

A CONSTRUÇÃO DA ÉTICA DO DISCURSO EM HABERMAS

José Luiz ZANETTE¹

RESUMO

Este artigo apresenta uma reflexão sobre o pensamento de Jürgen Habermas e a maneira como evolui e constrói uma Ética do Discurso. Habermas é um filósofo da defesa da racionalidade; entretanto, como afirma em suas obras, a forma como vê a racionalidade não transforma seu pensamento em uma espécie de atualização da filosofia do sujeito, mas, antes, em alternativa à mesma. Por isso mesmo não se pode confundir Habermas com os pressupostos da racionalidade do Iluminismo, embora defenda na sua Ética do Discurso os ganhos gerados pelo mesmo dentro de um cenário de uma eticidade concreta. A razão é simbólica e historicamente constituída e não detentora de uma linguagem universal. Dessa maneira, problematizadas as questões de explicação e compreensão na linguagem, assume que devemos aceitar a hipótese de um discurso "normal" e "não normal", mantida a necessidade kantiana de se gerar o conhecimento empírico.

Palavras-chave: Ética do Discurso, Moral, Construtivismo, Autoridade Epistêmica.

ABSTRACT

This paper presents a reflection on the thinking of Jürgen Habermas and the way he evolves and constructs a Discourse Ethics. Habermas is a philosopher which supports rationality; however,

¹ Mestrando em Filosofia da PUC-Campinas.

as he says in his works, the way he sees rationality don't make his thought a kind of remodeling of the philosophy of subject, but rather constitutes an alternative view to it. This is why we shouldn't mix together Habermas with the postulates of rationality of the Enlightenment, even if he advocates in his Discourse Ethics the benefits generated by Enlightenment in the context of a concrete ethical posture. Reason is symbolic and historically constituted, and it is not a universal language. So, taking in account the issues of explanation and understanding of language, Habermas assumes that we should accept the hypothesis of a "normal" and "not normal" discourse, keeping the Kantian need to generate empirical knowledge.

Key-words: Discourse Ethics, Moral, Constructivism, Epistemic authority.

1- Habermas: alguns pontos da sua experiência filosófica

Habermas participou da Escola de Frankfurt e foi considerado por alguns autores como membro da segunda geração, mas, na atualidade, tem uma filosofia própria que se afasta da teoria crítica, a marca da Escola. Ele teve a influência da filosofia alemã da primeira metade do século XX, na época abalada pelas questões do acesso à racionalidade e pela dificuldade de criação de uma moral universal que criasse condições de uma vida melhor para o ser humano (ASSOUN, 1991; WIGGERSHAUS, 2002). Para a Escola, foi marcante a crítica de Georg Lukács ao bolchevismo, em 1918, na não aceitação de que os fins justificam os meios, ou de que, por mentiras, se pudesse chegar à verdade. Para ele, "o fator decisivo não era um processo revolucionário guiado pelo conhecimento e motivado pela indignação, mas um conhecimento que era prático enquanto conhecimento, em um ato da consciência, que, enquanto tal, era ação".²

Com a publicação de "A Dialética do Esclarecimento", obra escrita por Adorno e Horkheimer, reforça-se a descrença da revolução que se originaria nas forças de produção, consolidando o rompimento da teoria crítica com o destino cientificista do marxismo, trocando as

⁽²⁾ Cf WIGGERSHAUS, A Escola de Frankfurt, Op. cit. p. 106-111

categorias marxistas de, unicamente explicativas, para críticas por essência ³, valorizando-se a pesquisa empírica. Também, nesse livro, além da descrença na revolução, os autores desenvolvem uma idéia de descrença na civilização. Como Horkheimer acreditava na chance de se descobrir o egoísmo bom na medida certa ⁴, essa também será uma questão que permanece aberta a respostas dentro do pensamento da Escola, embora a falta de um método, como problemática de fundo, seja a marca dos membros da primeira geração.⁵

Habermas, após estudar a filosofia pragmatista e passar pela experiência do “linguistic turn”, critica o pensamento exposto em “A Dialética do Esclarecimento” porque, para saber do irracional, como tal por ele pretendido, haveria que se saber de uma distinção clara do racional, com a requisição de uma filosofia abrangente próxima dos postulados da filosofia do sujeito, dada como impraticável na filosofia contemporânea. Quanto à resposta sobre o egoísmo bom ou mau, Habermas os põe em uma escala de interesses que, transformados em pretensões colocadas na intersubjetividade, serão, ou não, normas de conduta moral corretas com o justo resgatado pela própria condição da constituição do consenso. Porém compartilha com Horkheimer e Adorno a necessidade de esclarecimento sobre o mito (ou ideologia) das trocas justas trabalho e mercadorias.

Habermas também se afastará do pensamento de outros membros da Escola. Erich Fromm imaginou o homem no controle da sociedade, pondo o aparelho econômico a serviço da felicidade humana.⁶ Tal requisição, para Habermas, surge como uma tarefa sobre-humana para um sujeito universal detentor de uma super-racionalização, que saiba da felicidade como premissa e antecedente ao mundo vivido. Pela sua filosofia, Habermas dá primazia ao justo sobre o bom, nem sempre coincidentes.

Embora Habermas compartilhe com Marcuse a posição de, no exame da dialética da autoridade e da razão, não se dar supremacia

³ Cf ASSOUN, A Escola de Frankfurt, Op. cit. p. 10, 56-62, 65-66.

⁴ Cf ASSOUN, A Escola de Frankfurt, Op. cit. p. 35.

Cf WIGGERSHAUS, A Escola de Frankfurt, Op. cit. p. 209 a 212.

⁵ Cf ASSOUN, A Escola de Frankfurt, Op. cit. p. 36.

