

A ÉTICA DO DISCURSO DE HABERMAS E SUAS LIMITAÇÕES

HABERMAS' ETHICS OF DISCOURSE AND LIMITATIONS

Jeverton Soares Dos Santos¹

Resumo

O objetivo deste artigo é apresentar o modo pelo qual Habermas formula a sua ética do discurso e como tal programa se comporta diante da questão da fundamentação (tanto na dimensão metaética quanto moral) (Seção 1). A hipótese de trabalho que guia a nossa investigação é a de que, apesar de possuir uma complexa fundamentação teórica, a ética do discurso de Habermas cai por terra quando se depara com o problema da aplicabilidade moral, tendo em vista que ela depende de um contexto político – quase utópico – que garanta a sua efetividade, algo que não passou despercebido pelos diversos críticos deste projeto ético (Seção 2).

Palavras chaves: Ética do Discurso; Fundamentação; Aplicabilidade;

Abstract

The goal this paper is to show the mode in which Habermas formulate his discourse ethics and how this program if behave front of the grounding question (in its metaethics dimension and also in its moral dimension) (Section 1). The work's hypothesis of this paper is what the ethics of discourse falls apart front of the moral applicability problem, despite it has a complex theoretical grounding, it because depends of a political context- almost utopian- that guarantee its effectiveness, subject which doesn't go unnoticed by critics of this ethics project.

Keywords: Ethics of Discourse; Grounding; Applicability;

¹ Doutorando em Filosofia da PUCRS, com bolsa integral CAPES. E-mail: jevertonsoares@hotmail.com.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Na obra *Tratado sobre a Razão Crítica*, publicada originalmente em 1968, Hans Albert realiza não apenas uma exposição da questão da fundamentação, mas uma verdadeira atualização do problema, por meio de uma reformulação do argumento cético sobre a impossibilidade de justificação última do conhecimento. Trata-se de um argumento já encontrado na Grécia Antiga, mais precisamente no pensamento do cético Agripa, que chegou ao presente graças à obra biográfica de Diógenes de Laércio, historiador do século II d.C. Grosso modo, a argumentação cética de Agripa aponta para o paradoxo em que se enreda todo aquele que pretende fundamentar uma crença apelando para outra crença. Contudo, Albert modifica não só o nome do problema – que de *Trilema de Agripa* passa a se chamar *Trilema de Münchhausen* – como também altera o caráter paradigmática da questão, já que ela passa a ser um questionamento que serve de base para filosofia da ciência. A escolha do nome é fruto de uma irônica alusão ao romance *As Aventuras do Barão de Münchhausen*, em especial por causa de uma das peripécias protagonizadas pelo personagem que dá nome ao livro, que teria escapado do terrível desfecho de se afundar em um pântano graças ao gesto de se puxar pelos próprios cabelos. Não é a toa que Albert o chama de “barão das mentiras” (ALBERT, 1973, p. 26).

O decisivo no *Trilema de Münchhausen* não é tanto a impossibilidade fundamentar o conhecimento científico a partir de uma lógica-dedutiva por causa de seu formalismo vazio de conteúdo (ALBERT, 1973, p. 23-5), mas sim a impossibilidade de fundamentar ou justificar qualquer tipo de crença com pretensão de objetividade sem recair em um paradoxo lógico, seja qual for o caminho escolhido. Albert apresenta três possíveis caminhos:

- 1: um regresso infinito, que parece estar dado pela necessidade de remontar-se sempre cada vez mais na busca de fundamentos, mas que praticamente não é realizável e que por isso não provém nenhum fundamento seguro;
- 2: um círculo lógico na dedução, que surge pelo fato de que no procedimento da fundamentação se recorre a enunciados que já antes se haviam mostrado enunciados que requerem fundamentação e que igualmente tampouco conduzem a um fundamento seguro porque é logicamente defeituoso; e finalmente:
- 3: uma interrupção do procedimento em um ponto que determinado, que se bem parece realizável em princípio, implicaria, contudo, uma suspensão arbitrária do princípio da fundamentação suficiente (ALBERT, 1973, p. 26).

