



Praxis Filosófica
ISSN: 0120-4688
praxis@univalle.edu.co
Universidad del Valle
Colombia

Ribeiro de Moraes Junior, Manoel
A ÉTICA DO DISCURSO E OS DESAFIOS CONTEMPORÂNEOS DE UMA ÉPOCA PÓS-
CONVENCIONAL
Praxis Filosófica, núm. 26, enero-junio, 2008, pp. 227-244
Universidad del Valle
Cali, Colombia

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=209014645012>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica
Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal
Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

A ÉTICA DO DISCURSO E OS DESAFIOS CONTEMPORÂNEOS DE UMA ÉPOCA PÓS-CONVENCIONAL*

The Discourse Ethics and the Contemporaries Defiances of a Postconventional Epoch

Manoel Ribeiro de Moraes Junior

Doutorando em Ciências da Religião - UMESP/CNPQ -, Brasil

RESUMO

Este artigo apresentar o modo como Habermas reformula a teoria moral kantiana a partir de uma fundamentação ético-comunicativa do princípio de universalização pela qual se procura justificar racionalmente o ponto de vista moral dos sujeitos inseridos em ações sociais em dimensões pluriculturais. Tratam-se, em suma, de uma retomada das características principais da ética de Kant à luz das transformações da filosofia pós-iluminista e da sociedade pós-convencional.

Palavras-Chave: ética do discurso, razão comunicativa.

ABSTRACT

This article introduce the way as Habermas reformulates the Kant's moral theory from an principle of universality in the molds of discursive ethical – which if search justify rationally the moral point of view of the subjects inserted in social actions in dimension multicultural. They are a retaking of the main characteristics of the ethics of Kant under the light of the transformations of the philosophy post-illuminist and of the society post-conventional.

Key Words: Discursive Ethic, Communicative Reason.

Introdução

A Ética do Discurso em Habermas é uma teoria moral que procura reconduzir as ações práticas a um tratamento racional. Ao aspirar a uma significação cognitiva e não meramente volitiva às pretensões de correção normativa, Ha-

* Recibido Marzo 28 de 2008; Aprobado Mayo 10 de 2008.

bermas entra em polêmica com movimentos intelectuais que promovem o fim das pretensões universais da razão. Esses pensadores nem sempre se articulam do mesmo modo, mas se inspiram muitas vezes em Hegel, Schopenhauer, Nietzsche ou Heidegger. Para eles é necessário o abandono do papel iluminista da razão realizada por uma diluição em seus contextos sócio-históricos – fazendo-a distante de qualquer afirmação universal. Desse modo, a moral só pode ser pensada como decisões de extensão restrita e baseada em disposições emotivas ou outras “decisionistas”.

Mesmo não compartilhando com estas injunções niilistas, Habermas reconhece as debilidades do discurso filosófico da modernidade apoiado em referências instrumentais e solipsistas da razão. Mesmo assim, sua investigação vai além de uma proposta auto-referencial do pensamento filosófico ou mesmo de uma restrição contextual ou histórica da “situação da razão”. Para que não se caia num afastamento das tarefas fundamentais de guardião e interprete da racionalidade, é necessário garantir a superação do paradigma da consciência, a fim de se observar os desafios levantados pelo esgotamento do pensamento tradicional. Antes mesmo de estabelecer um conceito de razão apropriado às sociedades modernas, Habermas procurou esclarecer quais eram os motivos do pensamento contemporâneo que pudessem explicar as condições hodiernas de seu uso.

Este artigo acompanha o modo como Habermas reformula a teoria moral kantiana, explicitando uma fundamentação ético-comunicativa do princípio de universalização pela qual procura-se justificar racionalmente o ponto de vista moral dos sujeitos inseridos na ação social. Trata-se, em suma, de uma retomada das características principais da ética de Kant à luz das transformações da filosofia pós-iluminista. Para Habermas, uma ética filosófica pós-convencional (“não limitada a afirmações meta-éticas”) deve se restringir à reconstrução de pressupostos e procedimentos comunicativos universais capazes de justificar normas e valores de um modo imparcial. A noção de “razão comunicativa” permite elaborar uma teoria procedimental da moral, compatível com as exigências da “democracia contemporânea”, em que o sujeito ético assume um papel performativo nas relações cotidianas, tornando-se consciente das normas linguisticamente mediadas.

1. O uso pós-metafísico da razão nas experiências morais

Antes de entendermos propriamente o desenvolvimento da moralidade inserido no processo de modernização social, é preciso esclarecer o papel da razão na vivência moral dos indivíduos socializados. Para Habermas, as manifestações morais podem ser justificadas somente se apresentarem um suporte cognitivo para sua fundamentação (Habermas, 5, p. 11). Sobre estas manifestações, Habermas explica que os enunciados morais (aqueles que exigem de-

terminado comportamento, fixam uma forma de agir, admoestam ou reconhecem erros, apresentam desculpas, entre outros) procuram coordenar as ações dos atores de um modo obrigatório. Contudo, essa obrigatoriedade normativa só é realmente fixada quando as normas morais apresentam “um modo convincente” capaz de criar uma expectativa não problematizável de respeito recíproco às regras estipuladas. Ora, quando as obrigatoriedades fracassam em algum momento, no entender de Habermas, “os membros de uma comunidade moral invocam essas normas e apresentam-nas como ‘motivos’ presumivelmente convincentes para justificar suas reivindicações e críticas” (Habermas, 5, p. 12). Logo, pode-se admitir que as manifestações morais conservam consigo um potencial de motivos que pode ser atualizado a cada disputa moral. As normas morais operam com referência a si mesmas. Sua capacidade de coordenação pode ser confirmada em dois planos conexos, seja na direção imediata da vida social, seja na regulação dos posicionamentos críticos em caso de conflito. A moral tanto indica o modo de comportamento dos agentes morais quanto expõe as razões para a solução consensual de casos conflituosos. Segundo Habermas, fazem parte do “jogo da linguagem moral” as discussões com as quais os indivíduos expõem seus pontos de vista, procurando um consenso fundado em razões acessíveis a todos os concernidos. Deste modo, sob um ponto de vista sociológico, a íntima relação existente com a força de justificação exclusivamente racional presente nos motivos faz com que a moral surja como alternativa a outros modos de solução de conflitos que não sejam guiados por acordos mútuos. Em suas palavras, “se a moral carecesse de um teor cognitivo crível, ela não seria superior às formas mais dispendiosas de coordenação da ação (como o uso direto da violência ou a influência sobre a ameaça de sanções ou a promessa de recompensas)” (Habermas 5, p.12).

