionalizadas juridicamente, supõe – como vimos – a renúncia de elementos que vieram constituindo parte imprescindível do saber ético e *acabar reduzindo o moral a uma forma deficiente de direito*. Neste sentido, o direito “parece superior à moral”, enquanto que a moral “carece de critérios externos”, configuração que obriga conseqüentemente a “regulamentar juridicamente determinadas matérias e não deixá-las nas mãos da argumentação moral, que é extremamente imperfeita e difusa. Encontramos aqui, na minha opinião, um dos temas mais debatidos atualmente, que a ética discursiva dará também sua resposta: o tema da obediência ao direito.”⁵⁶

A constituição de normas jurídicas dentro de uma legalidade jurídica “não se identifica com a realização de uma genuína comunidade moral (ainda quando seja uma condição necessária para tanto)”, pois a moralidade exige que as normas gerais encarnem interesses generalizáveis, fruto de um consenso racional; isso é tarefa da liberdade, e não algo que possa ser conseguido mediante uma legislação jurídica.⁵⁷ Entretanto, *Facticidad y Validez* revela uma mudança na intuição inicial – introduzindo uma distinção entre “princípio do discurso”, “princípio moral” e “princípio da democracia.”⁵⁸ Mesmo assim, Habermas corre o perigo de, por um lado, “chegar a um empobrecimento externo da filosofia moral”, dissolvendo-a noutras disciplinas e, por outro, pode “eliminar o fenômeno moral,” reduzindo-o a direito e política.⁵⁹ Em outras palavras, o que “todos podem querer” vem em nossa ajuda através do procedimento legislativo, atitude que prescinde, nos diz a autora, dos “motivos individuais, da boa vontade, da percepção dos valores e desse diálogo intra-subjetivo, fazendo da exterioridade o âmbito da ética, aspecto que não pode conduzir senão à dissolução da moral.”⁶⁰

⁵⁴ A. CORTINA, “La ética discursiva”, en V. CAMPS (Ed.), *Historia de la ética*, III, op. cit., p. 565.

⁵⁵ Cf. A. CORTINA, *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*, op. cit., p. 161; Cf. también *Ética sin moral*, op. cit., p. 182.

⁵⁶ A. CORTINA, “La ética discursiva”, en V. CAMPS (Ed.), *Historia de la ética*, III, op. cit., p. 567.

⁵⁷ Cf. T. MCCARTHY, *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, op. cit., p. 383.

⁵⁸ A. CORTINA, “La filosofía del diálogo en los umbrales del tercer milenio”, en J. MUGUERZA y P. CERESO (Eds.), *La filosofía hoy*, Barcelona, Crítica, 2000, p. 186.

⁵⁹ A. CORTINA, *Ética sin moral*, op. cit., p. 183; Cf. también “Ética comunicativa”, en V. CAMPS, O. GUARIGLIA y F. SALMERÓN, *Concepciones de la ética*, op. cit., p. 189.

⁶⁰ A. CORTINA, “La ética discursiva”, en V. CAMPS (Ed.), *Historia de la ética*, III, op. cit., p. 56.

Desde meu ponto de vista, há outro aspecto a ser levado em conta, pois além da questão da dependência externa do moral, a regulamentação da ação mediante uma ordem jurídica corre o risco de depreciar a dinâmica entre as normas inerentes à práxis comunicativa cotidiana com as normas consensuadas discursivamente. A coordenação da ação se veria, portanto, afetada por determinadas condições fáticas de uma legislação e de um poder político estranho ao sujeito, até o ponto de delimitar a interação desde uma legalidade jurídica e, por consequência, condicionar o consenso em torno a normas gerais reconhecidas e assumidas por todos. Deste modo, anularia a autonomia e a própria liberdade do sujeito. Direito e moral se reduzem assim a um “mecanismo de resolução de conflitos” ou a meios para metas políticas, e não propriamente numa discussão entre o fático (o que é) e o desejável (o que deveria ser).

As consequências da dissolução da moral aparecem nos diversos aspectos da filosofia prática. Uma delas se relaciona a uma moral sem valores. Evidentemente, os interesses dos afetados compõem o conteúdo do moral.⁶¹ Porém, se levamos em conta unicamente o aspecto estritamente racional – sem reconhecer, portanto, o outro lado deste conteúdo moral – excluem-se, desta maneira, “os motivos dos sujeitos, o valor que lhes conduz a optar por uma racionalidade comunicativa nas situações concretas, o tipo de virtudes que predispõe a atuar de acordo com a mesma.”⁶² Teríamos assim uma ética não valorativa, livre de qualquer valor, tal como os cientificistas radicais reclamam para qualquer ciência. Segundo Adela Cortina, ao considerar-se como válido o princípio racional da ética discursiva, e nele identificar-se determinados conteúdos valorativos, cabe, então, incorporá-los “em *actitudes*, cujo cultivo pode gerar o que tradicionalmente entendeu-se como *virtudes*, e que compõem uma parte substancial da dimensão moral.”⁶³

Assim sendo, uma doutrina da moral necessita ampliar seu campo de ação para além das normas e poder, deste modo, incorporar aspectos como o bem moral, os motivos das ações, os fins, o valor e as próprias virtudes.⁶⁴ A possibilidade que permite superar esta materialização da moral – ou a sua dissolução – pode ser encontrada naquelas “teorias da moral e da justiça, que contam, em última instância, com as noções de *formalismo ético* e de *vontade racional*.”⁶⁵ Neste sentido, um dos aspectos essenciais, segundo Adela Cortina, trata de esclarecer o papel do sujeito, um sujeito autônomo que é capaz de inspirar um novo humanismo, cujo “*humus gentílico*, vital e lógico-transcendental é a intersubjetividade.”⁶⁶

De fato, o “cultivo de determinadas virtudes” requer uma “abertura à alteridade”, ao sujeito comunicativo, interlocutor válido. Esta abertura de cada um (de um *alter ego* frente a outro *alter ego*) expressa pragmaticamente uma estrutura do sujei-

⁶¹ Cf. A. CORTINA, *Ética sin moral*, op. cit., p. 207.