A ideia aqui subjacente é a de que todo aquele que profere alguma sentença, que formula alguma teoria, que apresente alguma tese, etc., é coagido a apresentar justificativas para sua proposta, sob o perigo de ser uma mera opinião sem correspondência com a realidade efetiva. Não obstante isso, de acordo com Albert, nenhum desses caminhos é suficiente para um conhecimento que pretende ser universal, pois nos três casos permanece a suspeita de arbitrariedade.

Entretanto, pode-se ter a impressão, à primeira vista, de que o *Trilema de Münchhausen* se refere apenas às questões gnosiológicas, que ele não afeta em nada temas morais. Todavia, Albert alerta que o problema da fundamentação afeta questões de natureza normativa (ALBERT, 1973, p. 22), ainda

que não dê tanta atenção assim para as consequências do ceticismo para ética², algo que não passou despercebido pela filosofia contemporânea.

Segundo Thomas Nagel, o ceticismo é a dúvida radical sobre a possibilidade de chegar a qualquer tipo de conhecimento, liberdade ou verdade ética, uma vez que estamos contidos no mundo e é impossível nos criarmos a nós mesmos a partir de lugar nenhum (NAGEL, 2004, p. 7). O ceticismo não se refere, portanto, apenas a questões de cunho epistemológico. O ceticismo afeta questões éticas por negar que haja uma conduta universalmente correta.

É por isto que nas últimas décadas Jürgen Habermas tem sido apontado – ao lado de Karl Otto-Apel, Ernst Tugendhat, John Rawls e Albrecht Wellmer – como um dos grandes representantes de uma discussão filosófica que expõe as implicações normativas do ceticismo, sobretudo o de natureza prática, que impossibilita a reivindicação de normas morais universais. Trata-se de um movimento de reabilitação da razão prática inspirado, mormente em Kant e Aristóteles (ARAÚJO, [S.I]), que pretende situar o debate metaético para além da dimensão analítica do problema do ceticismo. O resultado disso, no caso de Habermas, pode-se ser vislumbrado mediante defesa daquilo que o autor chama de ética do discurso (*Diskursethik*).

De acordo com Seyla Benhabib, a ética do discurso de Habermas se refere especialmente a uma ética cognitivista da linguagem (BENHABIB, 1985, p. 86). No entanto, em seus comentários sobre a ética do discurso, Habermas observa que a expressão “teoria discursiva da moral” está mais próxima do sentido genuíno de sua proposta, uma vez que a questão que a ética do discurso se coloca não se restringe à natureza teórica ou abstrata, ou seja, uma teoria ética que responda ao *Trilema de Munchhausen* ou ao ceticismo ético em geral (HABERMAS, 2000, p. 23). Sem ignorar o aspecto metaético suscitado pelo *Trilema*, trata-se, antes de qualquer coisa, de enfrentar o dilema imposto pela nossa própria época, marcada pelo relativismo e por fenômenos culturais e sociais complexos, que fazem com que as pessoas e as diferentes instituições e sociedades não consigam a chegar a um consenso sobre o que é verdadeiro ou falso, o que é certo ou errado, o que é justo ou injusto. Vejamos como próprio Habermas formula tal problema:

Até certo ponto, o fato do pluralismo cultural também significa que o mundo se revela e é interpretado de modo diferente segundo perspectivas dos diversos indivíduos e grupos – pelo menos num primeiro momento. Uma espécie de pluralismo interpretativo afeta a visão de mundo e a autocompreensão, bem como a percepção dos valores e dos interesses pessoais cuja história individual tem suas raízes em determinadas tradições e formas de vida e é por elas moldada (HABERMAS, 2013, p. 9).

Além disso, como aponta Karl-Otto Apel, a situação que vivemos é paradoxal: nunca a questão de se construir uma ética racional se mostrou tão sem esperança e ao mesmo tempo tão indispensável, tendo em vista que a possibilidade de um extermínio catastrófico da espécie humana depois de duas guerras mundiais se tornou algo real, estando manifesto – hoje – na proliferação das mais diversas ondas irracionaisistas que não evitam o uso de violência para atingir seus objetivos (APEL, 1999, p. 103-107).