Além dos recursos cognitivos, a moral também vincula à validade do dever sentimentos de obrigação. “O conceito central do dever já não se refere apenas ao teor dos mandamentos morais, mas também ao caráter peculiar da validação do dever ser, que se reflete também no sentimento de assumir uma obrigação” (Habermas 5, pp.12-13). Nas infrações, os posicionamentos crítico e autocrítico se manifestam em atitudes dos sentimentos: na terceira pessoa, eles se manifestam em forma de repulsa, indignação e desprezo; já na segunda pessoa, eles se manifestam como sentimento de humilhação ou de ressentimento; quando na primeira pessoa, eles se manifestam como vergonha e culpa. De outro modo, as reações afirmativas provocam sentimento de admiração, lealdade, gratidão, e assim por diante. Tais atitudes dos sentimentos participam também na formulação dos juízos normativos, julgando as intenções como “boas” ou “más” – enquanto isso, diz Habermas, “o vocabulário das virtudes se refere a características das pessoas que agem”. Portanto, ainda nos dizeres do nosso filósofo, “nesses sentimentos e valorações morais se revela a pretensão de que os juízos morais possam ser fundamentados. Pois eles diferenciam-se de outros

sentimentos e valorações pelo fato de estar entretecidos com deveres racionalmente exigíveis. Nós justamente não entendemos essas manifestações como expressão de sensações e preferências meramente subjetivas” (Habermas 5, p. 13). Deste modo, Habermas entende que também é tarefa do filósofo moral investigar e reconstruir a práxis das justificações e das disputas morais com vistas a reconstruir “o conteúdo cognitivo do jogo moral de linguagem em toda sua amplitude” (Habermas 5, p. 15). Neste viés, Habermas expõe pelo menos quatro posturas ético-filosóficas: i) o *não-cognitivismo severo*, que entende o ajuizamento moral como decisão apoiada exclusivamente em sentimentos, posições ou decisões meramente subjetivas; ii) o *não-cognitivismo atenuado*, para o qual as decisões morais são entendidas como fórum de decisões voltadas para a realização de interesses específicos, guiados por um cálculo de benefícios; iii) o *cognitivismo atenuado*, que entende que a vida ética deve ser julgada por uma inteligência orientada pelos valores que envolvem os sujeitos morais; iv) o *cognitivismo severo*, que procura a fundamentação de um ponto de vista moral a fim de se julgar as normas de ação de forma imparcial.

A virada antropocêntrica do pensar, um dos marcos do início da modernidade, reinventou o conceito de razão prática em termos de uma filosofia do sujeito. Com isso, as premissas da filosofia prática são desenraizadas de suas conexões ordinárias, definidas agora a partir de um sistema lógico cada vez menos transcendente. Tem-se com isso, no horizonte da reflexão da filosofia prática, o nascimento do indivíduo – em contraposição à idéia aristotélica de homem enquanto “ser racional” situado numa *polis*. Para Habermas, “isso tornou possível referir a razão prática à felicidade, entendida de modo individualista, e à autonomia do indivíduo, moralmente agudizada – à liberdade do homem tido como um sujeito privado, que também pode assumir os papéis de um membro da sociedade civil, do Estado e do mundo” (Habermas 7, p. 17). O homem moderno é visto a partir de uma perspectiva de continuidade e descontinuidade: o ser humano, cidadão do mundo, tem uma identidade de singularidade e universalidade. Por outro lado, o desenvolvimento das estruturas emancipatórias nas sociedades modernizadas é compreendido por Habermas numa constante autonomização e diferenciação das esferas comunicativas e instrumentais, viabilizadas pelo definhamento das visões tradicionais de mundo (mitológicas, metafísicas ou religiosas) – que antes absorviam todas as dissensões possíveis. “Com a passagem para o pluralismo ideológico nas sociedades modernas”, afirma Habermas, “a religião e o *ethos* nela enraizado se decompõem enquanto fundamento público de validação de uma moral partilhada por todos. Em todo o caso, a validação de regras morais obrigatórias para todos não pode mais ser explicada com fundamentos e interpretações que pressupõem a existência e o papel de um deus transcendental, criador e salvador” (Habermas 5, p.19). Diante disto, a filosofia moral passa a exigir um nível de fundamentação pós-metafísica, de tal modo que a ciência ética deve buscar uma “justificação

do sentido cognitivo da validade dos julgamentos morais” sem recorrer aos recursos míticos, metafísicos ou religiosos. Agora, se uma sociedade moderna, progressivamente descentrada, se caracteriza pelo distanciamento das orientações substanciais, como se pode então pensar a ética?

As questões éticas, tradicionalmente postas, sempre suscitaram ideais sociais, finalidades práticas das ações e um conceito de *bem* comum a todos. Porém, pudemos ver até agora como o fim do substancialismo ético fez emergir não apenas o pluralismo das formas de vida, mas também a indecidibilidade concernente às questões práticas. Mesmo assim, com a caducidade das orientações metafísicas, míticas e religiosas das ações, a ética também assume uma nova autocompreensão no decurso dos processos de aprendizagem desencadeados pela evolução das sociedades. Neste sentido, Habermas prefere “un concepto débil de teoría moral (...): esta teoría tiene que aclarar el ‘*moral point of view*’ y justificarlo y nada más. Las teorías morales deónticas, cognitivas y universalistas, en la estela de Kant, son teorías de la justicia, que tienen que dejar sin reponder las cuestiones de la vida buena. Están típicamente especializadas en la cuestión de la *justificación* de normas y acciones” (Habermas 10, p.204).

