

CONSIDERAÇÕES SOBRE A ÉTICA DO DISCURSO DE JÜRGEN HABERMAS

Lidiane Nascimento Leão*

RESUMO

O presente artigo é uma análise crítica das objeções propostas por Torven Hviid Nielsen à teoria moral e ética de Jürgen Habermas. Para compreender a posição de Habermas, no que se refere à reflexão ética e moral, é necessário partir da distinção entre três possíveis usos da razão prática: o uso pragmático, o uso ético e o uso moral. Nesse sentido, a análise do artigo concentra-se nas principais características da ética do discurso de Habermas, com o objetivo de clarificar (1) o conceito de moralidade e a relação entre justiça, direito e solidariedade; (2) a fundamentação dada por Habermas à sua ética do discurso em termos de pragmática universal; e por fim, (3) apresentar a distinção entre moral e ética no contexto da relação entre sistema e mundo da vida.

PALAVRAS CHAVES

ÉTICA; MORAL; JUSTIÇA; DIREITO; SOLIDARIEDADE.

ABSTRACT

The present article is a critical analysis of the objections proposed by Torven Hviid Nielsen to the moral theory and ethics of Jürgen Habermas. To understand the position of Habermas, in which ethics and moral refers to the reflection, it is necessary to leave from the distinction between three possible uses of the practical reason: the pragmatic use, the ethical use and the moral use. In this sense, the analysis of the article is concentrated in the main characteristics of the ethics of the discourse of Habermas, with the objective to clarify (1) the concept of morality and the relation between justice, right and solidarity; (2) the recital given by Habermas to his ethics of the discourse in terms of universal pragmatic; and finally, (3) moral and ethics present the distinction between in the context of the relation between system and world of the life.

* Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Pará – UFPA na linha de pesquisa “Constitucionalismo, Democracia e Direitos humanos” e área de concentração “Proteção Judicial dos Direitos Fundamentais”, bolsista CAPES, orientada pelo Prof. Dr. Antonio Gomes Moreira Maués. Artigo baseado no trabalho elaborado como requisito para aferimento de conceito da disciplina “Seminários de Filosofia Política”, ministrada pela Profa. Dra. Ângela Maroja. Advogada e Professora da UFPA.

KEYWORDS

ETHICS; MORAL; JUSTICE; RIGHT; SOLIDARITY.

INTRODUÇÃO

Herdeiro das discussões da Escola de Frankfurt, Jürgen Habermas aponta a ação comunicativa como superação da razão iluminista transformada num novo mito que encobre a dominação burguesa (Razão Instrumental). Para ele, importa cultivar o logos da troca de idéias, opiniões e informações entre os sujeitos históricos estabelecendo o diálogo.

O filósofo e sociólogo alemão defende também uma ética universalista, deontológica, formalista e cognitivista. Para ele, os princípios éticos não devem ter conteúdo, mas, através da participação nas decisões públicas através de discussões (Discursos), possibilitar a avaliação dos conteúdos normativos demandados naturalmente pelo mundo da vida.

Dessa forma, para compreender a posição de Habermas no que se refere à reflexão ética e moral é necessário partir da distinção entre três possíveis usos da razão prática: o uso pragmático, o uso ético e o uso moral. Habermas apresentou uma versão concisa e clara desta análise em uma entrevista¹ concedida a Torven Hviid Nielsen, na qual este elegeu como tema central de suas objeções e questionamentos a Teoria moral e ética de Jürgen Habermas especialmente, na forma como se apresenta após a obra *Teoria da ação comunicativa*.

Nesse sentido, a exposição crítica das principais características da ética do discurso, será feita com o objetivo de clarificar (1) o conceito de moralidade e a relação entre justiça, direito e solidariedade; (2) a fundamentação dada por Habermas à sua ética do discurso em termos de pragmática universal; e por fim, apresentar a distinção entre (3) moral e ética no contexto da relação entre sistema e mundo da vida.

Ademais, sua teoria discursiva, aplicada também à filosofia jurídica, pode ser considerada em prol da integração social e, como consequência, da democracia e da cidadania. Teoria que possibilitaria a resolução dos conflitos vigentes na sociedade e,

¹ Artigo elaborado a partir da entrevista de JÜRGEN HABERMAS com TORVEN HVIID NIELSEN constante da obra: HABERMAS, Jürgen. *La Necesidad de Revisión de la Izquierda*. Madrid: Tecnos, 1996. p. 163-209.

não com uma simples solução, mas a melhor solução, aquela que é resultado do consentimento de todos os concernidos. Sua maior relevância está, indubitavelmente, em pretender o fim da arbitrariedade e da coerção nas questões que circundam toda a comunidade, propondo uma maneira de haver uma participação mais ativa e igualitária de todos os cidadãos nos litígios que os envolvem e, concomitantemente, obter a tão almejada justiça. Essa forma defendida por Habermas é o agir comunicativo que se ramifica no discurso, que será explanado no transcorrer deste trabalho.

1 NOTAS A RESPEITO DA EVOLUÇÃO TEÓRICA DE JÜRGEN HABERMAS

Em que pese as suspeitas de T. H. Nielsen a respeito da evolução teórica das idéias de Habermas que, no entendimento daquele, passou de uma crítica sociológica das patologias da modernidade (em *Teoria da ação comunicativa*) para a elaboração de uma teoria moral (em *Consciência moral e ação comunicativa* e nos artigos e conferências posteriores), pode-se afirmar que, tal suspeita é infundada, pois Habermas já vem tratando de questões de teoria moral desde 1973, na última parte de *Problemas de legitimação no capitalismo tardio*.

Com efeito, como bem esclarece Habermas, para os fundamentos filosóficos que eram necessários em *Teoria da ação comunicativa* era de particular importância introduzir em termos de pragmática formal o conceito de racionalidade comunicativa. Dessa forma, seguindo Weber e Durkheim o filósofo investigou também a evolução do direito e da moral, porém os dois delineamentos teóricos nos quais buscou apoio, a saber, a ética do discurso e a teoria das etapas da consciência moral de Kohlberg, ficaram como pano de fundo. Essas questões, que em *Teoria da ação comunicativa* não foram desenvolvidas, somente seriam retomadas nos anos seguintes. Logo, a ética do discurso se apresenta como prosseguimento e complementação de seus trabalhos anteriores relativos à teoria moral.