⁶ Cf WIGGERSHAUS, A Escola de Frankfurt, Op. cit. p.301.

automática à autoridade, considera a idéia básica de Marcuse de se criar uma sublimação não repressiva como resistência à dominação, uma proposta significando um sistema filosófico abrangente, uma espécie de teleologia dentro da Escola e uma forma histórica de conseguir a felicidade. Discorda dessas propostas por também vê-las como próximas da filosofia do sujeito. Mais ainda, à idéia de Marcuse sobre o eventual direito de violência dos oprimidos, Habermas se opôs porque o critério para definir “oprimido” era aplicado nos ditames da subjetividade, com um retorno à consulta aos deuses próprios e, dessa maneira, sempre com o risco de se cair em uma violência de cunho autoritário.⁷⁻⁸

Habermas admite que foi influenciado por Apel sobre os conceitos da comunicação e quanto à abordagem sobre a ética. Apel (2000)⁹ expõe o que considera o “paradoxo da situação problema” na abordagem da ética. Observa que, se de um lado, há a carência de uma ética universal, ou seja, de uma ética obrigatória para a sociedade humana como um todo, por outro lado, por conta dos problemas decorrentes do que chama de era da ciência e das contingências transnacionais, ela nunca esteve tão distante desse intento. Com Apel, Habermas assumirá que os conceitos trazidos pela Ética do Discurso são importantes para a tentativa de fundamentar racionalmente uma ética, mas, diferentemente dele, tem um outra abordagem sobre a questão de acesso à racionalidade e a forma de atuação da lógica da argumentação no intento de tornar plausível a construção de um mundo mais justo.

Pelo debate que realizou com a corrente do racionalismo crítico, liderada por Karl R. Popper, é possível narrar como Habermas assume o falibilismo, como reconhece a ausência de neutralidade axiológica das ciências e, a partir do pragmatismo americano, especialmente pela influência de Charles S. Peirce, como constitui uma teoria da verdade pela qual traça uma analogia entre a verdade e retidão das normas de conduta moral, no que se refere à justificabilidade.

Habermas compreende a epistemologia de Popper como um primeiro grau da autocrítica do positivismo, já que acredita que todo

⁽⁷⁾ Cf WIGGERSHAUS, A Escola de Frankfurt, Op. cit. p. 540.

⁽⁸⁾ Cf ASSOUN, A Escola de Frankfurt, Op. cit. p. 25, 48, 68, 69.

⁽⁹⁾ Cf APEL, no ensaio o A Priori da Comunidade de Comunicação e os Fundamentos da Ética, Op. cit. p. 407.

saber é falível. Porém não aceita a característica dessa epistemologia no que se refere ao seu mecanismo de verificabilidade, que é o da falseabilidade restrita às questões dedutivas. Popper afirma que o conhecimento humano caminha na direção da ciência, localizando problemas, e o que de fato interessa são as questões científicas. Para tanto, o parâmetro necessário do conhecimento ocorre pela forma de um convencionalismo moderado que necessariamente deve conter a condição de ser refutável, podendo ser, por isso mesmo, alterado, como o foi, por exemplo, o geocentrismo. O contraponto crítico de Habermas à epistemologia de Popper é que, existindo o convencionalismo moderado, houve o pressuposto de um consenso anterior e é por esse que foram elaboradas as premissas da teoria que se submete à falseabilidade. Ora, como todo consenso, mesmo no conhecimento científico estritamente experimental, implica um comportamento socialmente regulado, não há porque se falar de uma divisão tão rígida entre as ciências da natureza e as outras ciências nem tampouco restringir a verificabilidade ao método da dedução. Igualmente, não se pode imaginar uma ciência que seja livre de axiomas, mas, ao mesmo tempo, Habermas retorna à possibilidade de discutir questões avaliativas sobre moral.

Para Habermas, o interesse humano é o direcionador daquilo que o neopositivismo e a racionalidade científica supunham como neutralidade axiológica das ciências que requeriam o monopólio da racionalidade e objetividade científica,¹⁰ e mesmo as chamadas ciências da natureza estariam submetidas à particularização do interesse. Portanto, como observado, não há com se falar de uma estrita divisão entre indução e dedução e, com as idéias de Peirce, introduz-se também a categoria da abdução. O consenso produtor do verdadeiro está a posteriori e não simplesmente como premissa.

A abordagem de Habermas, a partir da teoria da verdade de Peirce, inclui uma visão hermenêutica. Faz isso de tal forma que revisa os cânones aristotélicos para a lógica, a retórica e a dialética, problematizando a questão (pós segundo Wittgenstein) da possibilidade de algum tipo de unitarismo originado do pluralismo das comunidades

⁽¹⁰⁾ Cf WIGGERSHAUS, A Escola de Frankfurt, Op. cit. p. 607.

lingüísticas. Nas idéias de Peirce já há, para a abdução, a revisão do conceito aristotélico. A abdução como “conceito central no pensamento e na lógica de Peirce, não segue os mesmos princípios da Lógica Clássica da *identidade, contradição e terceiro excluído*” e “implica, por excelência, processo”.¹¹ Conforme o dicionário Houaiss, para Aristóteles a abdução era uma modalidade de silogismo no qual a premissa maior é correta, e a menor apenas provável, de maneira que se está comprometida a veracidade irrefutável de uma conclusão, no entanto se mantém logicamente necessária.

Na terminologia de Peirce, a abdução é o primeiro momento de um processo de inferência, em que se busca formular uma hipótese geral que permita a explicação de determinados fatos empíricos. Nesse cenário, uma crença é válida se e, somente se, sob as suas condições iniciais, ela pode ser transformada em recomendações técnicas.¹²

Para Habermas, o processo de inferência tem raiz comportamental e deriva de interesse; por isso não se pode ficar aprisionado no sistema operacionalista de Peirce, que gera uma comunidade investigadora que sustenta a si mesma pela interação simbólica. Essa comunidade investigadora constrói linguagens técnicas e, na formulação de proposições e observações, os seus membros assumem convenções e possuem uma comunicação “apriorística”.¹³ Habermas pensa que, para a comunicação, há um fenômeno intersubjetivo que não é monológico, e sim dialógico. Portanto a ação comunicativa é um sistema de referência que não pode ser reduzido a uma estrutura de ação instrumental, pela qual, mesmo aceitando-se a tentativa de Popper de remodelar o positivismo, ela acaba criando um processo circular inevitável. Como saída, Habermas introduz a discussão hermenêutica. Conforme Thompson, Habermas afirma que:

A inevitável circularidade na aplicação de regras é evidência de que o processo de pesquisa está incluído em um contexto no qual, ele mesmo,

(11) Cf MERREL, Abdução: Uma Razão sem “Lógica”? In Razão Mínima, Op. cit. p. 71-72.