231

A partir da idéia de que a linguagem representa um meio estruturado simbolicamente, através do qual os indivíduos podem promover consensos racionalmente motivados, as normas de ação passam a ser orientadas por um princípio discursivo racional. Em face da debilidade de acordos apoiados nos antigos sistemas de valores, restam a vontade e a razão dos indivíduos para se tentar justificar imparcialmente conteúdos normativos que garantam a justiça e a solidariedade. A ética discursiva assume a forma de um *procedimento* vinculado ao litígio de normas morais, mantendo ferrenhamente as características fundamentais da moral kantiana: o cognitivismo, o deontologismo, o universalismo e o formalismo. Trata-se de uma teoria pós-convencional da moral e, por isso mesmo, de uma ética da fraternidade de caráter secular que “justifica o teor de uma moral do respeito indistinto e da responsabilidade solidária por cada um. Certamente, ela só chega a isso pela via da reconstrução racional dos conteúdos de uma tradição moral abalada em sua base validativa religiosa” (Habermas 5, p.53).

2. Uma reformulação do Ponto de Vista Moral

No conjunto de suas obras sobre filosofia prática, Habermas apresenta uma perspectiva moral vinculada à tradição filosófica de Kant. Apesar da transformação radical operada na ética kantiana, uma vez que Habermas abandona sua doutrina dos dois reinos, supera seu caráter puramente monológico e modifica seu modelo dogmático de fundamentação, a Ética do Discurso se apresenta com suas características fundamentais, sobre as quais nos deteremos a se-

guir. Em primeiro lugar, a ética discursiva é *universalista*, entendendo que as normas morais devem possuir a qualidade da justiça enquanto imparcialidade, com validade para todos, visto que a perspectiva ética adotada por Habermas aponta para um princípio moral formulado a partir de regras discursivas presentes na prática cotidiana da comunicação, a qual traz consigo uma pretensão geral de validade. Para Habermas, “apenas uma fundamentação do princípio moral que não implique desde logo a referência a um fato da razão poderá enfraquecer a suspeição de um sofisma etnocêntrico”. Daí, prossegue ele, “quem, de um modo sério, empreende a tentativa de participar numa argumentação, admite implicitamente pressupostos pragmáticos gerais de teor normativo; é, então, possível abstrair o princípio moral a partir do teor destes pressupostos argumentativos, desde que se saiba o que significa justificar uma norma de conduta” (Habermas 8, p. 16). Ora, uma crítica muito insistente ao universalismo é a de que o ponto de vista moral exclui a estrutura plural das formas de vida e as diversas situações de interesses existentes. Contudo, no entender de Habermas, a modernidade social caracteriza-se pela constante diferenciação dos interesses e das orientações valorativas particulares. Por conta disto, mais gerais e abstratas são as normas que regulam o espaço das ações dos indivíduos. Nesta crescente diferenciação tem-se também o aumento do risco de dissenso, e portanto dos conflitos de interesses e da diminuição dos laços cooperativos. Sendo assim, a idéia de justiça universal, abstrata e equitativa, se justifica como meio de regulação das ações e de formulação de compromissos equitativos. Uma outra crítica ao universalismo se dirige tão-somente aos termos monológicos de Kant, devido à impossibilidade de questionar as conseqüências e os efeitos da realização de qualquer norma. Ora, para se evitar estas restrições de uma ética da convicção, Habermas defende uma ética da responsabilidade atenta às conseqüências e aos efeitos secundários decorrentes do cumprimento de normas justas. Ele entende que “esta objeção faz sentido em Kant, mas não numa ética do discurso que rompe com o idealismo e o monologismo kantianos. Como revela a formulação do princípio de universalização, atenta aos resultados e conseqüências do cumprimento geral das normas para o bem-estar de cada indivíduo, a ética do discurso incorporou desde o início, a orientação pelas conseqüências na sua forma de proceder” (Habermas 8, p.26). Com isso, podemos entender que a ética discursiva reconhece parcialmente a exigência hegeliana de uma compreensão intersubjetiva do imperativo categórico, contestando, como vimos numa passagem anterior, a dissolução da moralidade na vida ética promovida por Hegel. Habermas concorda com a crítica ao solipsismo kantiano, razão pela qual procura reiterar a vinculação entre a solidariedade e justiça no marco do *moral point of view*. Esse enlaçamento só é possível quando o princípio moral é explicado a partir do conteúdo das pressuposições inevitáveis da argumentação cotidiana. O julgamento imparcial das questões práticas adquire um contorno distinto de Kant, pois o princípio de justificação das normas não se realiza no espaço das reflexões solitárias, mas

nas formas comunicativas do discurso racional. Entende-se assim que, mesmo situada no horizonte reflexivo da filosofia moral kantiana, a Ética do Discurso rejeita os pressupostos básicos de uma ética abstrata da convicção.