Portanto, partindo-se de uma visão completa da produção teórica de Habermas verifica-se que desde 1970, ele vem seguindo o mesmo programa de investigação. Por outro lado, todo filósofo que mantém certa sensibilidade política (e também sensibilidade para a política da teoria) haverá de reagir a mudanças de contextos. Nos anos sessenta o desafio era enfrentar as teorias da tecnocracia, e no princípio dos anos setenta as teorias das crises. Desde meados dos anos setenta começou-se a se fazer notar a pressão exercida pela crítica neoconservadora, assim como pela crítica pós-

estruturalista da razão; a isto Habermas respondeu com o conceito de racionalidade comunicativa.

Por sua vez, no *Discurso filosófico da modernidade* Habermas tratou de mostrar que o pensamento ajustado à idéia de “representação” pode ser dissolvido por algo distinto que o derrotismo dos desconstrutivistas ou o contextualismo dos neoaristotélicos.

A partir de uma autocrítica intersubjetiva da razão o filósofo alemão respondeu a “boa conjuntura” (que por certo não deve ser considerada por cima de toda suspeita) que hoje goza a ética filosófica, e investigou assuntos que o haviam interessado desde sempre em conexão com a ética comunicativa de Mead. Portanto, a ética do discurso conecta-se como já sucedia em Mead, com instituições da teoria moral kantiana sem assumir suas premissas individualistas.

Diante disso, observa-se que não houve uma “evolução” ou “transição” das idéias habermasianas de questões sociológicas para questões de ética filosófica. Na verdade, o que se percebe é um filósofo que não parou no tempo e que se dispõe a dialogar diante das questões que lhe são postas pelas diferentes circunstâncias históricas.

2 JUSTIÇA, DIREITO, SOLIDARIEDADE E OS DILEMAS DA ÉTICA DISCURSIVA

A ética do discurso refere-se a situações especificamente modernas (assim como também a *Teoria da ação comunicativa* e o *Discurso filosófico da modernidade*). Nesse sentido, Habermas defende a ilustração² e a modernidade contra o tradicionalismo, por um lado, e contra o pós-modernismo, por outro.

Como sugere a classificação de pretensões de validade que se esboçará no tópico seguinte, o caráter cognitivista da ética do discurso demanda uma separação radical entre questões de ordem normativa e questões de ordem valorativa. Somadas às preocupações deontológicas, formalistas e universalistas, também presentes na ética discursiva, estas características³ fazem com que sua arquitetura conceitual tenha como implicação a exclusão de questões de ordem valorativa do campo de interesses da filosofia moral, ou do objeto de pesquisa de uma sociologia da moral. Restringindo o seu foco de interesse à esfera normativa, a ética do discurso oferece uma compreensão estrita ou mínima da ética, limitando como seu objeto central: a justiça. Desse modo, a ética do discurso

² Sobre a organização da ilustração, Cf. HABERMAS, Jürgen. **Teoria y Práxis**. Estúdios de Filosofía Social. Madrid: Tecnos, 2002. p. 37-41.

³ Estas características são compartilhadas por toda teoria moral de inspiração kantiana.

exclui a orientação tradicional da teoria moral para o bem ou a felicidade (ou para uma combinação de ambos).

Em outras palavras, a ética discursiva mantém sua atenção direcionada para a discussão do que é direito, correto ou justo, e situa-se na tradição das teorias do “dever moral”,- mais na linha das teorias contratualistas de Rousseau à Rawls -, em oposição às teorias que privilegiam os aspectos valorativos da vida boa (ou do viver bem), na tradição que vem de Aristóteles, passa por São Tomás de Aquino, e chega aos “comunitaristas” na nossa contemporaneidade.

Sobre isso, Nielsen objeta que o conceito de virtude é, tanto para Habermas, como para um de seus principais oponentes, o neoaristotélico A. MacIntyre, incompatível com as condições da vida moderna. No entanto, observa-se que Nielsen comete um equívoco, pois a solução proposta por Habermas para o perigo em que se encontram todas as morais tradicionais e substanciais não é um retorno às virtudes tradicionais como propõe MacIntyre.

Com efeito, Habermas vê na obra *Tras la virtud* duas debilidades. Por uma parte, MacIntyre põe as coisas muito fáceis: ao eleger como alvo a teoria de A. Gewirth está escolhendo um exemplo atípico, bem fácil de criticar, de posição universalista, em lugar de dialogar com Rawls, Dworkin ou Apel.

Por outro lado, ao recorrer ao conceito aristotélico de práxis, MacIntyre se vê em apuros diante do pluralismo, inevitável na modernidade, de diversas formas de vida todas elas igualmente legítimas. MacIntyre busca extrair o equivalente de algo que Aristóteles podia considerar óbvio: com o que cabe substituir o *peralte* metafísico de que em Aristóteles é objeto a *polis* como forma exemplar de vida na qual os homens, e, por certo, todos os homens que não sejam escravos ou bárbaros, podem realizar o *telos* de uma vida boa?

A isto Habermas responde que exatamente porque na modernidade a filosofia já não é quem pré-julga a pluralidade e multiplicidade de projetos individuais de vida e de formas de vida coletivas; justamente porque o modo de viver permanece inteiramente nas mãos dos indivíduos socializados e somente pode ser feito julgamento a partir da perspectiva do participante; precisamente por isso, aquilo que poderia convencer a todos se retrai e reduz ao *procedimento* de formação racional da vontade comum.

Além do mais, Habermas rejeita a orientação tradicionalista e restringe sua ética à questão da justiça, porque nas condições modernas de vida nenhuma das tradições que competem entre si pode *prima facie* pretender possuir uma validade geral. Tão pouco

nas questões praticamente relevantes se pode, portanto, basear as razões que podem resultar convincentes na autoridade de tradições inquestionadas⁴. No entanto, se se deseja decidir as questões normativas que estabelecem a convivência elementar, não por meio da violência direta ou velada, por meio da pressão, da influência, ou do poder dos interesses mais fortes, senão mediante a convicção sem violência, obtida sobre a base de um acordo racionalmente motivado, então se terá de concentrar a decisão no círculo de questões que resultam acessíveis a um julgamento imparcial.