⁶² *Ibid.*, p. 208.

⁶³ *Ibid.*, p. 208.

⁶⁴ Cf. *Ibid.*, p. 184.

⁶⁵ A. CORTINA, “La ética discursiva”, en V. CAMPS (Ed.), *Historia de la ética*, III, op. cit., p. 565.

⁶⁶ Cf. J. CONILL, *El enigma del animal fantástico*, 2. ed., Madrid, Tecnos, 1992, pp. 23 ss; Cf. también A. CORTINA, “Ética comunicativa”, en V. CAMPS, O. GUARIGLIA y F. SALMERÓN, *Concepciones de la ética*, op. cit., p. 190.

to que pode fazer uso da expressão “eu” não só através da observação contextualizada espaço-temporalmente, mas dentro do horizonte de um mundo objetivo, subjetivo e social, a que todos pertencem. E mais ainda: permite reconhecer a todos como interlocutores válidos, com autonomia pessoal, abertos à *auto-realização individual*.

Uma segunda consequência da dissolução da moral se relaciona à confusão entre saber e virtude. Neste sentido, Cortina não se cansa de repetir que a ética não tem porque se identificar com uma ética de caráter etnocentrista, pois “o cultivo de determinadas virtudes pode ser proposta universalmente como necessária para incorporar um princípio ético, sem necessitar do conjunto de virtudes e costumes que – ainda que seja discutível – configuram o espírito de uma comunidade concreta.”⁶⁷ Essas virtudes e atitudes podem ser propostas desde premissas de um mundo da vida universalmente reconhecido.

A racionalidade comunicativa supõe o caráter dialógico do *logos* humano. Por isso, falar de autonomia do sujeito supõe, por um lado, a possibilidade de um juízo crítico sobre o facticamente válido e, por outro, competências comunicativas que permitem fundamentar racionalmente normas de ação. Neste caso, as condições ideais de fala representam um “pressuposto contrafático pragmático da fala, que tem a força normativa suficiente como para nos exigir celebrar diálogos na *comunidade real de comunicação* e permitir aflorar o verdadeiro e o correto.”⁶⁸ Ainda que a situação ideal seja considerada como uma “forma improvável de comunicação”, os supostos do conteúdo moral não estão isentos de mínimos exigíveis e de máximos desejáveis.

Apesar de suas limitações – como salientamos anteriormente –, a aproximação do direito à moral tem a vantagem não só de poder superar o solipsismo subjetivista e o próprio etnocentrismo, mas de exigir também um suporte aos direitos fundamentais dos seres humanos e, ainda, ao sentido de pertença a uma comunidade, de respeito à liberdade, tolerância, etc. Neste caso, o procedimentalismo moral de uma ética cívica poderia garantir esses mínimos universais exigíveis, assim como máximos decentes desejáveis a todos os cidadãos. Em outras palavras, ainda que Habermas admite que as regras do discurso podem tornar explícito um conteúdo normativo inerente à ação comunicativa, é possível, todavia, ampliar ainda mais esse horizonte de vínculos humanos relevantes. Uma “doutrina da virtude” conta, portanto, com elementos como valor, conteúdo moral, *telos* e, inclusive, com um *ethos* individual. Estes elementos constituem a chave não só no momento de construir um marco de aplicação da ética, pois permitem também distinguir entre as exigências de uma *ética de mínimos* e os valores de uma *ética de máximos*.⁶⁹ É a tentativa de ir mais além de Habermas, uma proposta que Adela Cortina defende, como veremos a continuação.

⁶⁷ A. CORTINA, *Ética sin moral*, op. cit., p. 212.

⁶⁸ A. CORTINA, “La filosofía del diálogo en los umbrales del tercer milenio”, en J. MUGUERZA y P. CERREZO (Eds.), *La filosofía hoy*, op. cit., p. 184.

⁶⁹ Cf. A. CORTINA, “Ética comunicativa”, en V. CAMPS, O. GUARIGLIA y F. SALMERÓN, *Conceptiones de la ética*, op. cit., p. 191.

3 A prescrição “ética de mínimos e ética de máximos”

Enquanto Habermas limita o procedimentalismo aos temas da justiça e, ao máximo – como vimos – é capaz de chegar até a solidariedade, podemos encontrar, na proposta de uma ética de mínimos e de máximos, uma nova planificação na descrição e justificação daquilo que podemos denominar como a dimensão moral da ação comunicativa. Esta “doutrina moral da virtude” não se limita a questões de justiça e solidariedade, pois é possível ampliar este conteúdo normativo e encontrar outras expressões, como a igualdade, a liberdade, a tolerância e até mesmo uma fundamentação racional dos direitos humanos.

Como salientamos, Habermas aponta para a solidariedade como sendo o outro lado da justiça. Sem abandonar as linhas gerais da ética discursiva, uma “ética de mínimos e ética de máximos” procura avançar e poder, deste modo, diferenciar entre determinados mínimos universalmente exigíveis e alguns máximos desejáveis. O que segue, pretende pormenorizar esta temática. Além de sua caracterização, pretende-se mostrar como a proposta de uma ética cívica – ética de mínimos e ética de máximos – articula seus conteúdos normativos dentro de uma sociedade pluralista.