Para Habermas, é possível justificar racionalmente os juízos morais através dos discursos, pois eles possuem um teor cognitivo. O *cognitivismo* reside precisamente na compreensão de que as normas de ação são passíveis de justificação racional, de modo que a distinção entre normas justas e injustas se baseia num conteúdo cognitivo que permite pensar de que maneira é possível fundamentar racionalmente mandamentos e normas. É neste ponto que Habermas se opõe às éticas não-cognitivistas que reduzem as pretensões de validade expressas em princípios morais a decisões irracionais e a sentimentos naturais: as normas morais são portadoras de uma pretensão de “verdade”, ou mais exatamente de “correção”, de acordo com a analogia entre os discursos teóricos e os discursos práticos, ambos fundados em procedimentos de justificação. “É claro que a ‘verdade’ moral de proposições normativas”, esclarece nosso autor, “não pode ser assimilada – como sucede no intuicionismo ou na ética de valores – pela validade assertórica das proposições afirmativas. Kant não confunde a razão teórica com a prática. A meu ver, a correção normativa é uma pretensão de validade análoga à pretensão de verdade. É neste sentido que falamos de uma ética *cognitivista*” (Habermas 8, p. 15). Assim, para Habermas, as decisões morais se sustentam em argumentos suscetíveis de reconstrução racional e metódica, segundo regras de argumentação pressupostas nos discursos práticos. Por essa razão, o cognitivismo moral se fortalece no quadro de uma moral pós-tradicional, na qual se acentua a exigência de que a validade normativa das obrigações morais não esteja vinculada a preferências particulares ou a contextos específicos, o que, de resto, revela todo o mérito de Kant. Com efeito, “a ética kantiana não vai buscar a sua força persuasiva à fundamentação específica do imperativo categórico, ou à construção de um reino de finalidades e seguramente nunca à arquitetônica da teoria dos dois mundos enquanto um todo, mas sim às intuições morais que podem servir de base à interpretação cognitivista” (Habermas 8, p. 141). As proposições prescritivas são os elementos capitais da linguagem moral, pois elas exprimem obrigações que, por sua vez, ordenam ou proíbem as ações. Tais obrigações apóiam-se não em percepções, mas em sentimentos morais que sinalizam, via de regra, violações de deveres e transgressões de normas. Valendo-se de P. F. Strawson, filósofo britânico de tradição analítica que defende uma forma atenuada de kantismo, Habermas considera que as expectativas de comportamento apoiadas no zelo recíproco pelas normas por parte dos agentes sociais revelam uma interação entre *ego* e *alter* pertencentes a uma comunidade na qual “as relações e as ações interpessoais são reguladas mediante normas de interação, podendo ser avaliadas como justificadas ou injustificadas à luz dessas mesmas normas” (Habermas 8, p. 141). Neste sentido, a Ética do Discurso se apóia no

testemunho das práticas lingüísticas cotidianas para refutar o ceticismo moral, pois são nestas práticas que se erguem as pretensões de validade, não apenas referentes à verdade dos enunciados mas igualmente em relação à correção das regras de ação, de tal modo que aquilo que se diz e aquilo que se faz está fundado implicitamente em razões que podem ser explicitadas em seus universos discursivos apropriados.

O *formalismo* da Ética do Discurso, por seu turno, está intrinsecamente vinculado aos seus aspectos cognitivista e universalista, refletindo-se em seu caráter procedimental. De fato, tal como a ética kantiana, a ética discursiva “não indica orientações conteudísticas, mas um processo: o Discurso prático. Todavia, este não é um processo para a geração de normas justificadas, mas sim para o exame da validade de normas propostas e consideradas hipoteticamente” (Habermas 6, p. 126). Assim, seguindo as exigências da modernidade, ou seja, do pluralismo das visões de mundo, as normas são regidas por princípios de ação racional, ao invés de serem orientadas por sistemas concretos de valores. O princípio de justificação normativa adota o papel de selecionar tão-somente as normas suscetíveis de universalização. A consequência direta da apreensão formalista da ética consiste numa delimitação rigorosa de seu campo de investigação, de maneira que apenas questões relativas às normas são levadas em consideração, pois somente elas podem ser objeto de debate racional e expressar interesses generalizáveis. Habermas não pretende estabelecer normas efetivas e nem defender valores específicos, mas sim justificar um princípio formal de validação de normas tornadas problemáticas, distanciando-se assim de todas as éticas valorativas. Contrariando as objeções hegelianas ao modo procedimental de justificação dos princípios morais, as filosofias práticas de tradição kantiana insistem que eles não recaem na formulação de enunciados tautológicos. Mesmo que a coerência lógica ou semântica constitua uma exigência básica, os princípios trazem consigo formas substanciais de conduta que refletem o caráter universal da obrigação moral, não sendo portanto resultado de uma mera abstração de conteúdos determinados. Para Habermas, de fato, os conteúdos julgados à luz de um princípio moral são gerados “não pelos filósofos, mas sim pela vida. Os conflitos de conduta, que devem ser avaliados moralmente e solucionados por consenso, emergem da prática comunicativa quotidiana, sendo *encontrados* – e não produzidos – pela razão avaliadora de máximas ou pelos participantes da argumentação” (Habermas 8, p.24). As éticas formais admitem uma separação entre a estrutura e os conteúdos do juízo moral. Deste modo, as questões suscetíveis de discussão racional, isto é, aquelas que resistem ao teste de validação das prescrições “morais” universais independentes de concepções “éticas” particulares, são separadas daquelas que se restringem às preferências no âmbito das tradições culturais.

A última característica marcante da filosofia moral kantiana mantida pela ética discursiva é o *deontologismo*, quer dizer, a compreensão de que a teoria moral deve explicar a validade das normas de conduta à luz de princípios dignos da aceitação de todos. Ao separar categoricamente o dever das inclinações, a razão da sensibilidade, a ética de Kant distancia-se das situações práticas do cotidiano. Para Habermas, todavia, a Ética do Discurso não herda essa crítica dirigida ao ponto de vista moral kantiano, na medida em que rejeita a doutrina diferenciadora dos dois reinos. Apoiada na prática comunicativa comum a todos os indivíduos socialmente competentes, a ética habermasiana adota um princípio de universalização cuja operacionalização requer a participação de todos os indivíduos concernidos, que trazem consigo seus respectivos interesses pessoais e coletivos, abandonando assim o ideal de autonomia solipsista, próprio às filosofias da consciência, em favor da autonomia intersubjetiva. Para Habermas, “o conceito intersubjetivista de autonomia leva em linha de conta que o livre desenvolvimento da personalidade de cada um depende da realização da liberdade de todos” (Habermas 8, p.27). Daí a importância dos conceitos kantianos de “esclarecimento” e “emancipação”, pois, ao invés da busca coletiva da felicidade, a modernidade traz a experiência de uma coordenação social a partir de comportamentos racionais avaliados de um ponto de vista formal. Neste contexto, os indivíduos adquirem autonomia no exercício da mútua coordenação das ações baseada em processos de entendimento isentos de referência a outra autoridade que não seja a de uma argumentação racionalmente motivada. Nas palavras enfáticas de Habermas, “o conceito de modernidade não está mais ligado a nenhuma promessa de felicidade. Todavia, apesar de todo o palavreiro sobre a pós-modernidade ainda não temos alternativas racionais para as formas de vida da modernidade. O que nos resta então a não ser procurar ao menos melhoramentos práticos *no interior* dessas formas de vida?” (Habermas 11, 102).