Nessa linha, Habermas afirma que não se pode esperar uma resposta vinculante para todos ao se perguntar o que é bom para mim, ou bom para nós ou para ele. Então, se deve perguntar: o que é *bom para todos por igual*. Este “ponto de vista moral” constitui um cone de luz preciso, porém estreito, que da massa de todas as questões valorativas seleciona aqueles conflitos de ação que podem resolver-se por referência a um interesse generalizante, estas são as questões de justiça.

Todavia, ressalta-se que o filósofo alemão não afirma que as questões de justiça são as únicas relevantes. As questões ético-existenciais exigem e estimulam quase sempre muito mais que as questões de justiça, pois são problemas que obrigam ao indivíduo ou a um coletivo a aclarar-se acerca de quem é ou quem quer ser. Tais problemas de autocompreensão podem nos atormentar mais que os problemas de justiça; porém, somente os últimos estão estruturados de sorte que podem resolver-se no interesse bem ponderado de todos por igual.

Por conta disso, Habermas defende que os juízos morais têm que encontrar assentimento⁵ desde a perspectiva de todos e cada um daqueles que possam se ver afetados por eles, e não somente, como os juízos éticos, desde a perspectiva da compreensão que eu ou nós tenhamos em cada caso de mim ou de nós mesmos e do mundo. Assim, ocorre que as teorias morais, quando se atêm a um delineamento cognitivista, são essencialmente teorias da justiça.

Diante disso, Nielsen ainda questiona: como é que a dimensão da justiça não é objeto de uma ulterior diferenciação? Por que as exceções ou diferenciações que a modernidade comporta haviam de deter-se, por assim dizer, nos limites das três esferas

⁴ Segundo Habermas é a **força imunizadora das ideologias** que nos impedem de tematizar essas tradições inquestionadas ou, no dizer habermasiano, de pôr em questão o **consenso habitual** que apóia as tradições em cada caso válidas. Cf. HABERMAS, Jürgen. op. cit., p. 22.

⁵ Sobre a importância do assentimento no contexto da intencionalidade da ética mesmo depois de se chegar a um acordo pela argumentação dialógica, ver a entrevista de Alain Renaut com Jürgen Habermas constante da obra: HABERMAS, Jürgen. **A Ética da Discussão e a Questão da Verdade**. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 03-16.

kantianas e das correspondentes esferas de valor, de sorte que as questões de justiça só podem ser tratadas sob um e o mesmo aspecto?

Que uma norma seja justa ou redunde em interesses de todos não significa outra coisa senão que a norma merece reconhecimento ou é válida. Dessa forma, para Habermas a justiça não é nada material, não é um “valor”, senão uma dimensão de validade. Assim como as orações descritivas podem ser verdadeiras, ou seja, expressar o que é o caso, assim as orações normativas podem ser corretas (*richtig*) e expressar o que se deve fazer. Porém a um nível distinto estão os diferentes princípios e normas, que têm um conteúdo específico, independentemente de que sejam válidos ou não.

Por exemplo, existem diversos princípios de justiça distributiva. São os princípios materiais de justiça como “a cada um segundo suas necessidades” ou “a cada um segundo seu rendimento” ou “a cada um uma parte igual”. Já, os princípios relativos à igualdade de direitos, quais sejam os princípios de igual respeito por todos, do igual trato que a todos se deve, o de igualdade na aplicação das leis, se referem à outra classe de problemas. Neste caso, Habermas entende que não se trata da distribuição de bens e serviços, senão do assecuramento de liberdades e intangibilidades.

Assim, todos estes princípios de justiça podem fundamentar-se desde o ponto de vista da universalização e pretender validade *prima facie*. Porém, somente atentando aos casos concretos poderá decidir-se *qual* destes princípios, que podem competir entre si, resulta o adequado em *cada* contexto concreto. Esta é a tarefa de discursos nos quais o que está em jogo é a aplicação de princípios⁶. Isto dependerá de qual é o princípio que melhor se acomoda a situação, descrita da forma mais completa possível em todos seus traços relevantes.

Como visto acima, Habermas separa a justiça da vida boa, porém inclui em seu conceito de justiça os aspectos de “*care*” e “*responsability*” de Carol Giligan. Para Nielsen o uso de tais conceitos é incompatível, pois a ética do cuidado se refere ao outro concreto, não ao outro generalizado. Exige, ainda, uma forma de consideração contextualizadora em lugar de um tipo de consideração formal e abstrata. Tem em vista

⁶ Em sua *Teoria da Argumentação Jurídica*, Robert Alexy desenvolveu um sistema de ponderação de princípios a ser aplicado em casos de colisões entre princípios. Na verdade, a teoria de Alexy vem a significar, por um lado, uma sistematização e reinterpretação da teoria do discurso prático habermasiana e, por outro lado, uma extensão dessa tese ao campo específico do Direito. Para uma exposição mais detalhada da influência da teoria do discurso de Habermas na formulação da teoria da argumentação jurídica de Alexy, Cf. ATIENZA, Manuel. **Las razones del derecho: teorías de la argumentación jurídica**. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1997. p. 177-233.

relações sociais, não roles fixos, e deriva das questões morais de interesses em conflito e não de um choque de direitos.

Para demonstrar como essas prováveis diferenças se subsumem sob um conceito formal de justiça, Habermas trata em paralelo os dois primeiros e os dois últimos pontos de vistas esboçados por Nielsen. Nesse sentido, afirma que a impressão de que éticas deontológicas como a kantiana obrigam a passar por alto ao outro concreto e sua situação particular somente surge por uma concentração unilateral em questões de fundamentação, a qual é evitável. Com isto se perde de vista a problemática específica da aplicação. A constelação única anexada a cada caso concreto necessitado de decisão, os traços concretos das pessoas implicadas, somente entram em jogo depois de restados resolvidos os problemas de fundamentação⁷. Ou seja, é preciso primeiro se preocupar em fundamentar para depois resolver os problemas de aplicação.

Para Habermas a razão prática em absoluto só pode se fazer valer por inteiro em discursos de fundamentação. Ainda que a fundamentação de normas da razão prática se expresse no princípio de universalização, no caso de aplicação de normas somente se impõe o princípio de adequação. E quando se têm presentes, a complementaridade da fundamentação e da aplicação, então, se vê como a ética do discurso pode dar conta dessas reservas que Nielsen compartilha com Carol Giligan e com Sheyla Benhabib.