A formulação ética de mínimos e ética de máximos representa uma tentativa de fundamentar normas morais dentro de uma perspectiva discursiva. Trata-se, pois, de uma prescrição que se “encarrega de fazer justiça ao ser *autônomo* e *dialógico* do sujeito e exige, por isso, sem hesitação, um *mínimo moral*: só se considerem normas justas as que foram realmente desejadas por todos os afetados, através de um diálogo celebrado em condições de simetria.”⁷⁰ Esta doutrina moral da virtude supõe pois um sujeito comprometido com sua “comunidade, onde os indivíduos cobram sua identidade e aprendem a desempenhar o papel que dá sentido a suas vidas e direção a suas virtudes”, em outras palavras, que não se abandone nas mãos de um mecanismo alheio ou reduzido da moral.⁷¹

Sem dúvidas, a representação do fenômeno moral desde duas facetas – ética de mínimos e ética de máximos – pode ser considerada uma jogada original que “se ocupa em fundamentar a forma e o procedimento pelos quais uma norma pode ser considerada moral.”⁷² Entretanto, é importante deixar claro que tais mínimos não surgem de uma “tradição política determinada, como a liberal, mas de uma racionalidade impura, metida no mundo da vida das distintas culturas.” Tal possibilidade, continua a professora, exige “diálogos reais entre as distintas culturas, e não impor desde uma cultura política determinada.”⁷³ Desde o meu ponto de vista, esta idéia rompe com o intelectualismo de uma racionalidade ilustrada, tão ovacionada pela Ilustração e inclusive louvada por alguns até os dias de hoje. Na minha opinião, parece muito arriscado seguir a discussão entre razão pura ou razão impura, pois se poderia definir uma delas como sendo a confiável e seguro e, conseqüentemente, definir a outra como vulnerável. Todavia, a razão experiencial é, sem dúvidas,

⁷⁰ A. CORTINA, *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*, op. cit., pp. 17-18.

⁷¹ *Ibid.*, p. 18.

⁷² *Ibid.*, p. 161.

⁷³ A. CORTINA, “Ética intercultural. Una aproximación desde Europa”, en J. R. CALO (ed.), *Topografías del mundo contemporáneo*, Madrid, Fundación Argentaria y Ediciones Encuentro, 1998, p. 53.

"mais sensível às situações de pobreza, miséria e opressão, em virtude da experiência básica do reconhecimento recíproco, ou seja, de uma intersubjetividade vital (e não só reflexivo-formal), pela qual se reconhece aos afetados, aos sujeitos sofreadores desde eles mesmos e de suas situações, na sua dura realidade, em sua *Sitz im Leben*, em seu lugar hermenêutico-vital, onde se vive, se experimenta, se palpa e se sente o poder do real, à margem de qualquer interpretação manipuladora."⁷⁴

De fato, esta afirmação exige um conceito comunicativo (ou dialógico) de racionalidade. Uma racionalidade experiencial com uma dupla cara: o aspecto teórico e o aspecto prático, sem, porém, desvincular-se dessa "comunidade de vida", como defende Jesus Conill. O fundamental de seu conceito prático está na sua capacidade de assegurar tanto os mínimos imprescindíveis como os máximos desejáveis. Tal configuração não supõe jamais o abandono do "núcleo universalista", ou seja, "daquelas questões que podem ser respondidas significativamente desde o ponto de vista kantiano da universalização – isto é, o que *todos* poderiam querer."⁷⁵ Muito menos recrimina o possível e o idôneo que diz respeito à "vida feliz" (da "realização de si mesmo").⁷⁶

O perigo que Adela Cortina identifica na proposta de Habermas e, inclusive, na de Apel, é que as virtudes são sempre "próprias de lugares ou modos de vida particulares e constituem um elemento diferenciador entre esses modos de vida, que não são portadores de elementos universalizáveis. Por isso, não são temas da ética, entendida como filosofia moral, mas que pertencem ao âmbito da psicologia, da pedagogia, ou no máximo, a uma 'parte C' da ética, ainda por elaborar."⁷⁷ Por certo, Habermas tem claro que a construção do ponto de vista moral coincide com a universalidade dos interesses ou da *justiça*, enquanto que as questões da *vida feliz* (ou da realização da pessoa) se traduzem em *questões avaliativas* que "somente são racionalmente discutíveis dentro do horizonte sem problemas de uma forma vital historicamente concreta ou de um estilo de vida individual."⁷⁸

Na verdade, uma doutrina moral da virtude tem que dar conta não só da dimensão racional da pessoa humana, mas também de sua dimensão desejável.⁷⁹ De fato, se por um lado à linguagem lhe correspondem os valores do sujeito autônomo, capaz de tomar decisões a respeito do justo e do injusto desde condições de imparcialidade, por outro, à linguagem das *relações* vinculativas lhe corresponderia as relações humanas e os valores como o cuidado, a particularidade e a responsabilidade nos contextos concretos de ação.⁸⁰ Neste sentido, a proposta de uma *ética de mínimos e éticas de máximos* apresenta "afinidades muito profun-

⁷⁴ J. CONILL, "Tras la hermenéutica transcendental", en *Anthropos. Huellas del conocimiento*, N° 183, Barcelona, Proyecto A Ediciones, marzo-abril de 1999, p. 54.

⁷⁵ J. HABERMAS, *Ensayos políticos*, op. cit., p. 204.

⁷⁶ J. HABERMAS, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, op. cit., p. 73.

⁷⁷ A. CORTINA, *Ética sin moral*, op. cit., p. 210.

⁷⁸ J. HABERMAS, *Consciência moral y ação comunicativa*, 3. ed., Barcelona, Península, 1994, p. 134.