O núcleo do programa ético habermasiano é, portanto, a reformulação do princípio de universalização kantiano em conformidade com o paradigma da intersubjetividade. Na opinião de Stephen White, “para Kant, o imperativo categórico constitui um teste que cada indivíduo pode realizar monologicamente; isto é, cada um pergunta a si mesmo se ele pode querer que uma norma proposta seja uma lei universal. Para Habermas, por outro lado, o teste é se, ou não, uma norma proposta é aceitável numa argumentação real por todos que são potencialmente afetados por essa norma e quer dizer por ‘aceitável’ que a norma satisfaz os interesses de cada participante no argumento. Normas justificáveis, então, são aquelas que incorporam interesses generalizados” (White 22, p. 56). Para o filósofo de Königsberg, só é possível justificar racionalmente uma norma quando ela cumpre a aplicação do imperativo categórico a máxima de ações – algo acessível a todos os participantes da comunidade dos seres racionais por ser expressão do fato da razão (aqui entendida em termos trans-

cententais). Kant formula o imperativo categórico da seguinte maneira: “age de tal modo que a máxima da tua vontade possa valer sempre ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal” (Kant 17, p. 42). Para Herrero (Herrero, 16, pp. 35-37) este imperativo tem uma aplicação monológica do uso da razão prática que, por conta disto, não atinge a ação empírica e os seus efeitos. O enfoque kantiano que obriga o ser humano a agir conforme as regras transcendentais da razão confina a ética à articulação monológica da “boa vontade” inteligível. Kant parte do princípio de que qualquer ser racional é capaz de julgar moralmente correta uma determinada ação, sem estabelecer uma discussão sobre o seu sentido e sem levar em consideração os interesses dos outros. Por outro lado, no programa ético-discursivo proposto por Habermas, o agir moral é articulado a partir de um princípio dialógico da responsabilidade. O imperativo categórico é reelaborado em termos da argumentação comunicativa de tal forma que a resolução dos conflitos podem encaminhar-se por um processo orientado segundo regras intersubjetivas inerentes ao uso da linguagem.

Diferentemente de Kant, a Ética do Discurso de Habermas propõe a idéia de um agir moral que não se engaja mais a partir da idéia de sujeitos isolados, que se comportam autoconscientes de suas ações; mas a partir da idéia de participantes de uma comunidade real, capazes de refletirem e argumentarem sobre as suas ações e sobre as normas que lhes regem. Como já tivemos a oportunidade de conferir, o conceito de razão comunicativa supera o modo unilateral da razão transcendental com a articulação de princípios performativos que os indivíduos utilizam quando agem comunicativamente entre si. Segundo estes princípios, só pode haver um verdadeiro entendimento sobre algo quando a problematização for guiada por um processo argumentativo. Para o seu sucesso, este entendimento deve ser orientado por um princípio de publicidade que deve, por sua vez, garantir duplamente a igualdade entre os participantes e suas disposições à expressividade veraz, e deve eliminar a presença de quaisquer forças coercitivas como fator preponderante nas tomadas de decisões (que não seja a do argumento mais racional). Desta maneira, o programa de fundamentação da Ética do Discurso propõe superar o solipsismo kantiano a partir dos princípios da racionalidade comunicativa, apresentando uma regra de argumentação que possa fundamentar as normas morais a partir dos interesses de todos os concernidos. As suposições racional-comunicativas são somadas às determinações que um indivíduo realiza quando quer justificar (fundamentar racionalmente) uma ação moral ou normas arroladas. Assim, Habermas se mantém fiel ao cognitivismo kantiano não sucumbindo às suas aporias. A Ética do Discurso remodela o imperativo categórico de Kant a partir da apresentação de um princípio de argumentação que seja específico dos discursos práticos – semelhante ao princípio de indução na realização da rede dos discursos teóricos.

Em *Consciência moral e agir comunicativo* (1983), Habermas reformula o imperativo categórico de Kant a partir de dois princípios fundamentais: a) o princípio discursivo (D), de acordo com o qual “só podem reclamar validade as normas que encontrem (ou possam encontrar) o assentimento de todos os concernidos enquanto participantes de um discurso prático”; b) e o princípio de universalização (U) que é formulado da seguinte maneira: “uma norma controversa só pode encontrar um assentimento entre os participantes de um discurso prático ... se as consequências e efeitos colaterais, que previsivelmente resultam de uma obediência *geral* da regra controversa para a satisfação dos interesses de *cada indivíduo*, podem ser aceitos *sem coação* por todos” (Habermas 6, p. 116). Com estes princípios a Ética do Discurso adota uma concepção restrita da moral concentrando-se apenas em questões de justiça: enquanto ética formalista, se limita a proporcionar uma regra imparcial para o julgamento de ações morais conflitantes. Sob este ponto de vista, a ética discursiva propõe dois princípios (“U” e “D”) como aqueles que se restringem examinar se uma norma ou conduta pode encontrar um assentimento racional e universal.

