

A ANÁLISE GENEALÓGICA DO TEOR COGNITIVO DA MORAL EM JÜRGEN HABERMAS*

**The genealogical analysis of the cognitive content of morality
in Jürgen Habermas**

Bruno Luciano de Paiva Silva**

Resumo

O tema do presente artigo é a análise genealógica do conteúdo cognitivo da moral proposto pela Ética do Discurso de J. Habermas. O objetivo desta análise será justificar o conteúdo racional de uma moral do respeito para com cada um e da responsabilidade solidária pelo outro.

Palavras-chave: Ética do discurso; genealogia da moral; J. Habermas.

Abstract

The theme of this paper is to analyze the genealogy of the cognitive content of moral proposed by the J. Habermas' Ethics of the Discourse. The purpose of this analysis will justify the rational content of a moral of the respect for each person and the responsible solidarity toward the Other.

Keywords: Ethics of discourse; genealogy of moral; J. Habermas.

* Artigo enviado 20/04/2011 e aprovado para publicação em 11/05/2011.

** Professor de Filosofia e de Sociologia do Centro Universitário Newton Paiva. Defendeu dissertação de Mestrado em Filosofia na Faculdade Jesuíta de Filosofia e de Teologia (FAJE) em março de 2011.

1. Introdução

Habermas (2002a) defende, no texto “Uma visão genealógica do teor cognitivo da moral”, que a Ética do Discurso justifica o conteúdo racional de uma moral do respeito para cada um e da responsabilidade solidária pelo outro. Contudo, ela faz isso, inicialmente, através da “reconstrução racional dos conteúdos de uma tradição moral abalada em sua base validativa religiosa.” (HABERMAS, 2002a, p. 55) O questionamento que esse autor coloca é se ainda pode ser justificado o teor cognitivo dessa moral. Veremos, a seguir, os passos que Habermas dará para defender o conteúdo racional da moral.

A análise genealógica do teor cognitivo da moral, proposta por Habermas, pode ser dividida (didaticamente) em três etapas: 1) na primeira, a análise genealógica se dirige ao exame da tradição religiosa judaico-cristã, pois essa tradição religiosa consegue conferir às normas de um teor cognitivo; 2) na segunda etapa, a genealogia investiga, após a desvalorização do fundamento religioso de validação das normas na modernidade, algumas propostas da filosofia moral moderna que buscam reconstruir o conteúdo cognitivo das intuições morais; e 3) na terceira etapa, após constatar que os esforços da filosofia moral moderna não conseguiram reconstruir o conteúdo das intuições morais cotidianas, a análise genealógica ajuda a Ética do Discurso a responder, primeiro, quais intuições morais são reconstruídas e, em segundo, como é possível fundamentar, a partir da teoria moral, o ponto de vista moral.

2. A análise genealógica do teor cognitivo da moral

2.1 A genealogia da tradição religiosa judaico-cristã

A análise genealógica da tradição religiosa inicia lembrando a base de validação religiosa de nossas normas morais. Desse modo, Habermas mostra que os ensinamentos bíblicos deram às normas uma forma pública de convencimento. Os mandamentos tinham de ser obedecidos, pois estavam munidos da autoridade de um Deus onipotente. No entanto, isso ainda não confere um conteúdo cognitivo para as normas. Tal conteúdo as normas ganharão quando forem interpretadas “como manifestação da vontade de um Deus onisciente e absolutamente justo e bondoso” (HABERMAS, 2002a, p. 19). Portanto, é a partir das duas dimensões — da ordem da criação e da história da salvação — que podem ser obtidos fundamentos

ontoteológicos e soteriológicos que dão a força pública de convencimento das normas morais.

A justificação ontoteológica recorre, segundo Habermas, “a uma instalação do mundo devido à sábia legislação do deus criador” (HABERMAS, 2002a, p. 19). Por isso, o homem e, com efeito, seu destino terão um lugar de destaque em meio a criação, posto que,

aquilo que as coisas são por sua essência tem um conteúdo teleológico. Também o homem é parte de tal ordem essencial, é nela que ele pode ler quem ele é e quem deve ser. O conteúdo racional das leis morais obtém assim uma legitimação ontológica a partir da instalação razoável de todo o que é (HABERMAS, 2002a, p. 20).