(12) Cf Thompson, Critical Hermeneutics (A study in the thought of Paul Ricoeur and Jürgen Habermas), Op. Cit.p. 78, 79.

(13) Cf Thompson, Critical Hermeneutics (A study in the thought of Paul Ricoeur and Jürgen Habermas), Op. Cit. P. 79, 80.

não pode, ao final, ser explicado de uma maneira empírico-analítica, mas somente hermeneuticamente.¹⁴

Com tal restrição, no entanto, Habermas traz o valor do consenso como forma de se ter uma verdade justificada, com novos papéis às categorias de análise epistemológica, com resgate da indução, a própria opinião e a reflexão sobre a elucidação dos procedimentos com que se obtêm as teorias. De uma maneira simplista, pode-se observar que Habermas traz de Peirce, como um dos elementos da sua teoria da verdade, o conceito geral de que a "opinião que está destinada a encontrar o consenso último de todos os que investigam é o que verdade quer dizer, e o objeto representado nessa opinião é o real" (BLACKBURN, 1997; MORA, 2001).

De Freud pode-se dizer que Habermas absorve um conceito de linguagem lacunar, com origens no sentido antitético das palavras primitivas (que também representava a sua antítese), bem como as categorias dos instintos (Eros e Tânatos) e da metapsicologia (Ego, Id e Superego). Por um certo tempo, Habermas deu à psicanálise um "status" de paradigma para as ciências sociais, como uma espécie de hermenêutica profunda, com o reconhecimento de que o aspecto lacunar lingüístico dava à linguagem um caráter sistemicamente distorcido. Na hierarquia dos interesses, a psicanálise ficaria como ferramenta reflexiva, indo de encontro ao interesse humano da emancipação.

Porém, da forma como se desenvolve a Teoria da Ação Comunicativa, na intersubjetividade é impossível a reconstrução lingüística prévia dos enunciados hipotéticos antes da discussão, enquanto linguagem distorcida, sob pena de levar os debates à progressão ou à regressão infinitas. Habermas revê o papel prático da teoria freudiana, e a psicanálise fica no campo do diálogo terapêutico, sendo importante para o desfazimento de auto-enganos e o reconhecimento de coações irracionais. Antes, a condição básica no intersubjetivo é um ambiente com máxima ausência de coerção para que se prospere a possibilidade de cooperação e entendimento mútuo.

¹⁴ CF Thompson, *Critical Hermeneutics (A study in the thought of Paul Ricoeur and Jürgen Habermas)*, Op. Cit. 80. Traduzido do inglês: "The inevitable circle in the application of rules is evidence of the embedding of the research process in a context which itself can no longer be explicated in an analytical-empirical manner but only hermeneutically".

Como visto, Habermas assume categorias do pragmatismo americano e da metapsicologia freudiana e de uma hermenêutica que permite ver o homem como um ser que pode construir uma ética imanente ao mundo vivido, mas podendo fazê-lo melhor. Há a dificuldade de se reconhecer uma linguagem universal pela qual ocorreria algum tipo de unitarismo na pluralidade dos jogos exercidos pelas diversas comunidades lingüísticas. Pela assunção de que todo saber é falível, Habermas não atribui autoridade prévia aos jogos de uma comunidade lingüística e, portanto, na hipótese de tentativa de superação da pluralidade, nenhum saber pode ser dado como de supremacia a priori.

Para Habermas, a estrutura do racional, no percurso da evolução humana, ocorre no conceito de linguagem pública, mediante regras, em um jogo lingüístico praticado na intersubjetividade comunicativa com a captação de potenciais de razões e desrazões, momento em que as regras se testam no desejo de entendimento mútuo. O teste da regra não consegue se realizar na escala do subjetivo pela ausência da hipótese do entendimento mútuo, dando-se à linguagem privada um "status" de acesso privado e restrito. Em Habermas, a relação da linguagem pública e privada ocorre na condição buscada de justa imparcialidade, quando da ocorrência das hipóteses discursivas originadas nos interesses. Dessa forma, a linguagem passível do exercício da racionalidade está colocada na interação social e, portanto, liga-se à forma de seus usos práticos e quotidianos, derivando uma pragmática formal.

Pela influência de Max Weber, Habermas aceita que, no processo de racionalização social, o racional é um caminho cultural da distinção do sacro para o profano. Porém Habermas ressalta que, embora não se possa aceitar as absolutizações oriundas das arquiesscrituras, essas são, também, um ponto de partida para o caminho racional. Dessa forma, critica a postura de se tentar, a um só golpe, pelo que chama de "anarquismos imemoriais", anular as influências mitológicas. Habermas também se afasta de éticas de amparo nas tradições, como, por exemplo, a problematizada por MacIntyre, por não estarem suficientemente dispostas a colocar em discussão, sob a tutela de consensos ou dissensos hipotéticos, a partir da razão comunicativa, certas asserções previamente constituídas.

Habermas, pelos consensos adquiridos por aceitabilidade racional, fala que devemos estar predispostos à prática de uma moral

pós-convencional e de uma justiça pós-tradicional, ambas resgatadas em hipóteses discursivas nas estruturas de ação comunicacional e, embora sejam hipóteses originadas do mundo convencional e tradicional, não são obrigatórias “a priori” nem tampouco contêm verdade ou justiça previamente constituídas em seus enunciados, são somente pretensões de verdade ou validade.

Habermas, com tal filosofia, se afasta da ética deontológica kantiana pela qual os homens, enquanto indivíduos, teriam que estabelecer “a priori” e de forma eficaz os seus imperativos categóricos para agirem no mundo no vivido (empírico). Na pragmática formal de Habermas, imperativos categóricos, se problematizados, só podem ser constituídos “a posteriori” e na intersubjetividade de uma cooperação e entendimento mútuo. Todavia a ética do discurso mantém um sentido deontológico combinando-o com a teoria hegeliana.