Posto isso, Habermas passa a segunda objeção de que as éticas deontológicas somente se concentram nos direitos, e não nas necessidades, e de que frente aos aspectos de rol institucionalmente fixados passam por alto as relações de pertinência a grupos.

Para o sociólogo alemão quando em uma retrospectiva de tipo histórico se considera o individualismo da tradição kantiana, tal reserva está justificada; porém ele não crê que isso afete a ética do discurso. Isto porque, esta adota o delineamento intersubjetivista do pragmatismo e entende o discurso prático como uma prática pública de recíproca assunção comum de perspectivas: cada um se vê obrigado a adotar a perspectiva de qualquer outro com o fim de examinar se uma regulação é também aceitável desde a perspectiva da compreensão que de si e do mundo tem qualquer outro.

Nesse caso, a justiça e a solidariedade são as duas caras de uma mesma moeda, porque o discurso prático, por um lado, deixa a aceitação ou rechaço da proposta de que

⁷ “Por isso, os discursos de fundamentação e de aplicação precisam abrir-se também para o uso pragmático e, especialmente, para o uso ético-político da razão prática. Tão logo uma fundamentação racional coletiva da vontade passa a visar programas jurídicos concretos, ela precisa ultrapassar as fronteiras dos discursos da justiça e incluir problemas do auto-entendimento e da compensação de interesses.” HABERMAS, Jürgen. **Direito e Democracia: entre facticidade e validade**. Vol. 1. 2. ed. Trad. de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p. 194.

se trate em mãos de cada um, e neste sentido da razão da compreensão individualista da igualdade de direitos; por outra parte, no discurso permanece intacto esse laço social que impele a todos os participantes na argumentação a tornarem-se conscientes de sua pertinência a uma comunidade ilimitada de comunicação. Somente quando está assegurada a consistência da comunidade de comunicação que, com a assunção ideal de rol, exige de todos que se ponham empaticamente no lugar de cada um olvidando de si mesmo, podem reproduzir-se essas relações de reconhecimento recíproco sem as quais também a identidade de cada indivíduo tenderia por acabar se desmoronando.

Portanto, a proposta de Habermas para a incorporação da dimensão valorativa no campo de preocupações da ética discursiva se dá através do reconhecimento do caráter constitutivo do princípio de *solidariedade*, ao lado do princípio de *justiça*, na definição dos problemas de ordem moral. Inspirado nas idéias de Mead, Habermas chama a atenção para a importância do engajamento do ser humano em processos de socialização como condição para a individuação, ou para que tenha início e se desenvolva o processo de formação da pessoa/indivíduo. É através deste processo que a identidade é constituída, e esta estaria marcada por fragilidades e inseguranças crônicas cuja suavização seria uma tarefa precípua da moralidade. Desse modo, a moralidade atuaria em dois planos: (1) na postulação do respeito à igualdade de direitos entre todos os indivíduos e/ou, na modernidade, no respeito à liberdade subjetiva da individualidade inalienável, vinculado ao princípio de *justiça*; e, (2) na proteção da “rede de relações intersubjetivas de reconhecimento mútuo através das quais os indivíduos sobrevivem como membros de uma comunidade”, onde compartilham o mesmo mundo da vida e os mesmos valores, e que está vinculado ao princípio de *solidariedade*.

Após abordar a relação entre justiça e solidariedade, Habermas apresenta o seu entendimento a respeito da separação entre moral e direito. Nesse ponto, Nielsen questiona: deve-se entender a moral e o direito na modernidade somente como duas formas distintas de institucionalização de procedimentos que servem a um mesmo propósito?

De acordo com Habermas, o direito positivo e a moral pós-convencional se complementam mutuamente e recobrem a eticidade tradicional. A partir de um ponto de vista normativo não é difícil entender a necessidade de complementação que tem as normas morais fundamentadas em termos universalistas. Uma norma que resiste o teste da universalização, somente merece reconhecimento geral sob o pressuposto de que também, faticamente, seja seguida por todos. É justamente esta condição que uma moral

reflexiva, isto é, uma moral que haja rompido com as auto-evidências próprias da eticidade concreta, não pode garantir-se por si só. Assim, são as próprias premissas do exigente modo de fundamentação que caracteriza uma moral pós-convencional que começam gerando um problema de exigibilidade: a observância de uma norma válida somente pode esperar-se de alguém que possa estar seguro de que também todos os demais observem a norma.

Porém, em Kant e no primeiro liberalismo prevalece uma idéia do império da lei, que sugere que mesmo o ordenamento jurídico é de natureza exclusivamente moral, o que, em todo caso, não é mais que uma forma de implementação da moral. Para Habermas, esta assimilação do direito à moral é errônea. Com o elemento político do direito entram em jogo momentos de natureza completamente distinta. Nem todas as matérias que precisam de, e são acessíveis a, uma regulação jurídica são do tipo moral⁸. Ainda quando a atividade legislativa se houvesse aproximado o suficiente das condições ideais de uma formação discursiva da opinião e vontade comuns, as decisões do legislador não poderiam basear-se somente em razões morais, e muito menos as de um legislador ligado às condições do Estado social.

Um papel considerável é o que desempenham sempre as razões pragmáticas nos casos de ponderação (mas ou menos eqüitativas) de interesses que não são suscetíveis de generalização alguma, e também as razões éticas nos casos da autocompreensão aceita por um coletivo e de uma forma de vida pela qual esse coletivo tem optado na qual chocam entre si distintas tradições garantidoras da identidade dos diferentes grupos, as quais têm de ser postas entre si em harmonia. Daí que a pretensão de legitimidade do direito positivo, ainda quando se apoiasse em uma formação racional da vontade comum, não poderia apoiar-se na pretensão de validade moral. Com as razões pragmáticas e éticas, na legitimidade do direito confluem elementos de distinta índole: a legitimidade se apóia num espectro mais amplo de aspectos de validade do que a validade deontológica das normas morais de ação.

Além do mais, na validade jurídica intervêm dois componentes: ao componente racional que a pretensão de legitimidade comporta se une o componente empírico da imposição do direito. Por sua vez, a validade do direito tem de se fundamentar, no tocante a seus destinatários, em duas coisas: na expectativa cognitiva de que, chegado o caso, se exigirá coativamente a observância geral das distintas normas jurídicas (daí que

⁸ Por exemplo, as portarias que regulamentam o horário de funcionamento dos órgãos públicos não são normas de cunho moral.

o direito se baste com a legalidade do comportamento, isto é, com um comportamento de acordo com as normas); e, na expectativa normativa de que o sistema jurídico em conjunto mereça reconhecimento por contar a seu favor com boas razões internas (daí que o direito tem de fazer possível em todo momento algo mais que a legalidade, isto é, uma obediência baseada na convicção de que o ordenamento jurídico é legítimo).