Por outro lado, a justificação soteriológica dos mandamentos morais recorre à justiça e à bondade de um Deus salvador, que resgatará a promessa de salvação no fim dos tempos. Assim, o caminho da salvação não está traçado por um sistema de normas, mas, fundamentalmente, por uma forma de vida autorizada por Deus. Desse modo, Deus é, ao mesmo tempo, juiz e salvador:

à luz de seus mandamentos, Deus julga o modo como cada pessoa conduz sua vida, de acordo com seus méritos. Ao mesmo tempo seu espírito de justiça garante uma sentença apropriada para as histórias de vida de cada indivíduo, incomparáveis entre si, enquanto sua bondade leva em consideração simultaneamente a falibilidade do espírito humano e o caráter pecaminoso da natureza humana (HABERMAS, 2002a, p. 20).

Diante disso, as normas morais ganharam validade através da justificação ontoteológica, que indica a ordem da criação, e da justificação soteriológica, que indica o caminho da salvação.

A ideia de um Deus que aparece *in persona* no dia do juízo final e que julgará todos significa, para Habermas, uma diferenciação entre dois aspectos da moral. O homem tem uma relação comunicacional com Deus: 1) como membro da comunidade de fiéis e 2) como indivíduo isolado na história de sua vida. Essa estrutura dialógica, segundo Habermas, caracteriza o relacionamento moral com o próximo, sob os pontos de vista da solidariedade e da justiça. A respeito desses pontos, vale destacarmos que

a "solidariedade" baseada na qualidade de membro lembra o liame social que une a todos: um por todos. O igualitarismo implacável da "justiça" exige, pelo contrário, sensibilidade para com as diferenças que distinguem um indivíduo do outro (HABERMAS, 2002a, p. 21).

O fundamento religioso de validação das normas morais perde a sua autoridade epistêmica com o advento da modernidade. Com a passagem para o pluralismo ideológico das sociedades modernas, as doutrinas religiosas da criação e da história da salvação perdem força e não conseguem explicar a validade normativa. Assim, ocorre na modernidade "um deslocamento de autoridade epistêmica que passa das doutrinas religiosas às modernas ciências empíricas" (HABERMAS, 2002a, p. 21).

Com isso, revela-se, uma importante questão genealógica: se é possível, após o desmoronamento da base religiosa de validação das normas morais, justificar o teor cognitivo de uma moral do igual respeito e da responsabilidade de todos? Desse modo, Habermas passa para a segunda etapa da sua análise genealógica, na qual procura examinar as tentativas da filosofia moral moderna de reconstruir, após a desvalorização do fundamento religioso na modernidade, o conteúdo cognitivo das intuições morais.

2.2 A reconstrução do conteúdo cognitivo das intuições morais na filosofia moral moderna

Com a perda do fundamento religioso de validação de normas, o teor cognitivo da moral só pode ser reconstituído recorrendo à razão e a vontade de seus participantes. Por isso, "vontade" e "razão" são os conceitos básicos da teoria moral moderna (HABERMAS, 2002a). O empirismo, por exemplo, entende a razão prática como a capacidade de determinação da vontade de acordo com as máximas da inteligência. Razão prática é entendida, portanto, como sendo a razão instrumental. Assim, o empirista leva em consideração apenas as razões *pragmáticas*, isto é, ele deixa a razão instrumental afetar a vontade. Essa é a base em que os dois enfoques clássicos do empirismo — Hume e Hobbes — tentarão reconstruir o cerne racional da moral.

Os esforços de Hume e Hobbes de reconstruírem as intuições morais do mundo cotidiano da vida fracassaram, pois ambos não conseguem justificar o teor cognitivo da moral apenas com razões pragmáticas. Outra importante teoria moral que tentou reconstruir o cerne racional de moral foi o utilitarismo. O utilitarismo leva em consideração a autoconsciência dos indivíduos que agem moralmente,

“seja tendo em vista sentimentos morais (como é o caso da tradição da filosofia moral escocesa), seja a orientação segundo normas vigentes (como no caso do contratualismo de cunho hobbesiano)” (HABERMAS, 2002a, p. 16). A autoconsciência dos sujeitos que julgam moralmente recai, segundo Habermas, em revisão. Em seus julgamentos morais deveriam exprimir-se apenas por motivos racionais, pois o utilitarismo oferece um princípio para fundamentar os julgamentos morais. Entretanto, o utilitarismo não consegue reconstruir o conteúdo cognitivo da moral, pois desconhece “o sentido individualista de uma moral do respeito igual a todos” (HABERMAS, 2002a, p. 23).