⁷⁹ Cf. A. CORTINA, *Ética sin moral*, op. cit., p. 207.

⁸⁰ Cf. M. P. ARROYO; A. CORTINA; M. J. TORRALBA; J. ZUGASTI, *Ética y legislación en enfermería*, Madrid, McGraw-Hill Interamericana, 1997, p. 29.

das” com o mundo da vida de cada pessoa, tendo presente as convicções, os valores e as decisões de cada sujeito participante.⁶¹

De fato, o nível pós-convencional da moral necessita dar razão não só à linguagem formal da justiça, pois requer também uma segunda dimensão da linguagem (*voz da compaixão*), encarnada numa realidade vivida, numa situação concreta, diante dos que são da nossa responsabilidade, a começar pelos mais próximos.⁶² Portanto, o aspecto normativo dos “mínimos morais” conta também com as “preferências, as tradições, os modelos que inspiram confiança ou as instituições fáticas que movimentam a atuação humana, e somente em determinadas ocasiões uma reflexão explicitamente argumentada que dirige a ação.”⁶³ Daí que, renunciar ao

“discurso da virtude pelo da norma, ao da atitude cotidiana pelo do princípio, ao discurso do *telos* pelo do *deon*, ao do valor pelo da exigência, é, sem dúvida, reduzir excessivamente a capacidade da filosofia na sua reflexão sobre o moral. Eu a vejo capaz de dar conta também da virtude e o valor, da atitude e o *telos*.”⁶⁴

Há dois aspectos que resultam importantes nesta afirmação: a) por um lado, os dois lados do fenômeno moral: o âmbito da justiça e o caso da felicidade; b) do outro, os indicativos de um procedimento que permite identificar quais são os mínimos decentes para configurar uma ética cívica de valores, normas e atitudes. Por isso, a ética deveria compaginar o *deon*, o dever⁶⁵ (a referência deontológica) com o *telos* (o aspecto teleológico). Como vimos, a proposta habermasiana – e incluso a de Apel – estabelece uma separação entre as normas próprias de uma comunidade concreta (e suas convenções) dos princípios universais (nível pós-convencional). Segundo Adela Cortina, tais exigências não podem omitir o perguntar-se sobre o bem viver (ou vida feliz), as virtudes e valores da vida cotidiana.

Resulta absurdo, portanto, “contrapor *princípios universalistas* e *tradições*, como se os primeiros não nascessem historicamente em tradições, como se procedessem de uma razão pura a-historicamente constituída.”⁶⁶ O *teleológico* e o *deontológico* de uma razão prática há de dar conta, portanto, de alguns mínimos morais compartilhados entre todos, pressupostos que permitem também a cada um defender e perseguir seus ideais de felicidade. Desde logo, a filosofia prática não pode passar por alto, questões sobre o correto e o justo, muito menos do bom e da virtude.⁶⁷ Para esclarecer essa afirmação, passamos agora a definir, por separado, cada uma das duas partes do fenômeno moral para, então, compreender como se articulam dentro da proposta de Adela Cortina.

⁶¹ Cf. J. M. G. GÓMEZ-HERAS (Coord.), *Dignidad de la vida y manipulación genética*, p. 38.

⁶² Cf. M. P. ARROYO; A. CORTINA; M. J. TORRALBA; J. ZUGASTI, *Ética y legislación en enfermería*, op. cit., p. 30.

⁶³ A. CORTINA, *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*, op. cit., p. 31.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 19.

⁶⁵ Cf. A. CORTINA, *La ética en la sociedad civil*, Madrid, Anaya, 1994, p. 72.

⁶⁶ A. CORTINA, *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid, Tecnos, 1993, p. 194.

⁶⁷ Cf. A. CORTINA, *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*, op. cit., p. 22.

Em primeiro lugar, a ética de mínimos (ou da justiça) se ocupa primordialmente da "dimensão universalizante do fenômeno moral, ou seja, com aqueles deveres de justiça que são exigíveis a qualquer ser racional e que, sem nenhuma dúvida, compõem algumas exigências mínimas."⁸⁸ Por isso, é imprescindível reconhecer e distinguir, no seu programa, determinadas estruturas pragmáticas da linguagem que, desde um mínimo de

"incondicionalidade, nos provê do *canon* indispensável para construir uma ética da autonomia, uma teoria da sociedade, um direito positivo legítimo e, inclusive, para esboçar a noção de um Estado de direito. Sem tal mínimo de racionalidade, universalidade e incondicional é impossível a autonomia humana e não sobra nada senão o império obscurantista e dogmático do empírico."⁸⁹

Como podemos perceber, a ética de mínimos se vincula a "uns mínimos morais, ainda que na vida prática os participantes não compartilham a mesma concepção de vida boa."⁹⁰ Trata-se, pois, de umas exigências mínimas inegociáveis, das quais "temos que ir respondendo conjuntamente a desafios comuns" e que toda sociedade deve transmitir e que todos os sujeitos, indistintamente de nação, cultura, o modo de vida particular, devem assumir.⁹¹ Porque o decorrer da história nos ensinou que "são princípios, valores, atitudes e hábitos aos que não podemos renunciar sem renunciar ao mesmo tempo à própria humanidade."⁹² Na verdade, o procedimentalismo tende a limitar a ética à "justificação de normas", renunciando, portanto, qualquer referência à felicidade.⁹³ Para fazer frente a este "excesso" do procedimentalismo, a configuração do fenômeno moral se desdobra, e passa a guiar-se, desde "uns mínimos morais de justiça, ainda que discordemos dos máximos de felicidade."⁹⁴ Nesta operação, resulta impossível "configurar um modelo e umas normas de justiça sem ter como base a idéia daquilo que todas as pessoas entendem por bom, daquilo que pode consistir a felicidade."⁹⁵

Dentro do conteúdo desta ética mínima, se destacam valores, direitos e atitudes. Os valores reconhecidos e assumidos dependem de uma atitude dialógica, como é o caso da liberdade, a igualdade, a solidariedade e o respeito (ou tolerância), sem os quais resultaria inconcebível a convivência. São "valores-guia" para uma sociedade democrática e que vão conformando uma tradição da qual é possível tolerar as discrepâncias.⁹⁶ Repassemos brevemente cada um deles, recordando também sua relação com os direitos humanos.