A ética do discurso serve-se da teoria hegeliana do reconhecimento com o objetivo de interpretar intersubjetivamente o imperativo categórico, sem incorrer no risco de uma dissolução histórica da moralidade nos costumes..Tal como Hegel, mas à luz de um espírito kantiano, ela insiste na relação interna existente entre justiça e solidariedade.¹⁵

Também difere do utilitarismo. Habermas trabalha com uma pragmática formal, com os potenciais de razão e desrazão embutidos na comunicação e, a par da demanda pelo racional como o utilitarismo, o seu conceito é de uma razão discursiva. Assim se manifesta Rouanet:

A razão discursiva não é uma razão individualista, burguesa, e sim uma racionalidade não individualista, intersubjetiva. Além disso, não pode ser considerada a projeção de um utilitarismo de classe, porque não é uma concepção utilitarista. Os interesses existem, mas são processados numa moldura comunicativa que não supõe o choque competitivo de interesses monádicos, mas sua harmonização num processo de entendimento mútuo.(ROUANET, 1989, p 63).

2- A Consolidação de uma filosofia própria

Não se pretende considerar a existência de uma divisão rígida na evolução do pensamento de Habermas, mas, por

CF Comentários à Ética do Discurso, Op. Cit. p. 101.

seus comentadores, e para efeitos didáticos, pode-se falar do período anterior e posterior à divulgação, em 1965, do ensaio “Conhecimento e Interesse”, e das publicações da Teoria da Ação Comunicativa e de Verdade e Justificação.

A partir dos estudos de Habermas (HABERMAS, 2001, p 129 a 147) e de seus comentadores, é possível montar o seguinte quadro do pensamento exposto nas relações interesses, conhecimento e ciências.

Interesses constitutivos do conhecimento	As diferentes ciências	Formas de ação social
(1) Égide do interesse pela matriz técnica dos processos objetivados. Preocupação com o controle e com a sobrevivência. Tese “ <i>próxima do pragmatismo de Dewey e de Peirce</i> ”. Interesse técnico.	Ciências empírico-analíticas.	Regula as ciências no sentido de que a significação dos enunciados possíveis reside em sua explorabilidade técnica. Trabalho. Realidade apreendida nos processos objetivados.
(2) <u>Prático</u> : procurando mútua compreensão dentro de uma tradição comum. Interesse pela manutenção e ampliação da inter-subjetividade de uma compreensão mútua possível orientando a ação.	Ciências histórico-hermenêuticas.	A significação das proposições produzidas nesse domínio não procede da previsão possível e da explorabilidade técnica, mas da compreensão do sentido. Liga-se à interação social
(3) <u>Pela emancipação</u> . Pela autonomia e pela independência sem a ontologia que o dissimulava em realidade já pronta. A auto-reflexão. O interesse pela destruição de relações de dependência cuja ação é objetiva, mas que são, em princípio, modificáveis.	Ciências de orientação ou socialmente críticas.	Comunicação através da situação ideal de fala. Discernir, sob as regularidades observáveis das ciências sociais empíricas, formas de relações de dependência ideologicamente fixas, reificações que só podem ser transformadas criticamente.

(KEARNEY, 1987, p 227; WIGGERSHAUS, 2002, p 611; RICOEUR, 1990, p 125; HABERMAS, 2001).

Com tais assunções, se permite realizar um novo enquadramento categorial do que Max Weber chamou de “racionalização”, mediante uma distinção, a separação fundamental de trabalho e interação.

Consolidada na década de 1980, a teoria da ação comunicativa confirma um modo de verdadeiro e retidão normativa justificados por consenso. Esse ocorre na escala de um agir comunicativo cujas pretensões hipotéticas dependem de uma teoria da argumentação que se torna basilar, já que cabe a ela a tarefa de reconstruir as pressuposições e as condições pragmáticas formais do comportamento explicitamente racional.¹⁶ Dessa maneira, contribui ao seguimento do processo de racionalização social com a idéia de um mundo real, com descrições necessariamente similares, bem como de um mundo fenomenológico. Com a discussão argumentativa racional são abrigados também os desacordos que não possam ser ajustados por uso estratégico de poder ou emprego direto.

Habermas faz um quadro resumo da posição da teoria da argumentação em relação ao aspecto comunicacional.¹⁷

Formas de argumentação.	Objeto da argumentação. Manifestações ou emissões problemáticas.	Objeto da argumentação. Pretensões de validade controvertidas.
Discurso teórico.	Cognitivo-instrumentais.	Verdade das proposições; eficácia das ações teleológicas.
Discurso prático.	Prático-morais.	Retidão das normas de ação.
Crítica estética.	Avaliativas.	Adequação dos padrões de valor.
Crítica terapêutica.	Expressivas.	Veracidade das manifestações ou emissões expressivas.
Discurso explicativo.	-	Inteligibilidade ou correção construtiva dos produtos simbólicos.

⁽¹⁶⁾ Cf HABERMAS, Teoría de la Acción Comunicativa, I: Racionalidad de la Acción y Racionalización Social. Op. cit. p. 9, 10, 11,16,26.

⁽¹⁷⁾ Cf HABERMAS, Teoría de la Acción Comunicativa, I: Racionalidad de la Acción y Racionalización Social. Op. cit. p. 43-44.