Diferente do empirismo clássico de Hume e Hobbes e do utilitarismo, o não-cognitivo atenuado traz um avanço acerca da reconstituição das intuições morais, pois não entende a razão prática como sendo a razão instrumental. Com isso, muda a relação de razão e vontade e da mesma forma o conceito de liberdade subjetiva. A liberdade se manifesta agora na autovinculação da vontade pelo discernimento. Discernimento significa uma decisão que pode ser justificada com ajuda de razões epistêmicas, isto é, acessíveis a todos. Assim, “uma reflexão prática só pode conduzir ao ‘discernimento’ se se estender para além do mundo do ator, de acesso subjetivamente privilegiado, para um mundo intersubjetivamente compartilhado” (HABERMAS, 2002a, p. 39).

Desse modo, a reflexão “sobre experiências, práticas e formas de vida comuns torna consciente um saber ético, do qual não dispomos graças apenas à autoridade epistêmica da primeira pessoa” (HABERMAS, 2002a, p. 39). Com a perspectiva da primeira pessoa do singular surgem os seguintes questionamentos: quem sou eu, quem eu desejaria ser e como deveria conduzir minha vida. No entanto, essa perspectiva não significa uma limitação egocêntrica, mas faz referência a uma história de vida que está sempre junta com as formas de vidas intersubjetivamente compartilhadas. Assim, do ponto de vista da primeira pessoa do plural, elas visam ao *ethos* comum, ou seja, buscam saber como nós, membros de uma comunidade moral, entendemos a nós mesmos, quais são os critérios que devemos orientar nossas vidas e o que é melhor para nós na perspectiva do todo.

Ela articula valorações fortes, pelas quais orienta-se minha autoconsciência. A crítica das auto-ilusões e dos sintomas de uma forma de vida forçada ou alienada mede-se na idéia de uma vida vivida de modo consciente e coerente (HABERMAS, 2002a, p. 41).

Assim, a liberdade de vincular a vontade humana às máximas da prudência se transforma, segundo Habermas, na liberdade de decidir-se por uma vida autêntica.

O ponto de vista ético começa a apresentar limites ao rebaixar a justiça a um valor entre outros valores existentes. A primazia do justo (que exprime o sentido categórico da validade das normas morais) diante do bom não pode ser fundamentada enquanto as obrigações forem observadas somente da visão ética. Além disso, não pode existir um conceito eticamente neutro de justiça sem a primazia do justo sobre o que é bom, ou seja,

Em sociedade ideologicamente pluralista, isso teria consequências desastrosas para a regulação de uma coexistência pautada na igualdade de direitos. Em tal caso, a igualdade de direitos dos indivíduos e dos grupos com identidades próprias somente poderia ser garantida segundo escalas de medida que, por sua vez, são partes integrantes de uma concepção do bem aceita por todos uniformemente (HABERMAS, 2002a, p. 42).

Portanto, segundo Habermas, o não-cognitivo atenuado fica preso a uma perspectiva ética e não consegue justificar o conteúdo cognitivo da moral.

A filosofia moral que tem mais sucesso na reconstrução das intuições morais foi, segundo Habermas, a de Kant. Nas noções de Kant, uma lei moral é válida quando pode ser aceita por todos, a partir da perspectiva de cada um. Com isso, o ponto de vista moral é assumido pela pessoa quando ela age como um legislador democrático e consulta a si mesmo para saber se a norma proposta hipoteticamente poderia ser aceita por todos os envolvidos. Assim, a ideia de autolegislação traduz o ponto de vista moral. Cada pessoa, no papel de colegislador, participa de uma empreitada cooperativa e aceita, conseqüentemente, uma perspectiva intersubjetiva ampliada, "a partir da qual se pode examinar se uma norma que é objeto de discussão pode ser considerada generalizável segundo o ponto de vista de todos os participantes" (HABERMAS, 2002a, p. 46). Portanto, não será mais necessária a regra de ouro, pois a práxis legislativa só pode ser exercida em comum.