⁸⁸ A. CORTINA, *Ética civil y religión*, Madrid, PPC, 1995, p. 65.

⁸⁹ A. CORTINA, *Ética sin moral*, op. cit., pp. 166-167.

⁹⁰ Cf. A. CORTINA, *La ética en la sociedad civil*, op. cit., p. 50.

⁹¹ A. CORTINA, *Hasta un pueblo de demonios. Ética pública y sociedad*, Madrid, Taurus, 1998, p. 113.

⁹² A. CORTINA, *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*, op. cit., p. 28.

⁹³ Cf. *Ibid.*, p. 285.

⁹⁴ A. CORTINA, *La ética en la sociedad civil*, op. cit., p. 52.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 53.

⁹⁶ Cf. A. CORTINA, *Hasta un pueblo de demonios. Ética pública y sociedad*, op. cit., p. 115.

a) A liberdade, entendida como a) “independência de um indivíduo em relação ao poder do estado e a intromissão dos demais cidadãos”; e b) como possibilidade de “participar nas decisões com relação às leis vigentes na sua comunidade política.”⁹⁷ Neste sentido, a liberdade assume três características básicas: 1) como participação (em assuntos públicos e a tomar parte das decisões comuns); 2) como independência (para poder realizar determinadas ações ou tomar determinadas decisões livre de coações); 3) como autonomia (no sentido de saber detectar que humaniza e que não, como também aprender a se incorporar na vida cotidiana, criando uma autêntica personalidade).⁹⁸

Para Adela Cortina, os direitos políticos e civis – como a liberdade – se amparam nos direitos humanos de primeira geração.⁹⁹ Ou seja, representa a garantia do exercício das *liberdades de civis* – aspectos que supõem que não haja torturas, ao direito a um juízo justo, à liberdade de consciência, de expressão, de imprensa, de associação, de iniciativa econômica, de ir-e-vir livremente dentro e fora de um país, etc. – e as *liberdades políticas* – de participar no poder político da comunidade em que se vive, seja diretamente ou através de representantes.¹⁰⁰

b) A tendência à igualdade exige a “ausência de dominação.”¹⁰¹ De fato, igualdade não significa “igualitarismo” ou a eliminação das diferenças.¹⁰² Aspirar a uma *sociedade livre de dominação* desde uma igualdade significa “impedir que quem possua o “bem social” trate de possuir todos os demais bens sociais, porque precisamente nisto consistiria a dominação que impede a igualdade.”¹⁰³ A tendência à igualdade se refere, portanto, aos direitos humanos de segunda geração, pois estão relacionados aos direitos econômicos, sociais e culturais.¹⁰⁴ Em outras palavras, umas exigências morais cuja satisfação é indispensável para o desenvolvimento de qualquer pessoa.¹⁰⁵ Esses direitos se agrupam sob a “expressão *liberdades respeito de* ou *libertação*” – libertação da fome, da falta de comida e habitação, da ignorância, das doenças, enfim, da necessidade de garantir um desenvolvimento adequado – que só pode ser “conseguido satisfazendo o direito à assistência sanitária, à educação, a um modo de vida digna, a uma certa segurança nos casos de doença, desemprego ou velhice.”¹⁰⁶

c) Por fim, a solidariedade, um valor que devemos “assumir se verdadeiramente acreditarmos que o objetivo está em procurar que todos os seres humanos possam realizar-se igualmente na sua liberdade.”¹⁰⁷ Não se trata propriamente de um valor moral, mas as atuações solidárias sempre implicam em algum sacrifício e,

⁹⁷ A. CORTINA, *La ética en la sociedad civil*, op. cit., p. 107.

⁹⁸ Cf. A. CORTINA, *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, op. cit., pp. 231-237.

⁹⁹ Cf. A. CORTINA, *Ética aplicada y democracia radical*, op. cit., p. 204.

¹⁰⁰ Cf. A. CORTINA, *Ética civil y religión*, op. cit., pp. 70-71.

¹⁰¹ Cf. A. CORTINA, *La ética en la sociedad civil*, op. cit., pp. 107-108.

¹⁰² Cf. A. CORTINA, *Ética aplicada y democracia radical*, op. cit., pp. 82-83.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 84.

¹⁰⁴ Cf. A. CORTINA, *Ética aplicada y democracia radical*, op. cit., pp. 204-205.

¹⁰⁵ A. CORTINA, *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, op. cit., pp. 237-239.

¹⁰⁶ A. CORTINA, *Ética civil y religión*, op. cit., p. 71.