Fundamentando a ética a partir de um ponto de vista moral, Habermas procura esclarecer alguns mal-entendidos correspondentes aos usos prático-discursivos da razão em questões pragmáticas, morais e éticas. Discordando de seus críticos, Habermas mostra como a Ética do Discurso não negligencia as ponderações do utilitarismo quanto à observância das consequências da ação, e tampouco exclui integralmente do discurso racional questões concernentes à vida boa – tema privilegiado pelas éticas clássicas. Existem problemas práticos que acontecem em diversas situações e de modos distintos: “que tipo de rota se deve tomar para uma viagem?”; “que decisão tomar na escolha de um emprego, na realização de um casamento?”; “como melhor empregar os meus investimentos?”; “que formação profissional a ser escolhida?”. Todos estes problemas são questões que participam do nosso cotidiano e que exigem tomadas de decisões racionais específicas para serem solucionadas. Segundo Habermas, estas questões resultam de “três diferentes variantes da razão prática, que, contudo, se complementam. Nas três grandes tradições filosóficas, só uma das variantes foi tematizada. Para Kant, a razão prática coincide com a moralidade; só na autonomia é que a razão se une à vontade. Para o empirismo, a razão prática é assimilada no seu uso pragmático; nas palavras de Kant, ela reduz-se ao exercício teleológico-racional da atividade do entendimento. Na tradição aristotélica, a razão prática assume o papel de uma faculdade do juízo que lança luz sobre o horizonte prático de um *ethos* usual. Em cada caso é atribuído um exercício *distinto* à razão prática. É o que se pode constatar nos vários discursos em que ela se movimenta” (Habermas 8, p. 110).

Nos discursos ético-existenciais, as razões e as justificações de uma decisão valorativa reduzem sua importância ao fórum pessoal. Elas giram em

torno da autocompreensão individual e procuram esclarecer o sentidos de uma “vida boa” a fim de nortear os horizontes do viver. Os discursos pragmáticos correspondem a uma tecnologia adequada a um determinado fim, que um indivíduo justifica sob o marco da razão estratégica. Já os discursos prático-morais se desenvolvem independentemente dos contextos das preferências entrelaçadas às identidades particulares. Ou seja, eles se desenvolvem apenas sob a égide dos pressupostos da comunicação, na qual encontramos a possibilidade de realização de discursos universalmente ampliados que podem assegurar a participação de todos os concernidos nas normas em questão. Além do mais, estes concernidos podem assumir uma posição frente às pretensões de validade destas normas, a tal ponto que é possível entrecruzar consensualmente as perspectivas de todos os participantes. Nas próprias palavras de Habermas, “o discurso prático-moral quer dizer o alargamento ideal da nossa comunidade comunicativa, a partir da perspectiva de dentro. Neste fórum, só aquelas propostas de normas que exprimem o interesse comum de todos os intervenientes poderão obter uma anuência justificada. Neste sentido, as normas de justificação discursiva sublinham, ao mesmo tempo, a compreensão do que é igualmente do interesse de todos e uma vontade geral que assimilou em si mesma, sem *repressão*, a vontade de todos. Assim, a vontade determinada por razões morais não permanece estranha à razão argumentativa; a vontade autônoma está absolutamente interiorizada pela razão” (Habermas 8, p. 106).

3. Os Desafios Pós-convencional ao Universalismo Ético

Além de esclarecer os diferentes usos da razão prática, Habermas também esclarece as respectivas distinções entre as normas morais e jurídicas. A modernidade é marcada pela dissolução da substância normativa de um *ethos* enraizado em tradições metafísicas e religiosas, fazendo com que as questões morais, éticas e jurídicas se diferenciem entre si. A tensão entre fatos e normas, no contexto da modernidade, recrudescer, e sugere uma maior preocupação com a garantia do apaziguamento de conflitos por uma via não mais garantida por fundamentos últimos, absolutos. O direito formal e a moralidade autônoma surgem como campos específicos de ação e de conhecimento. Sendo assim, as regras morais e as regras jurídicas devem ser entendidas como tipos de normas de ações diferenciadas, mas com nexos de complementaridade entre elas. Para Habermas, “argumentos em prol da legitimidade do direito devem ser compatíveis com os princípios morais da justiça e da solidariedade universal – sob pena de dissonâncias cognitivas – bem como os princípios éticos de conduta de vida auto-responsável, projetada conscientemente, tanto de indivíduos, como de coletividade” (Habermas 7, p. 133). Esta idéia de complementaridade quer dizer que a legitimidade jurídica não pode contrariar princípios morais. Contudo, é importante sublinhar que essa relação entre o direito e a moral rejeita a orientação platônica e kantiana que leva a subordinar o legal ao normativo. Tal modo hierárquico de organização das normas reflete ainda

uma orientação das sociedades pré-modernas. Nesse processo de diferenciação, podemos ver em dois diferentes níveis o comportamento destes dois tipos de normas de ação: i) no nível do saber cultural, as questões jurídicas se separam da ética e da moral; ii) no nível institucional, o direito positivo se separa dos sistemas axiológicos que, agora, se reduz a meras convenções. As questões morais e as questões legais se referem às mesmas questões, porém, assumindo representações distintas. “Como é possível ordenar legitimamente relações interpessoais e coordenar entre si ações servindo-se de normas justificadas? Como é possível solucionar consensualmente conflitos de ação na base de regras e princípios normativos intersubjetivos?” (Habermas 7, p.141), são questões comuns tanto à esfera jurídica quanto moral, mas que se comportam diferentemente respeitando o espaço da questão em que estejam presentes. Isso porque a moral pós-convencional representa exclusivamente uma forma de saber cultural, enquanto que o direito positivo, na forma de sistema simbólico e de ação, contrai uma obrigatoriedade no nível institucional. Conclui-se, assim, que as normas gerais não podem ser compreendidas de forma restritiva e sim, de forma complementar: “isso é devido ao fato de que normas de ação gerais se ramificam em regras morais e jurídicas” (Habermas 7, p. 142).