Em Kant, vontade e razão se interpenetram integralmente. Nesse sentido, ser livre significa a vontade autônoma pela razão de modo que

só age livremente aquele que permite que sua vontade seja determinada por sua compreensão daquilo que todos poderiam desejar. "Só um ser racional tem a capacidade de agir segundo a representação das leis, isto é, segundo princípios, ou uma vontade. Como para a dedução das ações a partir das leis é necessária a razão, a vontade não é outra coisa do que razão prática (HABERMAS, 2002a, p. 47).

Desse modo, para as obrigações morais alcançarem uma validade categórica precisam "derivar-se de leis que emancipassem a vontade das determinações casuais (caso a vontade esteja comprometida com essas determinações) e que, por si mesmos, se mesclam à razão prática" (HABERMAS, 2002a, p. 47).

Então, a ética de Kant demonstra, com a validade categórica dos mandamentos morais, a ligação de justiça e solidariedade. Além disso, mostra que a justiça está no nível da moral e não, como tentou o não-cognitivo atenuado, no nível ético, sendo apenas mais um valor entre outros valores. A justiça, para Kant, realiza julgamentos imparciais, em contextos independentes e a partir de razões epistêmicas.

Apesar de a ética kantiana ser a proposta mais bem sucedida na reconstrução do conteúdo cognitivo da moral, Habermas mostra que ela ainda está presa ao paradigma da filosofia da consciência e, por essa razão, não oferece nenhuma resposta conveniente para a teoria moral hoje.

O segundo momento da análise genealógica do teor cognitivo da moral, proposta por Habermas, parte das questões: ainda será possível justificar o conteúdo cognitivo da moral (justiça e solidariedade) após a perda do fundamento religioso? Será possível reconstruir as intuições morais? Por isso, o terceiro momento da análise genealógica mostrará se a Ética do Discurso consegue, por um lado, reconstruir o cerne racional da moral e mostrar que ainda se pode falar hoje de validação cognitiva de juízos e mandamentos morais e, por outro lado, se é possível fundamentar o ponto de vista moral.

2.3 A justificação do conteúdo racional da moral pela Ética do Discurso

As normas morais perderam, na modernidade, a autoridade epistêmica da religião e, por conseguinte, também a sua justificação ontoteológica e soteriológica. Por isso, a Ética do Discurso também sente essas consequências, já que não consegue conservar o

conteúdo moral da tradição religiosa e nem preservar o sentido realista de validação própria às normas morais. Com isso, “de um lado, o saber moral desprende-se dos motivos subjetivos da ação, de outro lado, o conceito de moralmente correto torna-se diverso da concepção de um bem-viver desejado por Deus” (HABERMAS, 2002a, p. 28-29). Essa separação entre moral e as questões de vida boa reflete a ausência de um substituto profano para a expectativa de salvação e, com efeito, perde o motivo mais forte para a obediência das normas morais.

A Ética do Discurso reforça a separação entre o juízo moral e a ação, pois introduz o ponto de vista moral. O discernimento que é alcançado discursivamente não se transfere para a ação. Assim, o problema da fraqueza de vontade continua presente. A existência de bons argumentos, segundo Habermas, não garante que outros motivos menos justificados acabem se tornando os mais fortes. Daí resulta a proposta habermasiana de completar a moral com o Direito.

A perda da base religiosa de validação de normas morais resulta na alteração do sentido de obrigatoriedade normativa. Por um lado, pela diferença entre o dever e o valor que abre espaço para normatividade. Por outro, porque realiza uma mudança de perspectiva: de Deus para o homem.

“Validade” significa agora que normas morais contaram com a concordância de todos os envolvidos, quando esses, em discursos práticos, testarem em conjunto se a respectiva práxis vem ao encontro do interesse de todos em igual medida. Nessa concordância expressa-se duas coisas: a razão falível dos sujeitos em conselhos, que convencem mutuamente de que uma norma introduzida hipoteticamente merece reconhecimento, e a liberdade dos sujeitos legisladores, que se entendem ao mesmo tempo como autores das normas a que se submetem como destinatário. No sentido validativo das normas morais, ficam vestígios tanto de falibilidade do espírito humano que descobre, quanto de construtividade do espírito que projeta (HABERMAS, 2002a. p. 51).