¹⁰⁷ A. CORTINA, *La ética en la sociedad civil*, op. cit., p. 108.

por elas, não se pode esperar “razoavelmente nenhuma contraprestação significativa.”¹⁰⁸ O valor da solidariedade se modela desde dois aspectos: 1) por um lado, nas relações entre pessoas que participam na mesma causa, de acordo com o interesse que o grupo tem; e, por outro, 2) de alguém que coloca seu interesse noutras e se esforça pelas tarefas ou assuntos dessas outras pessoas.¹⁰⁹ Neste caso, perseguir direitos ecológicos e o direito à paz se vinculam à terceira geração dos direitos humanos.¹¹⁰ Neste caso, a exigência é mais ampla, pois se trata de uma “solidariedade internacional (direito à paz e a um meio ambiente saudável).”¹¹¹

Estes são os valores fundamentais assinalados por Cortina e que hoje em dia – no âmbito de direitos humanos – necessitam ser assumidos por todos. Na verdade, o interesse por um determinado “valor motiva determinadas atitudes, que engendram o hábito e a virtude.”¹¹² Na verdade, numa sociedade pluralista, uma das atitudes fundamentais é a tolerância (ou respeito ativo), pois representa o convite ao diálogo, e não à imposição. Neste processo, os participantes conseguem vislumbrar os mínimos exigíveis a todos e, ao mesmo tempo, respeitar a diversidade.

Assim configurada, poderíamos dizer que a ética de mínimos (ou da justiça) se ocupa da “dimensão universalizável do fenômeno moral, ou seja, daqueles deveres de justiça que são exigíveis a qualquer ser racional e que, definitivamente, só compõem umas exigências mínimas.”¹¹³ Trata-se, pois, de um “conteúdo moral” que somente pode ser legitimado desde “estruturas universalistas e comunicativas.”¹¹⁴ A preocupação em defender e potencializar alguns mínimos morais, por mais diferentes que sejam os ideais dos diferentes grupos, possibilita superar o “politeísmo axiológico” e as formas de vida particulares, potenciando uma convivência que alimenta desejos de justiça e igualdade entre todos. Como diz Habermas, diante da diversidade de valores e à pluralidade de grupos com diferentes identidades coletivas, qualquer referente universal das pretensões de validade supõe a concordância de todos os interessados e, ainda, que tais normas respondam por igual aos interesses de todos.¹¹⁵ Tal pretensão aspira a ser uma alternativa que pretende dar sentido e configurar um mínimo reconhecido por todos, apesar do pluralismo, das distintas concepções de bem ou até mesmo quando se trata do diálogo entre tradições rivais.

Isso significa que o fenômeno moral não pode contar somente com procedimentos, mas também com atitudes, disposições e virtudes.¹¹⁶ Nesse sentido, a ética de mínimos representa um dos lados do fenômeno moral – o lado dos princí-

¹⁰⁸ A. CORTINA, *Hasta un pueblo de demonios. Ética pública y sociedad*, op. cit., p. 59.

¹⁰⁹ A. CORTINA, *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, op. cit., pp. 242-246.

¹¹⁰ Cf. A. CORTINA, *Ética aplicada y democracia radical*, op. cit., p. 206.

¹¹¹ A. CORTINA, *Ética civil y religión*, op. cit., p. 71.

¹¹² A. CORTINA, *Ética sin moral*, op. cit., p. 223.

¹¹³ A. CORTINA y E. MARTÍNEZ, *Ética*, op. cit., p. 117.

¹¹⁴ Cf. A. CORTINA, *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*, op. cit., p. 165.

¹¹⁵ Cf. J. HABERMAS, *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Barcelona, Buenos Aires, México, Paidós, 1999, pp. 66-87.

¹¹⁶ A. CORTINA, *Ética sin moral*, op. cit., p. 223.

pios universais (exigências de justiça) – mas que, ao mesmo tempo, contempla também as virtudes comunitárias (ou desejos de felicidade).¹¹⁷ Como dois pólos distintos, a divisão é apenas conceitual, pois o justo e o bom não podem ser terminantemente separados. De fato, não é admissível, portanto, “pensar em que coisas podem ser exigíveis a toda pessoa sem ter a noção de que é o que faz felizes as pessoas.”¹¹⁸

As normas gerais não representam uma síntese cultural ou uma dissolução do diferente, alheio ou estranho; mas sim um procedimento no qual “cada uma das culturas pode contribuir produtivamente à civilização mundial que se encontra em gestação unicamente se é respeitada no seu sentido próprio. Enfim, uma operação que “não prescreve uma forma de vida particular.”¹¹⁹ Na verdade, a capacidade de transcender o contexto tem um potencial “subversivo”, pois “permite que estejam expostos permanentemente à crítica e permite aos atores transcender e transformar os limites das situações.”¹²⁰

Afinal de contas, se as exigências de justiça se referem a alguns mínimos decentes e válidos (imprescindíveis) para todos, a ética de máximos (ou éticas da felicidade) procura assegurar aspirações ou ideais de

“bem viver, onde o conjunto de bens de que os homens podemos gozar se apresenta hierarquicamente como para produzir a maior felicidade possível. São, portanto, as éticas de máximos que aconselham seguir seu modelo, nos convidam a tomar isso como orientação da conduta, mas não podem exigir que se siga, porque a felicidade é coisa de aconselhamento e convite, não de exigência.”¹²¹

De fato, se as normas são universalizáveis, “a felicidade não o é.”¹²² Entretanto, não deixa de ser a outra cara do fenômeno moral. A felicidade segue “conselhos de prudência baseados na experiência, enquanto que as normas constituem hoje um mínimo para a convivência, susceptível de intersubjetivação e, portanto, de objetivação.”¹²³ Esta é a chave para entender a configuração de uma ética de mínimos e de máximos. Pois, ainda que na vida cotidiana, justiça e felicidade sejam duas caras de uma mesma moeda, as questões de “justiça se nos apresentam como exigências a que devemos dar satisfação, se não queremos ficar sem determinados mínimos morais, enquanto que os ideais de felicidade nos atraem, nos convidam, mas não são exigíveis.”¹²⁴ Em definitiva, no terreno da felicidade, as éticas de máximos “aconselham que caminhos seguir para alcançar a felicidade, como organizar as diferentes metas a que uma pessoa se pode propor, os distintos

¹¹⁷ A. CORTINA, *Ética aplicada y democracia radical*, op. cit., pp. 192-193.