² Com o objetivo de evitar o uso irrefletido do conceito de ética, usa-se o termo, neste artigo, como sinônimo de “estudo filosófico da moral”, conforme a definição de Nythamar de Oliveira (OLIVEIRA, 1999, p.13).

Destarte, a intenção deste artigo é apresentar o modo no qual Habermas apresenta a sua ética do discurso e como tal programa se comporta diante do problema da fundamentação da moral. Nossa hipótese é a de que a sua ética do discurso pressupõe, de um lado, uma pragmática universal dos atos de fala e a validade da teoria do agir comunicativo e, por outro lado, um contexto institucional que garanta a sua aplicabilidade. Para demonstrar isso, dividiremos o trabalho em duas grandes partes, sendo a primeira destinada a apresentar os principais pressupostos da ética do discurso de Habermas e a segunda para apontar as limitações inerentes a essa abordagem, mediante a exposição de algumas objeções dirigidas recentemente a ela.

1 PRESSUPOSTOS DA ÉTICA DO DISCURSO

“Sou um realista nas questões epistêmicas e um construtivista nas questões morais. Sou um realista de um tipo específico, um realista segundo o viés pragmático. Estou convicto de que, na prática, não podemos senão nos opor a um mundo objetivo feito de entidades independentes da descrição que fazemos dela; um mundo que é mais ou menos o mesmo para todos” (HABERMAS, 2013, p. 46-7).

Em sua formulação da ética do discurso Habermas renuncia de antemão uma abordagem que pretenda lidar com problemas oriundos da ética pré-moderna, tais como a questão da vida boa e da felicidade. É precisamente na esfera de questões de justiça que se insere a proposta deontológica de universalismo moral defendida pelo autor, pois a ética do discurso coloca a primazia do justo sobre o bem (HABERMAS, 2000, p. 23). Para o filósofo de Düsseldorf, apenas as normas de ação que em cada caso encarnam interesses universalizáveis estão à altura de distintas ideias de justiça (HABERMAS, 1989, p. 100). Desse modo os “pressupostos públicos” substituem as condições transcendentais kantianas (HABERMAS, 1989, p. 107). Conforme assinala Nythamar de Oliveira, a questão que a ética do discurso habermasiana coloca é de cunho social e político e visa à resposta das necessidades práticas e imediatas levantadas pelas sociedades capitalistas contemporâneas:

De acordo com Habermas, a questão da normatividade moral (formulada pela ética do discurso) deve ser articulada com a questão social e política da institucionalização de formas de vida, na própria concepção de um modelo integrado diferenciando o mundo sistêmico das instituições (definido pela capacidade de responder a exigências funcionais do meio social) do mundo da vida (i.e., das formas de reprodução cultural, societal e pessoal que são integradas através de normas consensualmente aceitas por todos os participantes) (OLIVEIRA, 1999, p. 190).

Mister enfatizar, aqui, que apesar do apelo ao moderno, a ética do discurso preserva a intuição básica da ética aristotélica, qual seja a de que as respostas aos problemas práticos ou morais comportam pretensões de validade passíveis de verificação objetiva. Nesse sentido, ela é cognitivista, pois sustenta a ideia de que as respostas sobre o bem e o mal dependem do que entendemos por conhecer e saber (HABERMAS, 2004, p. 267). A ética do discurso é, além disso, formal já que não indica regras de conteúdo, nem especifica o que é certo ou errado fazer em contextos específicos, em

casos concretos. Também é procedimental porque se apoia na ideia de que existem procedimentos que garantem a execução de um padrão não distorcido de argumentação. Sua questão filosófica principal pode ser colocada nos seguintes termos: “Em que sentido e de que maneira podem ser fundamentados os mandamentos e normas morais” (HABERMAS, 1989, p. 78).