Portanto, a validade das normas morais depende agora da concordância de todos os envolvidos em um discurso prático, que testam juntos se a práxis que vem ao encontro é do interesse de todos.

Além de não conseguir manter integralmente o conteúdo moral da tradição religiosa, a Ética do Discurso não consegue também conservar o sentido realista de validade das normas morais. Assim, não é mais possível assimilar correção à verdade. Com isso, as proposições morais não podem ser mais verdadeiras ou falsas. Elas não descrevem fatos. Contudo, as proposições morais podem ser, segundo Habermas, alvo de justificação ou fundamentação racional.

Desse modo, a Ética do Discurso consegue preservar, parcialmente, alguns elementos da tradição judaico-cristã, como a justiça e a solidariedade. Porém, os envolvidos em discursos práticos perderam, com o advento de modernidade, a base religiosa e necessitam, com isso, de construir o mundo moral com base em si mesmos. Essa transição para as sociedades modernas, com seu pluralismo de visões de mundo, constrange os membros de comunidades morais a continuarem “discutindo sobre juízos e posicionamentos morais munidos de razão, a despeito de já ter desmoronado seu consenso substancial de fundo no que concerne às normas morais subjacentes” (HABERMAS, 2002a, p. 55). Desse modo, restam apenas aos envolvidos em discursos práticos recorrer às coisas que têm em comum: a vida comunicativa. Assim, eles “descobrem que a situação deliberativa na qual entram e que todos compartilham performativamente, oferece uma faixa formal, neutra do ponto de vista do conteúdo, a qual contém elementos comuns” (SIEBENEICHLER, 1998, p. 351).

Essa é uma base muito frágil, mas a neutralidade conteudística de sua subsistência comum pode representar também uma chance em face do estrangimento ocasionado pelo pluralismo de cosmovisões. Haveria perspectiva de encontrar um equivalente para a fundamentação conteudística-tradicional de um comum acordo normativo básico, caso a própria forma comunicacional em que se cumpre a reflexão prática comum redundasse em um aspecto sobre o qual fosse possível fundamentar normas morais e que, por ser impossível, fosse convincente para todos os envolvidos (HABERMAS, 2002a, p. 57).

A partir disso, Habermas chega a três passos para uma fundamentação do ponto de vista moral. O primeiro passo para a fundamentação do ponto de vista moral é a introdução do princípio “D”. O participante que admite que a argumentação é a única maneira de avaliar a imparcialidade das normas morais já está adotando o princípio “D”.

O segundo passo é a introdução do princípio "U". Depois da genealogia do teor cognitivo da moral, Habermas deu a seguinte formulação para "U":

Que uma norma só é válida quando as consequências, presumíveis e os efeitos secundários para os interesses específicos e para as orientações valorativas de cada um, decorrentes do cumprimento geral dessa mesma norma, podem ser aceitos sem coação por todos os atingidos em conjunto (HABERMAS, 2002a, p. 58).

Além disso, a "aceitação geral e não coativa" estabelece "o aspecto sob o qual as razões apresentadas extraem dos motivos para a ação o sentido relativo aos atores, e sob o qual assumem um sentido epistêmico sob o ponto de vista da consideração simétrica" (HABERMAS, 2002a, p. 59). Segundo Habermas, falta para a operacionalidade de "D" uma regra para a argumentação que aponte como as normas podem ser fundamentadas. O terceiro e último passo é a satisfação que talvez os envolvidos tenham com o princípio "U", à medida que ele se mostre e não conduza a resultados contra-intuitivos.

O cerne da fundamentação do ponto de vista moral consiste, para a ética discursiva, em que só mediante uma razão argumentativa é possível transferir o teor normativo desse jogo de linguagem epistêmico para a seleção de normas comuns acionais, sugeridas em discursos práticos [...] A obrigatoriedade moral não pode resultar, por si só, de algo como uma imposição transcendental de pressupostos argumentativos inevitáveis; mais que isso, ele se liga a objetos peculiares do discurso prático – a normas nele introduzidas, e às quais remontam razões arregimentadas nas reuniões em conselho (HABERMAS, 2002a, p. 61).