Pensar na teoria da argumentação implica constituir uma lógica que aja sobre um saber falível, na qual os argumentos são os meios com cuja ajuda se pode obter um reconhecimento intersubjetivo para a pretensão de validade. Essa é esboçada pelo proponente, de início, de forma hipotética, mas, pelos argumentos, é uma opinião que pode se tornar uma saber.¹⁸ Em complemento, surgem as questões a serem analisadas, tais como “a concordância de um auditório universal” ou a “obtenção de um acordo racionalmente motivado” ou, ainda, “desempenho discursivo de uma pretensão de validade”. Em coerência com a sua teoria da verdade, para Habermas, na discussão de todas essas questões, não é possível separar os planos analíticos do “cânon” aristotélico, pois “a retórica se ocupa da argumentação como processo. A dialética, dos procedimentos pragmáticos da argumentação e a lógica dos produtos da argumentação”. Dessa maneira, refletindo sobre mecanismos da filosofia da linguagem, afirma que “a descrição, em termos de semântica formal, das orações empregadas nos argumentos é, sem dúvida, uma condição necessária, mas não suficiente”.¹⁹

• Habermas exemplifica que não é possível se ater somente a um desses planos de abstração e que, embora instrutiva, a tentativa de distinguir limpidamente a argumentação “efetiva” da “válida” se vê envolvida em contradições. Nesse caso, seria difícil para o teórico discutir as razões e há uma tentativa de se discutir somente a lógica da argumentação a partir do desenvolvimento dos processos de comunicação.²⁰

Habermas acredita que a resistência vã a “qualquer” critério apriorístico da racionalidade resulta ficar no plano de abstração que a retórica representa e significa abdicar da perspectiva de reconstruções de nexos internos de validade, o que implica pagar um tributo ao relativismo. Segundo ele, precisamos de um critério (que é a racionalidade comunicativa) que permita uma relação interna entre “seus” padrões e os “nossos”, entre o que é válido para “eles” e o que é válido

⁽¹⁸⁾ Cf HABERMAS, Teoría de la Acción Comunicativa, I: Racionalidad de la Acción y Racionalización Social. Op. cit. p. 47.

⁽¹⁹⁾ Cf HABERMAS, Teoría de la Acción Comunicativa, I: Racionalidad de la Acción y Racionalización Social. Op. cit. p. 48.

⁽²⁰⁾ Cf HABERMAS, Teoría de la Acción Comunicativa, I: Racionalidad de la Acción y Racionalización Social. Op. cit. P. 53.

para “nós”. Sempre teremos variações nas formas de argumentação quanto a pretensões universais de validade e, para um detalhamento de tais sistemas, não é obrigatório recorrer a deduções transcendentais. Basta um procedimento confiável para a comprovação das correspondentes hipóteses reconstrutivas, abertas à aprendizagem.

Quando fala de um saber de fundo, falível, porém origem das pretensões de validade propostas a partir de um mundo vivido (local de uma eticidade concreta), há que se imaginar um discurso que possa “desfazer o feitiço do pensamento mítico, sem pôr a perder a luz dos potenciais semânticos conservados no mito”²¹.

A mudança que Habermas fará no conceito de verdade, a partir da publicação de “Verdade e Justificação” (HABERMAS, (b), 2004), complementa, mas não anula a teoria da argumentação como base da teoria da ação comunicativa. Sobre a mudança, assim se manifesta Habermas:

Até há pouco tempo, eu procurava explicar a verdade em função de uma justificabilidade ideal. De lá para cá, percebi que essa assimilação não pode dar certo. Reformulei o antigo conceito discursivo de verdade, que não é errado, mas é pelo menos incompleto. A redenção discursiva de uma alegação de verdade conduz à aceitabilidade racional, não à verdade. (HABERMAS, 2004, p 60).

Esclarece que, em um discurso, os participantes podem aceitar como verdadeira uma proposição controversa se houver uma aceitabilidade racional dela, ou seja, desde que tenham, em condições quase ideais, esgotado os argumentos disponíveis a favor e contra a proposição. Habermas, mesmo reformulando o nexos entre verdade e justificação, continua por considerar a existência de analogia entre verdade e correção normativa de normas morais.

3-A Construção da Ética do Discurso.

De uma forma geral, pode-se dizer que Habermas defende a primazia do justo sobre o bom e, por ser um justo que se submete a

²¹ Cf HABERMAS, O Discurso Filosófico da Modernidade . Op. cit. P. 186.

argumentações morais, as questões éticas não podem ser excluídas da discussão racional. As argumentações morais, segundo Habermas, intentam uma moral pós-convencional e uma justiça pós-tradicional, mas as discussões éticas estão sempre inseridas no contexto da tradição de uma forma de vida anteriormente aceita e constitutiva da identidade. Como as hipóteses argumentativas morais derivam do mundo cotidiano e, portanto, também dessa eticidade concreta, embora haja um limite entre a ética e a argumentação moral, “os juízos morais diferenciam-se dos éticos apenas em função do seu grau de dependência em relação ao contexto”.²²

Habermas, dentro da *Ética do Discurso*, distingue-se de Apel. Este pretende uma fundamentação última da pragmática transcendental, que, para Habermas, é um retorno perigoso ao momento anterior, ou seja, aquele da transformação do paradigma da filosofia da consciência para a filosofia da linguagem, pronunciada pelo próprio Apel. Por isso, na sua ética do discurso, Habermas não aceita o “a priori da comunicação”. Habermas pensa que a ética do discurso, como propõe, já pressupõe que a escolha de normas pode ser fundamentada. Parte da hipótese de que uma norma só pode pretender validade quando todos os que forem abrangidos por ela, dentro de um discurso prático, pudessem chegar a um acordo quanto à validade dessa norma²³, ou do fato que merece reconhecimento.

Importa, pois, refletir sobre a probabilidade do consenso no qual ocorra o reconhecimento intersubjetivo das pretensões de validade postas nos atos de fala. Para Habermas, “compreender um ato de fala significa conhecer as condições para o sucesso ilocucionário ou perlocucionário que um falante pode atingir com ele”²⁴, ou seja, tanto pelo enunciado formulado sobre a situação em que se encontra o agente, num específico contexto de fala, como pelo enunciado que provoca determinada reação de alguém. Há uma autoridade epistêmica localizada na práxis da justificação de uma comunidade lingüística, sabendo-se que não há espaço para a dúvida sobre a existência de um mundo independente das nossas descrições, no qual a linguagem e a realidade se interpenetram de forma indissolúvel para nós.²⁵

(22) Cf HABERMAS, *Comentários à Ética do Discurso*, Op. cit. p. 211,212.

(23) Cf HABERMAS, *A Consciência Moral e Agir Comunicativo*, Op. Cit. p. 86,119.

(24) Cf HABERMAS, *Verdade e Justificação*. Op. Cit. p. 132.