¹¹⁸ A. CORTINA, *La ética en la sociedad civil*, op. cit., p. 53.

¹¹⁹ Cf. J. L. COHEN y A. ARATO, *Sociedad civil y teoría política*, op. cit., p. 436.

¹²⁰ T. MCCARTHY, *Ideales e ilusiones. Reconstrucciones y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*, Madrid, Tecnos, 1992, p. 16.

¹²¹ A. CORTINA y E. MARTÍNEZ, *Ética*, op. cit., pp. 117-118; Cf. también *Ética civil y religión*, op. cit., p. 65.

¹²² A. CORTINA, *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*, op. cit., p. 166.

¹²³ *Ibid.*, p. 167.

¹²⁴ A. CORTINA, *La ética de la sociedad civil*, op. cit., p. 55.

bens que pode perseguir para conseguir sua felicidade. Aqui não tem sentido exigir o que se deve fazer; não tem sentido culpar alguém de que não experimente a felicidade como eu a experimento.”¹²⁵

O ideal de justiça e de vida boa só consegue efetivar-se no contexto do espaço social no qual convivem e/ou coexistem pessoas e grupos que possuam distintas bagagens culturais. Pois resulta incompreensível exigir um “princípio procedimental de justiça que não pretenda ser compreendido e aceito por qualquer sujeito, já que todos eles gozam de competência comunicativa.”¹²⁶ Identificar a moral cívica com uma moral de “mínimos e de máximos” significa, portanto, que o fenômeno moral apresenta duas facetas.¹²⁷ No terreno da justiça, os sujeitos compõem uns mínimos que não vêm determinados por “projetos de felicidade, já que distintos grupos propõem diferentes ideais de vida boa, no marco de uma concepção do mundo religioso, agnóstica ou atéia, e nenhum tem direito a impô-la a outros pela força.”¹²⁸ Por isso, um acordo de mínimos ostenta sua base sobre uma *ética cívica*.¹²⁹ Um projeto de uma “ética dos cidadãos de uma comunidade política concreta.”¹³⁰

Este é o ponto a que queríamos chegar, já que uma concepção de justiça deve ser configurada a partir do *ethos* de uma comunidade concreta, nunca desde a presumida neutralidade frente às distintas concepções de vida. Na verdade, a articulação entre mínimos e máximos supõe a possibilidade de construir uma sociedade mais justa e, ao mesmo tempo, fornecer os recursos necessários para que – desde esses mínimos compartilhados – cada sujeito defenda e persiga seus próprios ideais de felicidade; ideais que, segundo Cortina, “configuram já determinados *máximos*” que nem todos os cidadãos devem estar de acordo para conviverem juntos – não só para coexistir –, desde o mútuo respeito e consideração.¹³¹

Nesse sentido, podemos asseverar que a formulação ética de mínimos e ética de máximos permite situar o sujeito como pertencente a uma comunidade. Este é seguramente um outro ponto muito importante a considerar, pois garante o sentimento de pertença como membro de uma comunidade concreta, assegurando uma determinada forma de vida. Nesse sentido, só quem se sabe reconhecido por uma comunidade deste tipo como um dos seus e cobra sua própria identidade como membro da mesma, pode-se sentir motivado para se integrar ativamente nela.”¹³²

De fato, ser reconhecido por uma comunidade transforma o ideal de justiça não só em determinadas regras jurídicas ou discursivamente sustentáveis, mas que também se convertem num requisito capaz de delinear modelos de sociedade

¹²⁵ Ibid., p. 57.

¹²⁶ A. CORTINA, *Ética aplicada y democracia radical*, op. cit., p. 194.

¹²⁷ Cf. A. CORTINA, *La ética en la sociedad civil*, op. cit., p. 57.

¹²⁸ A. CORTINA, *Ética civil y religión*, op. cit., p. 69.

¹²⁹ Cf. A. CORTINA, *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*, op. cit., p. 167.

¹³⁰ A. CORTINA, *Hasta un pueblo de demonios. Ética pública y sociedad*, op. cit., p. 109.

¹³¹ Cf. A. CORTINA, *La ética de la sociedad civil*, op. cit., p. 49.

¹³² A. CORTINA, *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, op. cit., p. 32.

no sentido de reforçar nas pessoas o sentimento de *pertença a uma comunidade* viva. De fato, o entorno e “caldo de cultivo deste mundo não é outro que a *comunidade*, entendida como sedimento histórico de cultura herdada e de identidades pessoais criadoras.”¹³³

Tal exigência tem precondições muito exigentes, já que as orientações da ação estão sujeitas à “força capaz de motivar racionalmente os processos de entendimento” que se manifesta nas condições de reconhecimento intersubjetivo.¹³⁴ Neste caso, encontramos uma sintonia com a proposta habermasiana, onde a aproximação de horizontes permite garantir “o potencial universalista de uma razão encarnada lingüisticamente e anima deste modo a busca da compreensão intercultural.”¹³⁵ Trata-se de um “diálogo hermenêutico” entre as diversas culturas, atitude que permite ultrapassar o provincialismo de cada uma e, ao mesmo tempo, superar as tensões, e poder assim “contribuir produtivamente à civilização mundial que se encontra em gestação.”¹³⁶

As duas faces do fenômeno moral não representam uma separação radical entre o moral (razões morais) e o ético (razões éticas). Do mesmo modo, quando se atesta que as razões éticas são garantidas pela história e pelas tradições não significa que esses valores possam pertencer ao âmbito de uma “comunidade frente às demais. Melhor dizendo, nos referimos a *valores morais*, comuns, hoje ao *ethos* de um bom número de comunidades políticas, comunidades que se distinguirão entre si por características consuetudinárias mais que morais.”¹³⁷