A Ética do Discurso reconstrói, parcialmente, o conteúdo cognitivo da moral e, com isso, contribui para a justificação da validade das normas morais, isto é, a justificação da validade de normas tem de pressupor a existência dos dois elementos reconstruídos: a justiça e a solidariedade. Assim, a práxis de justificação permite que os participantes, pressupondo os princípios "U" e "D", consigam fundamentar imparcialmente as normas morais e possam estabelecer, com isso, um consenso ao qual se incluem todas as reivindicações de todos os envolvidos sobre quais são as normas mais justas para a construção de uma sociedade mais humana e solidária.

3. Conclusão

Ao demonstrar o conteúdo racional da moral, Habermas deixa transparecer o universalismo que defende que é o universalismo sensível às diferenças. Para ele,

O respeito reciprocamente equânime por cada um, exigido pelo universalismo sensível a diversificações, é do tipo de uma inclusão não-niveladora e não-apreensória do outro em sua alteridade (HABERMAS, 2002a, p. 57).

O respeito “para todos e cada um não se estende àqueles que são congêneres, mas à pessoa do outro ou dos outros em sua alteridade” (HABERMAS, 2002a, p. 7). Assim, a inclusão “não significa aqui confinamento dentro do próprio e fechamento diante do alheio” (HABERMAS, 2002a, p. 8), ao contrário, a inclusão do outro “significa que as fronteiras da comunidade estão abertas a todos — também e justamente àqueles que são estranhos um ao outro — e querem continuar sendo estranhos” (HABERMAS, 2002a, p. 8). Desse modo, a noção de comunidade moral deixa transparecer o universalismo sensível às diferenças defendido por Habermas: um universalismo sensível às diferenças.

Referências Bibliográficas

HABERMAS, Jürgen. A Relação entre Questões Práticas e Verdade. In: _____. *A Crise de Legitimação no Capitalismo Tardio*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1980. p. 130-140.

_____. ¿Que significa pragmática universal? (1976). In: _____. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Cátedra. 1989a.

_____. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Cátedra. 1989b.

_____. Notas programáticas para a fundamentação de uma ética do discurso. In _____. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989c. p. 61-141.

_____. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. In: _____. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989d. p. 143-233.

_____. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1989e.

_____. *Guinada Pragmática*. In: _____. *Pensamento Pós-Metafísico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990a. p. 65-148.

_____. *Pensamento Pós-Metafísico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1990b

_____. Uma outra via para sair da filosofia do sujeito – Razão Comunicativa Vs. Razão centrada no sujeito. In: _____. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 1990c. p. 411-451.

_____. O conteúdo normativo da modernidade. In: _____. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 1990d. p. 467-509.

_____. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. São Paulo: Martins Fontes. 1990e.

_____. Uma visão genealógica do teor cognitivo da moral. In: _____. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. Tradução de George Sperber et al. São Paulo: Loyola, 2002a. p.13-62.

_____. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. Tradução de George Sperber et al. São Paulo: Loyola. 2002b.

_____. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade I*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003a.

_____. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade II*. Trad: Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003b

_____. *Teoría de la acción comunicativa I: racionalidad de la acción y racionalización social*. Tradução de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus. 2003c.

_____. *Teoría de la acción comunicativa II: Crítica de la razón funcionalista*. Tradução de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus. 2003d.

_____. Racionalidade do entendimento mútuo. In: _____. *Verdade e justificação: ensaios filosóficos*. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2004a. p. 99-132.

_____. Correção versus Verdade. In: _____. **Verdade e Justificação: ensaios filosóficos**. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2004b. p. 267-310.

_____. *Verdade e Justificação: ensaios filosóficos*. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2004c.

SIEBENEICHLER, Flavio Beno. *Jürgen Habermas: razão comunicativa e emancipação*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

_____. O papel da análise genealógica no cognitivismo moral de J. Habermas. In: *Ethica-Cad. Acad.* Rio de Janeiro, V.5, N.2, 1998. p. 24-40.

_____. A Ética do Discurso à luz das revisões dos seus fundadores pós-kantianos. In: *Ethica-Cad. Acad.* Rio de Janeiro, v.7, n.2, 2000. p. 37-51.