O lugar que Habermas apresenta mais detalhadamente o caminho que precisa ser seguido para se fundamentar a ética do discurso é o ensaio *Notas programáticas para a fundamentação de uma ética do discurso* – que está presente no livro *Consciência moral e agir comunicativo (Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln)*, publicado originalmente em 1983. O ponto de partida de Habermas é o empreendimento de uma crítica a MacIntyre, segundo o qual defende a tese de que fracassaram as tentativas modernas de fundamentação da moral baseadas apenas na razão (e não num modelo metafísico ou religioso de pensamento). Porém, de acordo com Habermas, o principal problema de uma leitura dessa natureza consiste em conceber monologicamente a razão moderna, sem se ater a outra face dela, a intersubjetiva, uma vez que o projeto inacabado da modernidade possibilitou uma abertura dialógica jamais vista antes na história ocidental. Na sua visão, somente uma investigação pragmática-formal ancorada em uma perspectiva intersubjetiva é capaz de dar conta da fundamentação da moral. Por isso que Habermas também chama o seu programa de “fundamentação pragmática-transcendental de uma regra de argumentação com conteúdo normativo” (HABERMAS, 1989, p. 117).

No horizonte propiciado pela pragmática universal, os conceitos de ação e de discurso devem ser compreendidos como termos distintos, mas entrelaçados entre si. Enquanto que, de um lado, o termo “ação” designa qualquer atividade prática do cotidiano, tal como correr, entregar coisas, martelar, serrar, estudar, etc., por outro lado, o conceito de “discurso” decorre de atos de fala (que podem ser ordens, declarações, confissões, etc.). Em certo sentido, a ética do discurso é a tentativa de juntar essas duas dimensões em uma só, ou de propor uma unidade entre ação e comunicação, ainda que frequentemente Habermas opte por trabalhar com esses termos separadamente.

Em Habermas há uma posição antirrealista da moral, manifestada através de um construtivismo moral (HABERMAS, 2013, p.63). Sua abordagem pragmática da ética pressupõe, aliás, um realismo no âmbito epistemológico e um construtivismo no plano da moral (HABERMAS, 2013, p. 63). A passagem do plano epistemológico para o normativo deve ser marcada pela distinção entre pretensões de validade que podem visar à verdade (esfera cognitiva), à justeza (esfera ética) ou à veracidade (esfera expressiva). Mesmo reivindicando a universalidade tais pretensões possuem validades análogas, jamais idênticas. O sentido prescritivo de ordenado ou de proibido (da esfera da justeza normativa) vincula-se por derivação ao sentido epistêmico de justificado ou de injustificado (da esfera cognitiva) e ao de sincero e de hipócrita (da esfera expressiva). As normas que possibilitam em cada caso individual semelhante apreciação cognitivista das ações precisariam reivindicar validade em um sentido cognitivamente relevante e inteligivelmente possível (HABERMAS, 2004, p. 268).

Deste modo, a ética do discurso se sustenta (ou cai por terra) mediante dois pressupostos, que constituem por assim dizer a sua “petição de princípio”. São estes:

- (a) que as pretensões de validez normativas tenham um sentido cognitivo e possam ser tratadas como pretensões de verdade; (b) que a fundamentação de normas e mandamentos exige

a efetuação de um discurso real e não seja possível monologicamente, sob a forma de uma argumentação hipotética desenvolvida em pensamento (HABERMAS, 1989, p. 100).

De acordo com esta análise, a ética do discurso (ou teoria da fundamentação discursiva da moral) é a via mais promissora de sustentação de um universalismo moral porque ela pressupõe uma interação que não se restringe ao âmbito de atores solitários, além de reivindicar o valor da imparcialidade nas questões éticas (deontologismo moral). Habermas está convencido que a imparcialidade já está arraigada na própria estrutura da argumentação (HABERMAS, 1989, p. 98). O problema é que o autor precisa provar que a fundamentação discursiva da moral não é “uma falácia etnocêntrica”, isto é, uma visão de mundo válida apenas para os europeus ou ocidentais, nem uma falácia naturalista, que retira do que simplesmente “é” o seu “dever ser” (HABERMAS, 1989, p. 98-100). Para isso, Habermas formula o princípio do discurso (D) para distinguir sua ética de qualquer outra forma de fundamentação da moral. O princípio é apresentado pelo filósofo nos seguintes termos: “Só podem reclamar validade as normas que encontrem (ou possam encontrar) o assentimento de todos os concernidos enquanto participantes do Discurso prático” (HABERMAS, 1989, p. 116).