3 O UNIVERSO DA MORALIDADE E A FUNDAMENTAÇÃO DA ÉTICA DO DISCURSO

A ética do discurso tem como objeto primordial o universo da moralidade, em sentido Kantiano, e, como tal, se orienta por uma delimitação precisa de seu raio de ação. Diante disso, Nielsen concentra seus questionamentos sobre o tema da fundamentação que Habermas faz da ética do discurso em termos de pragmática formal e, em especial, ao desenvolvimento que o filósofo alemão submete a análise que faz Toulmin em *The Uses of Argument*, os “jogos de linguagem” de Wittgenstein e a “gramática universal” de Chomsky para obter uma pragmática formal.

Nesse sentido, Nielsen pergunta se todo esse conceito de pragmática formal não foi em definitivo obtido de uma má generalização de exemplos das famílias de línguas indoeuropéias. Segundo o entrevistador, B. Lee Whorf comparou o *standard average european* com línguas não europeias e encontrou que, nessas línguas, coisas tão centrais como, primeiro, a função dos verbos, segundo, a estrutura dos tempos e, terceiro, a relação gramatical de sujeito e predicado são em princípio bem distintas das características que o filósofo alemão tem por universais. Para Nielsen, parece existir toda uma gama de dados lingüísticos que põem em questão ou refutam inclusive a idéia de uma pragmática formal.

Contra essa objeção, Habermas afirma que a hipótese de Sapir-Whorf foi detalhadamente discutida nos anos cinquenta com resultados negativos em conjunto. Para o filósofo é óbvio que as estruturas superficiais das distintas línguas particulares podem divergir profundamente entre si, sem que isso seja óbice para uma concordância na estrutura semântica básica das orações assertóricas simples ou na estrutura pragmática básica da situação de fala (por exemplo, pronomes pessoais, expressões indécicas de espaço e tempo).

Em suma, sintetiza Habermas: “O ponto decisivo desta controvérsia é, a meu ver, a questão de se temos de ter em conta uma assimetria que surge entre as capacidades de interpretação das distintas culturas porque algumas delas têm introduzido os chamados

conceitos de segunda ordem e outras não. Estes conceitos de segunda ordem cumprem condições cognitivas necessárias para que uma cultura tenha direito a ser reflexiva, isto é, para que seus membros possam adotar uma atitude hipotética frente a suas próprias tradições e sobre tal base empreender nos âmbitos externos das auto-relativizações do tipo cultural. Tal concepção descentrada do mundo caracteriza as sociedades modernas. A disputa versa, pois, sobre se tais estruturas cognitivas significam um umbral que exige de *toda* cultura que supere esse umbral processos *similares* de aprendizagem e adaptação”⁹.

No que diz respeito à teoria moral de Habermas ela tem a forma de um estudo da argumentação moral. E como único princípio moral o autor estabelece um princípio de universalização que nas argumentações morais havia de desempenhar um papel similar ao que desempenha o princípio de indução no contexto das teorias empíricas. Conforme esse princípio uma norma somente pode considerar-se válida se em argumentações reais pudesse ser aceita por todos os potencialmente afetados; isto significa que tal norma poderá satisfazer os interesses de todos os participantes.

Nesse sentido, em seu empreendimento, Habermas, procura, inicialmente, discutir a pretensão de validade normativa no âmbito da teoria da argumentação, para depois estabelecer um princípio de universalização (U),- do qual deriva o princípio de argumentação moral (D) -, que faça às vezes do imperativo categórico kantiano para a ética do discurso.

Habermas chama a atenção para o fato de que, embora a esfera da normatividade esteja aberta às questões de validade, estas não têm, neste caso, um caráter idêntico ao das questões de validade assertórica, que caracteriza as proposições científicas sobre o “mundo objetivo”, mas apenas análogo. Se num caso falamos em verdade (proposicional), no outro seria mais adequado falarmos em correção (normativa). Em outras palavras, entende Habermas ao contrário das postulações dos intuicionistas (e dos cognitivistas empiristas em geral), que as proposições deonticas não podem ser impunemente assimiladas às proposições predicativas. Pois, as primeiras mantêm uma relação diferente com os atos de fala através dos quais são explicitadas e não podem ser falseadas ou verificadas como as últimas.

Enquanto que as proposições predicativas só existem nos atos de fala, pois dependem destes para manter sua força assertórica, “as pretensões de validade normativas têm sua sede primeiro em normas e só de maneira derivada em atos de fala”, na medida

⁹ HABERMAS, Jürgen. *La Necesidad de Revisión de la Izquierda*. Madrid: Tecnos, 1996. p. 179.

em que o ordenamento do “mundo social” não pode ser constituído “independentemente de toda a validade” e, portanto, reivindica uma validade anterior até mesmo à proclamação das normas em questão.¹⁰

Mas, este substrato social característico da idéia de validade ou correção normativa tem implicações significativas para uma teoria moral que se pretende cognitivista. Pois, se se pretende separar as normas válidas daquelas que não o são, se faz necessário desenvolver uma noção de validade distinta da idéia de vigência social.¹¹

Para Habermas, ao passo que entre os estados de coisas existentes e os enunciados verdadeiros existe uma relação unívoca, a existência ou validade social das normas não quer dizer nada ainda acerca da questão se estas também são válidas. Temos que distinguir entre o fato social do reconhecimento intersubjetivo e o fato de uma norma ser digna de reconhecimento. Pode haver boas razões para considerar como ilegítima a pretensão de validade de uma norma vigente socialmente; e uma norma não precisa, pelo simples fato de que sua pretensão de validade poderia ser resgatada discursivamente, encontrar também um reconhecimento factual.