(25) Cf HABERMAS, *Verdade e Justificação*. Op. Cit. p. 240, 241, 242.

E Habermas considera um absurdo duvidar da acessibilidade ao mundo. No horizonte do mundo aberto pela linguagem (da qual não podemos sair), há um pano de fundo de convicções partilhadas intersubjetivamente e praticamente comprovadas, pois não podemos usar a linguagem sem agir. Ora, se o saber é falível e se os jogos de linguagem e as práticas estão entrelaçadas, levantar uma pretensão de validade incondicional, além do justificado, não é uma questão epistemológica.²⁶ Seria um retorno a um mundo subjetivo, privado, fora do espaço público da intersubjetividade partilhada.

Mas remanesce o problema de como captar uma explicação plausível para uma justificação bem sucedida que seja uma verdade independente do contexto. Habermas acredita que, quando agimos para o discurso, o ter por verdadeiro e a certeza das ações mudam e, como enunciados hipotéticos, geram a suspensão da validade durante o discurso e ficam no nível da argumentação.

A argumentação tem a forma de um concurso que visa aos melhores argumentos a favor ou contra pretensões de validade controversas e serve à busca cooperativa da verdade. (HABERMAS, 2004 (b), p 250).

Habermas lembra que não podemos esquecer que somos falíveis, porém não extremamos o nosso falibilismo na nossa práxis cotidiana e tomamos decisões com base em informações incompletas, senão não atravessaríamos uma ponte, não usaríamos um elevador nem viajaríamos em um avião. Se por um lado, no mundo prático, as verdades escoram as certezas de ação, no discurso elas são o ponto de referência para pretensões de verdade, traduzidas como hipóteses. Dessa maneira, em um mundo vivido em prática quotidiana, com linguagem e realidade se interpenetrando, sabemos do falibilismo, mas vivemos com ele, mesmo porque, ao contrário, seria requerer um consenso último ou uma linguagem definitiva. Temos, portanto, uma limitação para a práxis que pretenda ultrapassar o contexto da justificação a cada vez apresentado. O consenso é obtido nas condições contextuais; mas há a questão temporal.

Quanto às pressuposições da argumentação - a inclusão geral, a participação com direitos iguais para todos, a ausência de repressão e

⁽²⁶⁾ Cf HABERMAS, Verdade e Justificação. Op. Cit. p. 244, 245.

a orientação pelo entendimento mútuo – no presente podemos pelo menos imaginar um cumprimento aproximativo ideal. Isso não se aplica à antecipação do futuro, de um pôr-a-prova futuro. (HABERMAS, 2004 (b), p 255).

Dessa maneira, Habermas aceita que, seja qual for a motivação racional, há que se ter em conta a limitação etnocêntrica e falibilista do acordo. A limitação básica introduzida é o tempo e, como explica, é do tipo ontológico, já que é nesse que os discursos reais ocorrem. E não há como garantir que os enunciados de hoje, racionalmente aceitáveis e justificados em condições aproximativamente ideais, estejam firmes no futuro contra tentativas de refutação. “Por outro lado, esse mesmo provincianismo condena nosso espírito finito a se contentar com a aceitabilidade racional como uma prova suficiente de verdade”.²⁷ Há uma suposição de que, no futuro, não surgirão novos argumentos ou evidências que liquidem nossas pretensões de validade.

Aclarando esses conceitos (HABERMAS, 2004, p 67), afirma que não é possível nem tampouco necessário “limpar os conhecimentos humanos de elementos subjetivos e das mediações intersubjetivas, ou seja, dos interesses práticos e dos matizes da linguagem”. Segue que a validação de uma pretensão de verdade conduz à aceitabilidade racional, não à verdade, e podemos nos sentir autorizados, e supostamente o somos de fato, a aceitar uma proposição controversa como verdadeira, caso tenham sido esgotadas as razões disponíveis a favor e contra, isso em condições quase ideais.²⁸

Ao invés de um transcendental da argumentação, Habermas objetivou falar em transcendência ao contexto (já que os enunciados se interagem), que ocorre mais pela necessidade prático-humana da certeza (a orientação para a verdade incondicional), constatada como falível no discurso prático, mas resgatável em novas retraduzões que norteiam orientações para ação. Essa práxis humana nos autoriza a falar em verdade justificada no presente, mas não nos assegura, no futuro, que a problematização seja reaberta e resista a novas refutações.

Para as pretensões de validade moral, não se pode falar, preliminarmente, da transcendência da justificação que as pretensões

⁽²⁷⁾ Cf HABERMAS, Verdade e Justificação. Op. Cit. p. 255.

⁽²⁸⁾ Cf HABERMAS, A Ética da Discussão e a Questão da Verdade. Op. cit. p. 61.

de validade obtêm da suposição de um único mundo objetivo, fundada no uso comunicativo da linguagem, isso porque, constituídas no mundo social e não no real, são mais suscetíveis às interações humanas. No entanto, afirma Habermas que “o tratamento discursivo é, porém, análogo à verdade, na medida em que os envolvidos se orientam no discurso prático buscando uma única resposta correta – exigida, permitida ou proibida”.²⁹

Diz Habermas que o mundo social, por ser histórico, difere do mundo objetivo e, nas idealizações das condições de justificação das pretensões de validade, não é possível, tampouco, uma invalidação das prováveis objeções futuras. A justificação de pretensões de validade moral só pode ser compreendida “no sentido crítico de uma reserva aproximativa, isto é, de uma reserva em relação ao estado atualmente atingido de descentração da comunidade de justificação”.³⁰

Dessa forma, Habermas, a exemplo da verdade e justificação, dá uma característica contingente à correção de normas morais. Complementa que resgatar discursivamente uma pretensão de verdade significa que condições de verdade, enquanto condições de assertibilidade, estão cumpridas. No caso da validade normativa, falamos que ela merece reconhecimento e, como tal, contribui para o preenchimento das condições de validade. O merecer reconhecimento vai implicar uma característica construtiva.

A aceitabilidade racional apenas indica a verdade de um enunciado, ao passo que, no caso da validade das normas morais, ela dá uma contribuição construtiva (HABERMAS, 2004 (b), p 259).