239

Assim, o princípio de autonomia, ao assumir uma abstração que responda aos aspectos de uma sociedade pós-tradicional, pode ser analisado a partir da formulação parcimoniosa de um princípio que: i) tenha um conteúdo normativo, pois explicita o sentido imparcial dos juízos práticos, e que ii) se encontre num nível de abstração *neutra* em relação à moral e ao direito – pois ele refere-se às normas de ação em geral. É interessante observar que, levando em consideração esta ampliação na concepção de normas de ação e do próprio discurso prático, a formulação do princípio discursivo será ligeiramente modificada em trabalhos posteriores. Em sua obra de 1992 (*Faktizität und Geltung*), Habermas enuncia o princípio (D) da seguinte forma: “São válidas as normas de ação às quais todos os possíveis atingidos poderiam dar o assentimento, na qualidade de participantes de discursos racionais”. Segundo o próprio Habermas, em trabalhos anteriores não se havia feito satisfatoriamente uma diferenciação esclarecedora entre princípio moral e princípio do discurso. A introdução reformulada do princípio discursivo torna possível fundamentar imparcialmente normas de ação, pressupondo que as questões práticas em geral podem ser decididas racionalmente e de forma neutra. Por isso: i) *válidas* se refere ao modo imparcial que as proposições legais e as proposições morais devem assumir necessariamente; ii) *normas de ação* pode ser compreendida como “expectativas de comportamento generalizadas temporal, social e objetivamente” (Habermas 7, p. 142); iii) *atingidos* são todos aqueles concernidos pela norma; e iv) *discurso racional* é o processo comunicativo que os indivíduos estabelecem entre si, na tentativa de chegarem a um acordo racional a partir de uma ação livre na apresentação de temas, contribuições, informações e argumentações, aconte-

A ÉTICA DO DISCURSO E OS DESAFIOS CONTEMPORÂNEOS DE UMA ÉPOCA...

cidas no interior de um espaço público e reguladas a partir das pressuposições dos atos ilocucionários. Com isso, o princípio moral (*princípio U*) atualiza o princípio discursivo (*D*) para a justificação de todas as normas de ação que só se tornam válidas frente ao consentimento da parte de todos os concernidos, ou seja, se ela exprimir a coadunação dos interesses simétricos de todos os concernidos no pleito da justificação de uma proposição moral: “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 5, p. 56). Já o princípio da democracia (*princípio De*) atualiza o princípio discursivo (*D*) de uma tal forma que as normas de ação na forma do direito ganham justificação com o auxílio dos discursos pragmáticos, ético-políticos e morais. A fundamentação do ponto de vista moral da Ética do Discurso apóia-se na idéia de que é possível superar o modo de reflexão transcendental para a apresentação dos pressupostos inevitáveis da validação moral.

Para Habermas, é através da reconstrução conceitual do uso prático da razão nas regras argumentativas presentes na comunicação ordinária, que encontramos, já em desempenho, a justificação das normas de ação. Desta forma, Habermas supera os fundamentos transcendentais por formas imanentes de justificação com base na prática cotidiana da comunicação. Com isso, conclui Habermas que “a estratégia de fundamentação ora sugerida partilha o ônus dos esforços para tornar plausível com um questionamento genealógico através do qual se escondem algumas suposições caras à teoria da modernidade. Com ‘U’ (e isso revela também a figura fundadora da comprovação de autocontradições performativas utilizada para identificar pressuposições argumentativas, que nos eximimos de discutir neste contexto) asseguramo-nos reflexivamente de uma substância normativa como que remanescente em sociedades pós-tradicionais, justamente por se apresentar sob a forma de um resíduo de si mesma poupado da argumentação, e sob a forma da ação orientada ao acordo mútuo” (Habermas 5, pp. 569-60). A explicação habermasiana do ponto de vista moral toma o discurso prático como o meio mais adequado para se estabelecer uma universalização ética dos interesses públicos, assegurados por princípios imparciais. Sendo assim, a ética discursiva salienta que, antes de se pensar em orientações valorativas para regulação de normas, deve-se buscar a possibilidade de uma idéia de justiça capaz de regular as ações humanas com base em justificações racionais (como base neutra de sustentação). Com isso, conseqüentemente, tem-se a garantia de uma moralidade restritiva às questões do dever-ser, evitando-se as perspectivas teleológicas associadas às concepções particulares do bem-viver.

A teoria comunicativa teve como tarefa a destranscendentalização da razão, reconstruindo os pressupostos universais do entendimento numa concepção de racionalidade corporificada na prática cotidiana da comunicação. Habermas reconstrói as condições do uso racional da linguagem no momento em que ela cumpre as pretensões de validade ofertadas nos proferimentos. Estas pretensões são estabelecidas nos enunciados em que os concernidos pretendem gerar um consenso entre si, de modo justo, verdadeiro e veraz. Com isso, se permite então as funções interativas, constatativas e expressivas, que são fundamentais para uma coordenação cooperativa entre indivíduos de uma dada sociedade. Os “tipos ideais” da fala, reconstruídos pela pragmática formal, constituem as condições de legitimidade das relações comunicativas voltadas ao entendimento mútuo. O diálogo é, portanto, aquele que torna possível a reconstrução da legitimidade normativa na medida em que ele se apóia na justificação de uma comunicação apoiada na livre argumentação racional sem coerção externa.

Mesmo nascendo no horizonte filosófico moral de Emmanuel Kant, a Ética do Discurso abandona os fundamentos analíticos da filosofia subjetivo-transcendental em favor de uma filosofia pragmático-lingüística de pretensão pós-metafísica. Habermas procura fundamentar as noções de razão prática em princípios pragmático-universais da comunicação – na qual é possível encontrar a existência de pretensões de validade específicas à argumentação prática. Essa tentativa de articular racionalmente um ponto de vista moral acontece a partir da necessidade de uma base neutra para a fundamentação das normas de ação prático-morais. Apoiado na teoria do desenvolvimento social, Habermas declara que nas sociedades pluralistas não é mais possível dar às prescrições morais uma justificação pública baseada em um ponto de vista transcendente, seja de natureza religiosa ou metafísica. Ademais, a situação de uma sociedade profanizada onde as ordens normativas têm de ser mantidas sem garantias meta-sociais agudiza a preocupação de se integrar o mundo da vida pluralizado, uma vez que cresce simultaneamente o risco de dissenso nos domínios do agir comunicativo desligado de autoridades sagradas e de instituições fortes. As sociedades tradicionais, onde vigoram modelos convencionais de conduta, se caracterizam pela partilha homogênea de valores, costumes e expectativas. Por experimentarem uma planificação axiológica, estas comunidades não precisavam, necessariamente, diferenciar em esferas autônomas o direito, a religião, a moral, a ciência, a arte e a política. Por serem mais homogêneas, os seus estatutos normativos se expressam dentro de seus sistemas de valores - logo o direito se mistura às expressões estéticas, religiosas e produtivas. Por isso o direito é cantado em hinos religiosos, em expressões e recomendações familiares, em pinturas e na compreensão das relações cosmológicas. Os códigos de conduta, deste modo, estão entrelaçados num sistema simbólico orientado por uma visão substancial do cosmos. O fundamento público das