É neste ponto que a definição de um princípio de universalização aparece como um passo essencial para o empreendimento, na medida em que é através dele que o processo de fundamentação da diferença entre vigência social e validade poderá ser concretizado. Neste contexto, o imperativo categórico kantiano (“aja de forma que a máxima de sua vontade poderia, ao mesmo tempo, se manter como um princípio para uma lei universal”) é substituído por um princípio (ético-discursivo) de argumentação moral ‘D’ e por um princípio de universalização ‘U’:

‘D’ = “apenas poderão manter suas pretensões de validade aquelas normas que poderiam contar com o consentimento de todos os concernidos em sua capacidade enquanto participantes num discurso prático”.

Isto é, dentro desta perspectiva, em princípio toda norma válida encontraria o assentimento de todos os concernidos, se eles tivessem oportunidade de participar de um discurso prático.

¹⁰ “Não compreendemos a validade de um enunciado normativo no sentido da existência de um estado de coisas; pensamos apenas que a norma correspondente, que deve reger nossa práxis, merece reconhecimento. Uma norma que merece reconhecimento não pode ser desmentida por um ‘mundo’ que recuse ‘jogar junto.’” HABERMAS, Jürgen. **Verdade e Justificação: ensaios filosóficos**. São Paulo: Edições Loyola, 2004. p. 52-60; 285-295.

¹¹ No primeiro volume de sua *Teoria da Ação Comunicativa* Habermas faz esta distinção através dos conceitos de Geltung (validade enquanto vigência social) e Gültigkeit (validade com pretensão de universalidade).

‘U’ = “Para uma norma ser válida as conseqüências intencionais e não intencionais que sua observância generalizada tem para os interesses de cada um devem ser livremente aceitas por todos”.

Este princípio de universalização, que serve como um princípio-ponte no equacionamento de questões de ordem normativa, equivalente aos cânones da indução na esfera de validade assertórica, cumpre o papel de uma fundamentação indireta para as pretensões de validade normativa na medida em que o referido princípio é desenvolvido a partir de uma pressuposição pragmática da argumentação em geral. Ou seja, uma pressuposição necessária para qualquer um que entre no jogo da argumentação.

Para fundamentar o caráter necessário desta pressuposição, Habermas utiliza (a) o conceito de *contradição performativa* de Apel; e, (b) a discussão sobre a argumentação no contexto de sua “teoria da ação comunicativa”. A idéia de contradição performativa é utilizada por Apel para refutar a absolutização do falibilismo no âmbito do racionalismo crítico e renova as possibilidades de uma estratégia de fundamentação não dedutiva das normas. Ao permitir o desvelamento de pressuposições que, - a despeito do fato de não admitirem justificção lógico-dedutiva sem a formulação de uma petição de princípio -, não podem ser negadas sem que os interlocutores abram mão do sentido daquilo que estão dizendo (e/ou fazendo), Apel viabiliza uma saída para os impasses aparentemente insuperáveis do conhecido Trilema de Münchhausen que caracterizaria os esforços de justificção dedutiva da fundamentação filosófica.¹²

4 O UNIVERSO DA MORALIDADE E A FUNDAMENTAÇÃO DA ÉTICA DO DISCURSO

Qual é o *status* da “situação ideal de fala”? É parcialmente contrafática? Ou é parte de uma sociedade fingida como mundo da vida? Ou se trata de uma hipostatização? Ou como se relacionam entre si estas três teses? De acordo com Nielsen, Habermas se refere à primeira tese expressamente em sua *Consciência moral e ação comunicativa*. A segunda tese se obtém quando se considera a ética do discurso como um desenvolvimento daquelas três ficções mencionadas em *Teoria da ação comunicativa*, que são necessárias quando se quer entender a sociedade em conjunto como mundo da vida. A terceira tese, finalmente, é atribuída à Habermas por Wolfgang

¹² Tendo sido derivado da lógica formal, em sentido estrito, o Trilema de Münchhausen afirma que as tentativas de fundamentação filosófica, — entendidas aqui como empreendimentos puramente dedutivos —, implicariam necessariamente em pelo menos uma de três alternativas: (1) no regresso infinito, (2) num círculo lógico, e/ou (3) na decisão arbitrária de interromper o processo de apresentação de razões.

Schluchter que afirma que a própria lógica da argumentação que o filósofo alemão desenvolve comporta que a situação ideal de fala se transforme de um pressuposto necessário da comunicação em um ideal da realidade, ficando assim hipostatizada.

Logo de início, Habermas deixa de lado a segunda posição porque no lugar em que Nielsen indica se trata de uma concepção do mundo da vida que ele mesmo rechaça por idealista. Já, a primeira posição diz somente que a comunidade ilimitada (no espaço social e no espaço histórico) de comunicação é uma “idéia” (em sentido kantiano), e que, portanto, nossas situações efetivas de argumentação somente podem aproximar-se. Orientamos-nos em cada ponto do tempo por essa idéia quando nos esforçamos para que, *a)* se escutem todas as vozes relevantes, *b)* possam valer os melhores de todos os argumentos disponíveis tendo em conta o estado presente de nosso saber e *c)* somente a coerção sem coerções que exercem os bons argumentos determina as posturas de afirmação ou negação dos participantes. Sem embargo, de nenhum modo, refuta Habermas, “hipostatizei a comunidade ilimitada de comunicação, convertendo-a de uma suposição necessária em um ideal da realidade”, como disse Schluchter parafraseando a Wellmer.

De fato, o discurso habermasiano corresponde ao processo de avaliação crítica de reivindicações de validade apresentadas por atores sociais que visam ao entendimento mútuo por meio do *consenso*. Assim, o pressuposto do discurso é a situação ideal de fala, ou seja, um contexto livre de dominação tal que permita aos participantes chegar ao entendimento mútuo. Portanto, vê-se aqui um aspecto da teoria habermasiana que é freqüentemente mal compreendido: a situação ideal de fala não é *requisito prévio* para a prática da racionalidade comunicativa e sim um *pressuposto* assumido pelos participantes de um discurso autêntico.

Nesse contexto, Habermas utiliza “sistema” e “mundo da vida” como conceitos de esferas sociais que se distinguem por seus respectivos mecanismos de integração, isto é, pelos mecanismos de concatenação de interações. Nos âmbitos de ação “integrados socialmente” esse encadeamento ou formação de seqüências se produz através da consciência dos atores ou através da compreensão de fundo que têm do mundo da vida, ao qual lhes é intuitivamente presente; nos âmbitos de ação “sistematicamente integrados” a ordem se estabelece objetivamente, por assim dizer, “por cima das cabeças dos participantes”, e isso por via de uma compenetração funcional e de uma estabilização recíproca de conseqüências da ação.