Com tal revisão ou complemento, importa realizar uma reflexão sobre se a ética do discurso em Habermas mantém o que chamou de sentidos deontológico, cognitivo e processual. Com a aceitabilidade racional como contribuição construtiva para a validade de uma norma moral fica reforçado o sentido cognitivista, porém sem a sugestão de assunção de toda a rigidez conceitual da psicologia cognitivista do desenvolvimento, a partir das teorias de Piaget e Lawrence Kohlberg, na busca de um único “ponto de vista moral”. Ficamos sujeitos à variabilidade histórica do próprio contexto de ação.

As normas universais só podem definir as ações futuras na medida em que circunstâncias típicas, que provavelmente ocorrerão,

(29) Cf HABERMAS, Verdade e Justificação . Op. cit. p.259.

(30) Cf HABERMAS, Verdade e Justificação . Op. cit. p.259

podem ser antecipadas – o que, em outras palavras, é algo em princípio incompleto (HABERMAS, 2004 (b), p 277).

Não podemos falar, portanto, em normas universais, e sim em um construtivismo moral com a aceitabilidade racional a provocar o merecimento de reconhecimento. Porém não há relativismo contextual porque, ao sentido cognitivo, se interpenetra o sentido deontológico. O predicado correto não “esgota seu sentido na aceitabilidade idealmente justificada” porque, mesmo dispensado um mundo objetivo, transcendendo a toda justificação, há a idéia regulativa de um sistema de normas morais ordenadas e a orientação para a busca da validade incondicional para as pretensões morais. Afirma Habermas, que nesse projeto de um único mundo moral, enraizado nos pressupostos de comunicação por discursos racionais, com um moderno pluralismo de visões de mundo, “a idéia de justiça se sublimou como conceito de imparcialidade próprio a um acordo alcançado pelo discurso”.³¹ O justo se separa e mantém a sua primazia sobre o bom, todavia não compõe premissa no instante que não é definível “a priori”, mas se faz na prática do mundo e no reconhecimento do outro.

Não é a contingência cega das circunstâncias decepcionantes que assinala o fracasso dos juízos e normas morais, mas antes a dor dos ofendidos, cuja voz se faz ouvir na contradição e indignação dos adversários que esposam orientações de valor diferentes. Esse fracasso exige uma série de processos de aprendizagem pelos quais as partes conflitantes chegam a descentralizar suas perspectivas egocêntricas e etnocêntricas de tal modo que possam incluir-se reciprocamente uma à outra na construção conjunta de um mundo mais amplo de relações interpessoais legítimas. (HABERMAS, 2004, p 66 e 67).

Manifesto o sentido deontológico e o cognitivo pelo construtivismo moral, resta investigar, no papel reformulado, o sentido processual. Claro que esses sentidos, como abordados por Habermas, acabam por se interpenetrarem.

No processo discursivo, a suspensão (que nunca se realiza por completo, mantendo raízes no “status” anterior) das certezas provoca os enunciados hipotéticos postos à prova argumentativa. Realizar esse

⁽³¹⁾ Cf HABERMAS, Verdade e Justificação . Op. cit. p.280.

processo requer uma descentração expandida da comunidade de justificação cada vez dada, que implica se afastar o mais possível do campo de visão do mundo objetivo. Torna-se uma grande tarefa ultrapassar e vencer a resistência do espírito objetivo mediante processos de aprendizagem moral, de forma tal que se permita a resolução de conflitos de forma consensual, sabedores que somos de que não podemos dar a nenhuma validação a capacidade de saber infalível. Mas, como relata Habermas, a falibilidade não anula a ação da razão no suposto da aceitabilidade racional e é compatível com o caráter definitivo do acordo, no qual se supõe, de maneira exata ou não, que ele tenha sido realizado em condições de justificação suficientemente ideais.³²

Habermas cita Mead sobre uma ampliação progressiva de uma troca reversível de perspectivas e Piaget sobre uma descentração progressiva. Segundo essas concepções construtivistas, afirma que “pode-se explicar a incondicionalidade das pretensões morais de validade pela universalidade de um âmbito de validade a ser criado”, que mantenha a inclusão atinente às reivindicações de todas as pessoas, reivindicações essas que poderiam ser aceitas por boas razões por cada uma das partes envolvidas. Dessa maneira, ele mantém o sentido processual em sua ética, embora não mais explicitado como mecanismos de desenvolvimento da consciência moral, mas assumindo que, quando a justiça se retira de seus contextos concretos para as modalidades de uma formação de juízo inclusiva e imparcial, ela toma uma forma procedural³³. A imparcialidade ganha a função de explicitar uma idéia cada vez mais abstrata que redunde em que “no fim o que é justo se mede, inversamente, pelas condições de uma formação imparcial do juízo”. E a justiça que trata igualmente do interesse de todos, não se situa no começo, mas no final.³⁴

Pode-se afirmar que, quanto mais nos afastamos do momento axiológico, mais a idéia de justiça aproxima-se da de fundamentação, e também que quanto mais o conceito “natural” de justiça se dissolve, mais a justiça se purifica como conceito procedural. Portanto o reconhecimento do igual para todos só pode ser satisfeito com auxílio de um processo que desemboca em uma justiça pós-tradicional que ultrapasse as fronteiras sociais e históricas da pertença e no qual não se perca o sentido cognitivo. Habermas acredita que temos que

⁽³²⁾ Cf HABERMAS, Verdade e Justificação . Op. cit. p.289, 291, 292.

⁽³³⁾ Cf HABERMAS, Verdade e Justificação . Op. cit. p. 294, 295.

⁽³⁴⁾ Cf HABERMAS, Verdade e Justificação . Op. cit. p. 296.

compreender as questões morais como questões epistêmicas, mesmo quando o estoque de convicções fundamentadas, do qual dispõe o mundo, está esgotado.³⁵

Entrelaçados os seus sentidos, cabe à ética do discurso mostrar que um pode ver o que o outro vê nas questões morais e com um privilégio máximo de liberdade, cuja autonomia não é um conceito distributivo e não pode ser alcançada individualmente. Assim vendo a liberdade, afirma Habermas que “uma pessoa só pode ser livre se todos os demais o forem igualmente” (HABERMAS, 2004, p 13).