normas neste tipo de comunidade segue as cosmovisões religiosas que servem como uma espécie de “dossel sagrado”. A autoridade das normas reside nas compreensões cosmogônicas e cosmológicas dos grandes mitos sagrados. Nas comunidades totêmicas, por exemplo, as “alianças” que enlaçam os homens, a natureza e as divindades norteiam os fundamentos imperativos destas comunidades. Desta forma, a justificação pública das normas nas sociedades tradicionais segue um ponto de vista “cognitivo religioso”, isto é, uma orientação apoiada num sistema simbólico próprio às antigas cosmovisões. Ou seja, longe de compreender uma orientação normativa guiada por um princípio imparcial ou de equidade, as sociedades tradicionais orientam a justificação das normas a partir de um sistema simbólico embutido em visões compartilhada intersubjetivamente.

Para Habermas, o fato de as sociedades modernas não se definirem mais num sistema de valor comum a todos, não significa que a ação orientada ao entendimento seja abandonada. Pelo contrário, para ele estas circunstâncias de diferenciação das formas de vida evocam na mesma proporção uma necessidade de se alcançar o entendimento mútuo sobre as normas de conduta. Por isso, se faz necessário o estabelecimento de princípios de justiça que se apresentem cada vez mais abstratos. Sob o ponto de vista da imparcialidade, estes princípios morais rechaçam a maximização dos interesses individuais em favor de uma articulação de interesses cada vez mais universais. É através das habilidades discursivas presentes na própria linguagem que se pode gerar um acordo argumentativamente estabelecido entre indivíduos que adotem um modo imparcial de participação na validação da norma de conduta – que ao mesmo tempo satisfaçam os interesses de todos os participantes.

Conclusão

A ética discursiva se caracteriza no debate atual da filosofia moral como uma reformulação *dialógica* do programa ético kantiano. Isso quer dizer que, no debate sobre as normas de ação a serem seguidas, o tema da justiça será o mais relevante. A preocupação central da Ética do Discurso é a validação de *normas justas* ao invés da discussão ética sobre as ações virtuosas que permitam a realização de um *bem último*. Pois para Habermas, a prioridade do tema da justiça sobre o bem implica garantir uma base racional independente de concepções axiológicas específicas. Por isso, tanto a ética discursiva quanto a teoria discursiva da democracia se apóiam nas condições de uma argumentação consensual vinculada exclusivamente à razoabilidade discursiva.

A etapa pós-convencional adotada pela Ética do Discurso caracteriza-se justamente por uma ruptura radical com as bases tradicionais da moralidade. Em condições pós-metafísicas, a filosofia moral deve responder à questão genealógica sobre a reivindicação categórica de validade dos deveres morais.

Para Habermas, ela deve tentar reconstruir o conteúdo cognitivo do jogo moral da linguagem em toda sua amplitude. Ou seja, diferentemente das tradições ancoradas em Aristóteles e Hegel, a tradição kantiana não busca esclarecer uma práxis de fundamentação de um ponto de vista moral dependente de um horizonte de normas reconhecidas; pelo contrário, ela deve buscar uma fundamentação sob um ponto de vista moral, a partir do qual as normas podem ser julgadas de forma imparcial.

Bibliografia

1. ARAÚJO, Luiz B. L. “Ética do discurso: uma resposta aos desafios contemporâneos de uma moral pós-metafísica”. *Revista Reflexão*, Campinas, Nº 76.
2. APEL, Karl-Otto. *Éthique de la discussion*. Paris: Cerf, 1994.
3. DUTRA, Delamar Volpato. *Kant e Habermas: a reformulação discursiva da moral kantiana*. Porto Alegre: Edipucrs, 2002.
4. HABERMAS, Jürgen. *Agir Comunicativo e Razão Destranscendentalizada*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.
5. _____. *A Inclusão do Outro. Estudos de Teoria Política*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
6. _____. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
7. _____. *Direito e Democracia. Ente fatos e normas*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1998.
8. _____. *De l'Éthique de la Discussion: que signifie le terme "Diskursethik"?*. Paris: Cerf, 1992.
9. _____. *Ensayos Políticos*. Barcelona: Península, 1994.
10. _____. “Entrevista con la *New Left Review*”, in: *Ensayos Políticos*. Barcelona: Península, 1994.
11. _____. *Passado como futuro*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.
12. _____. *Pensamento pós-metafísico: ensaios filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.
13. _____. *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid: Taurus, 1987.
14. _____. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Catedra, 1989.
15. _____. *Vérité et justification*. Paris: Gallimard, 2001.
16. KANT, E. *Crítica da Razão Prática*. Lisboa: Edições 70, 1994.
17. FERRY, J.-M. *Philosophie de la communication I: De l'antinomie de la vérité à la fondation ultime de la raison*. Paris: Cerf, 1994.

18. _____. “Sur la fundation ultime de la raison: penser avec Apel contre Apel”, in: BOUCHINDHOMME, C., ROCHLITZ, R. (orgs.). *Habermas, la raison, la critique*. Paris: Cerf, 1996.
19. STRAWSON, P. F. *Freedom and Resentment*. Londres, 1974.
20. _____. *Les individus: essai de métaphysique descriptive*. Paris: Seuil, 1973.
21. WHITE, S. *Razão, Justiça e Modernidade. A obra recente de Jürgen Habermas*. São Paulo: Ícone, 1995.
22. HERRERO, Xavier. “A razão kantiana entre o logos socrático e a pragmática transcendental”. *Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte, nº 52, 1991.