A *pertença a um grupo ou comunidade particular* não é coisa de benevolência, um simples reconhecimento, indulgente ou magnânimo, do outro como membro de um grupo e de seus direitos, mas de um princípio de solidariedade. Tal princípio implica no reconhecimento do outro como pertencente ao grupo e cujos interesses e necessidades fazem com que uns se sintam particularmente integrantes de uma comunidade. Na verdade, isso tem que ver com uma teoria da sociedade capaz de assegurar não só o reconhecimento, mas também criar adesão. Pois, a dimensão de *pertença a uma comunidade*¹³⁸ transforma o sujeito em ator, sempre atento e preocupado em torno aos fins essencialmente humanos e cujos direitos fundamentais não podem ser recusados. Neste sentido, uma proposta universalista supõe o diálogo com o diferente e estranho. Às vezes, diz Habermas, “não nos enfrentamos com as outras culturas” como sociedades estranhas, mas que se impõe a dominação através de uma violência organizada que serve para a implantação de “suas verdades.”¹³⁹ A confrontação com o diferente ou com o pro-

¹³³ J. M. G. GÓMEZ-HERAS (Coord.), *Dignidad de la vida y manipulación genética*, op. cit., p. 38.

¹³⁴ J. HABERMAS, *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990, p. 132.

¹³⁵ J. HABERMAS, *Fragments filosófico-teológicos. Del la impresión sensible a la expresión simbólica*, Madrid, Trotta, 1999, p. 44.

¹³⁶ J. HABERMAS, *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, op. cit., p. 192.

¹³⁷ A. CORTINA, *Alianza y contrato. Política, ética y religión*, Madrid, Trotta, 2001, p. 84.

¹³⁸ A. CORTINA, *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, op. cit., p. 33 ss.

¹³⁹ Cf. J. HABERMAS, *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, op. cit., pp. 187 y 193.

blemático representa o encontro de horizontes distintos. O encontro de diferentes "mundos" só pode ser satisfatório desde um mínimo comum e, conseqüentemente, sem prejuízos a uma tradição particular ou outra; pelo contrario, que motive e assegure a harmonia deste grande mosaico que representa o mundo da vida.

Dentro desse amplo horizonte do mundo da vida, os vínculos relevantes entre sujeitos que agem e falam giram em torno ao reconhecimento recíproco, à solidariedade e aos compromissos de justiça. Neste sentido, está implícita a necessidade de respeitar a originalidade e as próprias raízes de cada cultura ou forma de vida particular, pois a ética de mínimos e de máximos supõe que os sujeitos tenham claro seus "respectivos pressupostos mentais antes de poder decodificar os pressupostos partilhados dos discursos, as interpretações e orientações axiológicas."¹⁴⁰ Desta forma, não somente a justiça e a solidariedade, mas também a pertença, a tolerância, a igualdade, a liberdade, etc., assumem a tarefa de assegurar a cada sujeito o sentimento de "pertença a uma comunidade e de justiça desta mesma comunidade."¹⁴¹

Enfim, podemos concluir que as condições de justiça são irredutíveis, "porque se os recursos fossem abundantes, os interesses coincidissem e as pessoas fossem boas, não haveria a necessidade de exercer essa modesta virtude que só aspira a dar a cada um o que lhe corresponde."¹⁴² De todos modos, resulta impossível averiguar que é justo, se não admitimos determinados ideais de bem viver; é de igual modo impossível configurar um ideal de felicidade sem contar com elementos de justiça.¹⁴³ O justo representa portanto um ideal de universalidade, ou seja, a qual quer ser racional.

Creio que assim poderíamos insistir outra vez numa ética sem exclusões,¹⁴⁴ porque o reconhecimento de todos, além de princípios universais, mantêm sempre a referência a um contexto concreto do mundo de vida, um contexto de experiências possíveis entre sujeitos que sentem, falam e agem. De fato, se falar é agir, a racionalidade comunicativa não tem outro remédio que patrocinar uma reconstrução desse saber intuitivo e antepredicativo e, por suposto, garantir um mínimo de valores e normas que possam ser reconhecidas como válidas para todos. Em outras palavras, estaríamos diante de uma filosofia que não só favorece, mas que define e exige um núcleo moral ao diálogo intercultural.¹⁴⁵ Este diálogo não pode ser reduzido a um acordo fático ou, então, num simples contrato entre sujeitos, mas que expressa o sentido de "algumas exigências pós-convencionais de fundamentação", cuja relevância a encontramos no conteúdo moral da experiência comunicativa.¹⁴⁶

¹⁴⁰ Cf. J. HABERMAS, *Israel e Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, op. cit., p. 193.

¹⁴¹ A. CORTINA, *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, op. cit., p. 19.

¹⁴² A. CORTINA, *Ética civil y religión*, op. cit., p. 58.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 64.

¹⁴⁴ Cf. J. PIZZI, "Uma ética sem exclusões", en *Revista Dissertatio*, Universidade Federal de Pelotas (Brasil), Volumen I, Nº 2, novembro de 1995, pp. 37 ss.

¹⁴⁵ Cf. M. S. CABEDO, "Multiculturalisme i democràcia", en *Revista del XIII Congrés valencià de filosofia*, Valencia, Arts Gràfiques Soler, 2001, pp. 09 ss.

¹⁴⁶ J. CONILL, "Tras la hermenéutica trascendental", en *Anthropos. Huellas del conocimiento*, op. cit., pp. 54-55.