Conclusão

Mesmo tendo realizado o que chama de complemento, em sua teoria da verdade e da correção das normas morais, isso a partir de “Verdade e Justificação”, Habermas não excluiu da sua Ética do Discurso o afastamento que fez das éticas que presumem o justo aprioristicamente constituído nos enunciados hipotéticos criados em discursos reais. Mantém o conceito de uma eticidade concreta já existente como um saber constituído no compartilhamento de um “pano de fundo” do mundo vivido, do qual originam-se questões práticas que se apresentam como agir comunicativo. Habermas explicita esses enunciados, postos à prova argumentativa, em relação a outras questões racionais humanas, porém todas inseridas no mundo prático pela mediação da linguagem.

Habermas vê a razão como encarnada simbolicamente no mundo vivido e ela se faz na reflexão sobre o verdadeiro e o justo, sendo estes dependentes da condição na qual ocorre a sua manifestação racional, para a possível extração da aceitabilidade racional da justificação e do reconhecimento da correção de uma norma moral.

O verdadeiro liga-se à orientação incondicional para a verdade e, pela aceitabilidade racional constituída em uma condição de justificação quase ideal, é remetido a um mundo prático, não havendo a garantia de que não possa, no futuro, vir a ser alterado. A retidão das normas de conduta moral, por sua vez, liga-se à orientação para um mundo regido por normas justas vinculadas à solidariedade. Na condição da constituição da sua justificação quase ideal, com a aceitabilidade racional que gera o merecimento do reconhecimento, os participantes dependem de um grau de descentração em relação a uma comunidade

³⁵ Cf HABERMAS, Verdade e Justificação . Op. cit. P. 306.

lingüística. É um justo “a posteriori”, se não intemporal, mas fundado na condição da imparcialidade e do construtivismo moral.

Bibliografia

APEL, Karl-Otto. **Transformação da Filosofia II** – O a priori da comunidade de comunicação. Tradução de Paulo Astor Soethe. São Paulo: Edições Loyola, 2000. 491p.

ASSOUN, Paul-Laurent. **A Escola de Frankfurt**. Tradução de Helena Cardoso. São Paulo: Editora Ática, 1991. 104p.

BLACKBURN, Simon. **Dicionário Oxford de Filosofia**. Tradução de Desidério Murcho e outros sob a coordenação de Desidério Murcho (Sociedade Portuguesa de Filosofia). Consultoria da edição brasileira de Danilo Marcondes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1997.

ECO, Umberto. **Kant e o Ornitorrinco**. Tradução de Ana Thereza B. Vieira. Rio de Janeiro: Record, 1998. 431p.

FREUD, Sigmund. Ensaio: A significação Antitética das Palavras Primitivas. In: ———. **Obras Completas de Sigmund Freud**. Volume XI. Rio de Janeiro: Imago Editora Ltda, 1969a. p.141-146.

—————. **Obras Completas de Sigmund Freud**. Volume I. Extratos dos documentos dirigidos. Rio de Janeiro. 1969b.

HABERMAS, Jürgen. Jürgen Habermas fala a Tempo Brasileiro / entrevista por Bárbara Freitag. In: Jürgen Habermas: 60 anos, **Revista Tempo Brasileiro**, 1.ed. n.º 98 – julho – setembro de 1989. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro Editora, 1989.

—————. **Comentários à Ética do Discurso**. Tradução de Gilda Lopes Encarnação. Lisboa: Instituto Piaget, Ano não indicado. 219p.

—————. **A Crise de Legitimação no Capitalismo Tardio**. Tradução de Vamireh Chacon. 3.ed. Rio de Janeiro: Editora Tempo Brasileiro, 1999. 179p.

—————. **O Discurso Filosófico da Modernidade**. Doze Lições. Tradução de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. 1.ed. São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora, 2000a. 540p.

—————. **Técnica e Ciência como “Ideologia”**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2001. 147p.

_____. **Teoría de la Acción Comunicativa I** - Racionalidad de la Acción y Racionalización Social. Tradução de Manuel Jiménez Redondo. 3.ed. Madrid: Taurus, 2001b. 517p.

_____. **Agir Comunicativo e Razão Destranscendentalizada**. Tradução de Lúcia Aragão. 1.ed. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro Ltda, 2002. 106p.

_____. **Consciência Moral e Agir Comunicativo**. Tradução de Guido A. de Almeida. 2.ed. Rio de Janeiro: Editora Tempo Brasileiro, 2003. 235p.

_____. **A Ética da Discussão e a Questão da Verdade**. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2004a. 69p.

_____. **Verdade e Justificação**. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2004b. 330p.

KEARNEY, Richard. **Modern Movements in European Philosophy**. Reprinted. Manchester: Manchester University Press., 1987. 332p.

MERREL, Floyd. Abdução: Uma Razão sem "Lógica"? *In Razão Mínima*. Organizado por Luiz Paulo Rouanet e Waldomiro J. Silva Filho. 2004.

MORA, J. Ferrater. **Dicionário de Filosofia**. Tradução de Maria Stela Gonçalves e outros. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

PELUSO, Luis Alberto. **A filosofia de Karl Popper**. Campinas: Papirus-Puccamp, 1995. 216p.

RICOEUR, Paul. **Interpretação e Ideologias**. Organização, tradução e apresentação de Hilton Japiassu. 4.ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990. 172p.

ROUANET, Sérgio Paulo. Ética Iluminista e Ética Discursiva. In: Jürgen Habermas: 60 anos, **Revista Tempo Brasileiro**. n.º 98 – julho – setembro de 1989 – Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro Editora, 1989.

THOMPSON, John B. **Critical Hermeneutics** (A study in the thought of Paul Ricoeur and Jürgen Habermas). Cambridge . Cambridge University Press., 1995.

WIGGERSHAUS, Rolf. **A Escola de Frankfurt**. Tradução do francês por Vera de Azambuja Harvey. Rio de Janeiro: Editora Difel, 2002. 741p.

Recebido em 13/10/2006.