Todavia a ética do discurso precisa demonstrar a falsidade da tese cética de que o pluralismo das orientações axiológicas impossibilita o estabelecimento de valores universais. Para escapar dessa crítica, Habermas usa a estratégia elaborada por Apel mediante a teoria da contradição performativa, que joga o ônus da prova ao cético em uma interação dialógica. De acordo com essa análise, é impossível estabelecer um diálogo com o cético tendo em vista que a sua participação na discussão implica em uma contradição deletéria: para poder argumentar o cético precisa se utilizar tacitamente da mesma lógica que procura refutar:

Os céticos morais devem assumir uma tarefa muito mais pretensiosa em face dos cognitivistas que, como Strawson, querem apenas explicitar o saber intuitivo dos participantes imputáveis de interações; eles tem que explicar contra-intuitivamente o que nossos juízos morais, contrariamente à sua pretensão de validade manifesta, realmente significam e que funções os sentimentos correspondentes de fato preenchem (HABERMAS, 1989, p. 75).

Como salienta Danilo Persch, as alternativas que Habermas oferece ao cético para escapar da acusação de contradição performativa são poucas: a mudez, o suicídio ou uma doença mental gravíssima (PERSCH, 2009).

Mesmo que concorde com a validade lógica do argumento da contradição performativa Habermas questiona o estatuto atribuído por Apel de “resposta final” ao problema da fundamentação. Segundo o filósofo de Düsseldorf, o argumento apeliano é fraco justamente por levantar uma pretensão de validade universal forte demais (HABERMAS, 1989, p. 63). Apesar de apresentar teses universalistas em sua ética do discurso Habermas reivindica para elas um estatuto transcendental relativamente fraco (HABERMAS, 1989, p. 143).

De forma análoga ao discurso teórico, que necessita de um “princípio-ponte” capaz de unir o particular e o universal, o discurso prático precisa da introdução de um princípio moral adequado que seja impessoal e garanta a universalidade do discurso, de modo semelhante ao imperativo categórico

de Kant³. Esse “princípio-ponte” é justamente o princípio de universalização (U), que é uma regra de argumentação que possibilita o acordo ou consenso em discursos práticos (HABERMAS, 1989, p.84-7). (U) é formulado nos seguintes termos:

(U) Toda norma válida tem que preencher a condição de que as consequências e efeitos colaterais que previsivelmente resultem de sua observância universal, para a satisfação dos interesses de *todo* o indivíduo possam ser aceitas sem coação por todos os concernidos (HABERMAS, 1989, p.147).

No entanto, novamente surge, aqui, outro problema para a ética do discurso: como fundamentar (U) - único princípio capaz de garantir que exista um acordo argumentativo válido em todos os casos - sem cair com isso nas ciladas denunciadas pelo *Trilema de Münchhausen*, sobretudo na armadilha da parada arbitrária, insustentável do ponto de vista filosófico. Habermas se esquivava dessa questão alegando o *Trilema de Münchhausen* pressupõe uma concepção estreita de fundamentação, isto é, dedutivista (HABERMAS, 1989, p. 101-2).

Na sua formulação da ética do discurso, Habermas se utiliza dos trabalhos de Peter Strawson e Stephen Toulmin, sem aceitar, porém, as suas conclusões emotivistas. Segundo Habermas, de um lado, a principal contribuição da fenomenologia linguística de Strawson foi a de sinalizar que o mundo dos fenômenos morais torna-se acessível somente a partir da perspectiva dos participantes de uma interação, não daquele ponto de vista de um observador imparcial, enquanto que, por outro lado, a de Toulmin foi a de assinalar que “dever fazer algo” significa “ter boas razões para fazer algo” (PINZANI, 2009, p.125-138). Porém, Habermas acredita que tanto Strawson quanto Toulmin desvalorizaram o mundo das intuições morais cotidianas em detrimento da ênfase no caráter motivacional da reflexão ética (HABERMAS, 1989, p.78). Na visão habermasiana, as argumentações morais servem para eliminar consensualmente os conflitos da ação (HABERMAS, 1989, p.87) e não, apenas, para servir de móbil para as ações como quer o emotivismo.