Na temática acerca da desobediência civil, Nielsen aponta que Habermas tomou o conceito sistêmico de Estado de T. Parsons, e também o conceito de poder entendido como um meio de regulamentação ou controle. Ambas as coisas têm por resultado uma separação de política e administração. Afirma, ainda, que Habermas insiste que o Estado democrático não pode ser reduzido ao direito positivo e que no caso de desobediência civil, caberia inclusive dizer que a própria legalidade ficaria a mercê daquilo que se tem por legitimidade do domínio, isto é, dos cidadãos. Como pode interpretar-se a desobediência civil deste modo sem abandonar toda essa separação entre política e administração que comportam o conceito sistêmico de Estado e o conceito de poder como um meio de controle ou regulação?

“A meu ver, diz Habermas, os processos de legitimação não figuram *per se* no sistema administrativo regulado por meio do poder, discorrem no espaço da opinião público-política. Aqui se encontram e entrecruzam duas tendências contrapostas: o poder comunicativamente gerado (H. Arendt) que brota dos processos democráticos de formação de uma vontade comum choca com a legitimação que o próprio sistema administrativo cria e procura. Os limites entre formação política de opiniões e vontades regulada por via de comunicação, por um lado, e administração regulada pela via de poder, por outro, somente caberia apagá-los nas condições de vida modernas ao preço de uma *desdiferenciação* da administração pública. A geração de poder comunicativo e a afirmação e emprego do poder administrativo obedecem a lógicas distintas.”¹³

Quanto à temática: dinheiro e poder, Nielsen questiona: como pode estabelecer-se uma analogia entre o poder, ainda quando se o entenda como meio de regulação, e o dinheiro? Conforme o filósofo alemão, ambos os meios, dinheiro e poder, operam de forma simétrica na medida em que assegura a coesão de sistemas de ação diferenciados e auto-regulados, com independência de todo gasto intencional, isto é, com independência de operações de coordenação empreendidas pelos próprios atores. Dessa forma, o sistema administrativo opera com o direito em termos predominantemente instrumentais; desde a perspectiva da utilização do poder administrativo não conta a “razão prática” da fundamentação ou aplicação de normas, senão a eficácia na implementação de um programa que em parte é configurado pela própria administração.

Em suas últimas três perguntas Nielsen retoma o tema central da ética do discurso com o fim de buscar uma mediação entre a ética do discurso e a realidade social. Com o objetivo de estabelecer tal mediação e, especialmente distinguir

¹³ HABERMAS, Jürgen. **La Necesidad de Revisión de la Izquierda**. Madrid: Tecnos, 1996. p. 195-196.

definitivamente eticidade de moralidade, Habermas retoma o conceito de racionalidade comunicativa que compreende vários aspectos de validade, não somente o moral da validade deôntica de mandatos e ações. Daí que a racionalidade de uma forma de vida não se mede somente pelos contextos normativos ou pelos potenciais de motivação que “facilitam” a tradução dos juízos morais pós-convencionais à prática. Sem embargo, Habermas tem a impressão de que na hora de decidir sobre o grau de liberalidade de uma sociedade é essencial ter presente em que medida os padrões de socialização e as instituições, a cultura política, as tradições que garantem a identidade de seus membros, e as práticas cotidianas, representam uma forma não coativa, não autoritária de eticidade em que uma moral autônoma pode encarnar-se, ou seja, tomar uma forma concreta.

Quando, adotando a atitude realizativa de um teórico moral (ou também de um participante na argumentação) Habermas distingue entre moralidade e eticidade, ele tem em vista um assunto distinto que aquele quando no papel de sociólogo ele compara as idéias morais dos indivíduos observados ou o conteúdo moral de seus princípios jurídicos com as práticas estabelecidas nessa sociedade, com as formas de manifestação da eticidade concreta. Porém, inclusive desta perspectiva sociológica as coisas não se apresentam como se, por assim dizer, toda a substância normativa se encerrasse nas cabeças de quem julga moralmente (ou na letra dos textos jurídicos), isto é, ficasse absorvida e consumida pela moral universalista. Naturalmente, também a práxis ética em que faticamente se tem crescido e a que faticamente se está habituado, por muito que possa desviar da moral vigente, participa também dessa substância normativa.

Em seu “*Howison Lecture*”, de 1988 em Berkeley, Habermas efetua um ulterior intento de mediação entre ética do discurso e sociedade. Nessa conferência, o filósofo declarou que a aplicação de normas exige um discurso adicional que tem sua própria lógica. A imparcialidade de um juízo moral não poderia, quando se trata de questões de aplicação, restar por sua vez assegurada mediante um princípio de universalização. Todavia, questiona Nielsen, como pode se evitar então um novo relativismo se o que o senhor chama “princípio de adequação” vem a ser substituto do princípio de universalização em todas as situações de uma aplicação de normas que resulte sensível ao contexto?

Habermas assevera que a lógica dos discursos de aplicação de normas pode investigar-se mantendo a atitude realizativa do filósofo ou do teórico do direito. Segundo o entrevistado, Ronald Dworkin proporciona a este respeito exemplos e uma teoria, e Klaus Günter dá ao delineamento de Dworkin uma convincente versão articulada em

termos de teoria do discurso. Günter mostra que o princípio de adequação, da mesma forma que o de universalização, faz valer a imparcialidade no julgamento de questões práticas, possibilitando assim um acordo racionalmente fundado. Também nos discursos de aplicação nos atemos às razões que não somente valem para mim ou para ti, senão que em princípio podem valer para qualquer um.

Ainda no campo da aplicação, Nielsen observa que Habermas defende o cognitivismo ético contra os céticos, e deixa de lado os sentimentos morais. Porém estes entram de novo em jogo, no mais tardar, quando da aplicação de normas. Então ele questiona: que posição ocupam os sentimentos morais? Não têm os sentimentos e “inclinações do coração” um valor intrínseco? Ou somente têm uma função catalisadora para o desenvolvimento da consciência moral, de sorte que se tornam supérfluos uma vez que se tem desenvolvido uma determinada competência moral?

O ilustre filósofo da escola de Frankfurt afirma que os sentimentos morais são um grande tema e por sua vez, um campo amplo. Por isso, se limita a um par de observações. Primeiro, os sentimentos morais desempenham um importante papel na constituição dos fenômenos morais. Em outras palavras, os sentimentos constituem a base de nossa *percepção* de algo como algo moral. Em segundo lugar e, sobretudo os sentimentos morais nos proporcionam uma orientação na hora de *julgar o caso particular moralmente relevante*. Terceiro, os sentimentos morais não somente desempenham um importante papel no caso de aplicação de normas, senão também na *fundamentação* destas. Pois considerar algo desde um ponto de vista moral significa que não elevamos nossa própria compreensão do mundo e de nós mesmos a um critério de universalização de uma forma de ação, senão que examinamos sua universalidade também desde a perspectiva de todos os demais.

Por fim, Nielsen destaca que Habermas insiste frequentemente que sua estreita concepção da moral exige uma modesta auto-estima da teoria moral. Então Nielsen apresenta sua última objeção: segundo o senhor vê as coisas, o filósofo moral tem por tarefa clarificar o *moral point of view* e justificar na medida do possível sua pretensão de universalidade. Tudo o mais deve deixar-se, em sua opinião, à argumentação dos implicados. Parece-me, sem embargo, que esta modéstia e esta separação de *roles* resta substituída em seus últimos escritos por uma tripartição, na qual uma moralidade neokantiana (a ética do discurso) permaneceria ou haveria de permanecer mediada com uma forma reduzida da eticidade hegeliana através de um conceito ampliado de razão ou até através da “eleição radical” de Kierkegaard. Como o senhor vê isso?

A este último questionamento, Habermas responde de forma brilhante: “Creio que a tarefa da filosofia é aclarar as condições sob as quais, as questões morais assim como, as questões éticas podem ser respondidas racionalmente pelos próprios implicados. Do ponto de vista moral, que nos permite ver em comum os interesses suscetíveis de universalização, responde uma decisão ética por um modo de vida consciente, que é a que começa dando a uma pessoa ou a um grupo a atitude correta para, *à luz de um projeto de vida autêntico, assumir criticamente sua própria biografia ou as tradições configuradoras da identidade grupal*. Porém, na resposta concreta às questões substanciais de justiça ou de uma vida autêntica, de uma vida não falida, a filosofia não pode se substituir aos participantes. Pode ajudar a evitar confusões; pode exigir que não se confundam as questões morais com as questões éticas, e que não as responda a partir de uma perspectiva inadequada. Por isso advogo por uma compreensão estreita, ascética, da teoria moral e inclusive da ética, para deixar espaço para uma teoria crítica da sociedade”¹⁴.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após a análise crítica das idéias e conceitos principais presentes na entrevista que Jürgen Habermas concedeu a Torven Hviid Nielsen, cujo objetivo era trazer para a reflexão o caráter dialógico da ética e da moral presente na teoria habermasiana, concluiu-se que são relevantes as contribuições de Habermas para a filosofia contemporânea, seja no âmbito da linguagem, da ética ou do direito.

Com efeito, o debate encerra uma série de desafios e possibilidades para se compreender a posição de Habermas no que se refere à reflexão ética e moral. Observou-se que quando Habermas fala em consciência moral e agir comunicativo refere-se às questões relacionadas com o caráter dialógico da moral que abrange conceitos elementares, como: o princípio de universalização, a ética do discurso e a teoria do desenvolvimento da consciência moral. Nesse sentido, o princípio de universalização, segundo Habermas, fundamenta a ética do discurso. Dessa forma, o princípio de universalização, uma vez que integra uma relação de fala, poderá possibilitar a quem participar de uma argumentação, chegar aos mesmos juízos sobre a aceitabilidade de normas de ação.

¹⁴ HABERMAS, Jürgen. op. cit., p. 208-209.

Nesse sentido, a ética de discurso surge como uma teoria da linguagem, com caráter moral, capaz de potencializar os processos de comunicação. Assim, em Habermas, a teoria moral é a teoria da ação, do discurso prático. Daí a importância de se estabelecer certos pressupostos pragmáticos de argumentação, capazes de garantir que todos possuam igual direito e oportunidade no uso da palavra, não podendo haver distorção resultante de diferenças de poder e influência, ressaltando-se a importância do hábito de ir ao fundo das questões. Agir, por vezes é perigoso, mas a ação é a essência da vida.

Observou-se também que Habermas propõe duas abordagens teóricas possíveis à sociedade: o sistema e o mundo da vida. Sistema refere-se à denominada ‘reprodução material’, regida pela lógica instrumental (adequação de meios a fins). Mundo da vida refere-se à ‘reprodução simbólica’, ou seja, da rede de significados que compõem determinada visão de mundo, atenham eles aos fatos objetivos, às normas sociais ou aos conteúdos subjetivos. Nesse contexto, é conhecido o diagnóstico habermasiano da colonização do mundo da vida pelo sistema - a crescente instrumentalização desencadeada pela modernidade, sobretudo com o surgimento do direito positivo, que reserva o debate normativo aos técnicos e especialistas.

Ante todo o exposto, conclui-se que hodiernamente a teoria ética e moral de Habermas apresenta-se como um procedimento viável para a concretização de um projeto de vida autêntico e consciente. Ainda que a teoria habermasiana esteja sujeita à crítica de estar limitada ao contexto das sociedades de Bem-Estar Social, negligenciando as condições a que estão submetidos os países do Terceiro Mundo, é, até o momento, a que melhor tem apresentado uma teoria crítica da sociedade. A questão teórica relevante, nesse caso, me parece ser menos qual arranjo político origina que sintoma, e sim se a explicação habermasiana para as crises do capitalismo tardio pode ser relevante para o contexto dos países subdesenvolvidos.

REFERÊNCIAS

ATIENZA, Manuel. **Las razones del derecho: teorías de la argumentación jurídica**. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1997.

HABERMAS, Jürgen. **La Necesidad de Revisión de la Izquierda**. Madrid: Tecnos, 1996.

_____. **Teoria y Práxis**. Estudios de Filosofía Social. Madrid: Tecnos, 2002.

_____. **A Ética da Discussão e a Questão da Verdade.** São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. **Direito e Democracia: entre facticidade e validade.** Vol. 1. 2. ed. Trad. de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

_____. **Verdade e Justificação: ensaios filosóficos.** São Paulo: Edições Loyola, 2004.