Para fundamentar (U), Habermas se vale, em grande medida, dos resultados da pesquisa no campo de desenvolvimento da consciência moral de Lawrence Kohlberg, mormente o postulado da etapa 6, que pertence a um estágio pós-convencional, o que em termos práticos quer dizer que a autoridade (sagrada ou jurídica) não pode ser *per se* mais aceita como critério legitimador das ações. No estágio 6 da teoria de Kohlberg é defendida uma concepção construtivista da aprendizagem orientado por princípios éticos universais (HABERMAS, 1989, p.154-5). De acordo com essa perspectiva, o conceito de fundamentação está intimamente ligado ao de aprendizado (HABERMAS, 2012a, p.49).

Resumindo o que dizemos até aqui: a ética do discurso exige, em primeiro lugar, a indicação de um princípio universal que funcione como regra para a argumentação, ao qual chamamos de princípio (U); em segundo lugar, a identificação de pressupostos pragmáticos inevitáveis em uma discussão que tenham um conteúdo normativo; em terceiro lugar, a exposição explícita desse conteúdo normativo mediante a formulação de regras do Discurso intersubjetivamente aceitas por todos, algo que chama-

³“Para os homens e todos os seres racionais criados, a necessidade moral é compulsão, ou seja obrigação, devendo toda ação fundamentada por ela apresentar-se como dever, e não como um modo vulgar de proceder, que nos é ou que nos possa chegar a ser agradável” (KANT, 2013, p.113).

mos de (D); em quarto e último lugar, a comprovação de que existe um elo de implicação material entre o princípio(D) e o princípio (U) que esteja em conexão com a ideia de “justificação de normas” (*das ist die Zumutbarkeitsbedingung*) (HABERMAS, 1989, p.119). Em outras palavras, para chegar a uma ética do discurso é necessário fundamentar (U).

Desta maneira, Habermas explicita algumas regras que tácitas na sua formulação da ética do discurso. Começando pelo nível lógico-semântico, etapa que não possui conteúdo ético ainda, na qual se tem as seguintes regras:

- 1.1 A nenhum falante é lícito contradizer-se.
- 1.2 Todo falante que aplicar F a um objeto *a* tem que estar disposto a aplicar F a qualquer outro objeto que se assemelhe a *a* sob todos os aspectos relevantes.
- 1.3 Não é lícito aos diferentes falantes usar a mesma expressão em sentidos diferentes (HABERMAS, 1989, p. 110).

Por outro lado, na perspectiva procedimental ou procedural da teoria discursiva moral, a argumentação é concebida como processo de entendimento mútuo (*Verständigung*). Nesse nível aparecem as seguintes regras as quais já apresentam, ao menos, um conteúdo ético:

- 2.1 A todo falante só é lícito afirmar aquilo em que ele próprio acredita.
- 2.2 Quem atacar um enunciado ou uma norma que não for objeto da discussão tem de indicar uma razão para isso (HABERMAS, 1989, p. 111).

Nesse ínterim a argumentação é vista como um processo comunicativo que visa o consenso racionalmente justificado e motivado que deve estar livre de coerção e desigualdade de oportunidades de se expressar. Em suma, a ética do discurso pressupõe um pano de fundo igualitário Mas isso é problemático, tendo em vista que no cotidiano nem todas as pessoas estão dispostas a discutir ou a respeitar o ponto de vista do outro. Por isso que Habermas se refere a uma situação de ideal de discussão, a qual mais vale o caráter persuasivo e não-coercitivo do melhor argumento. Porém, mesmo uma situação ideal argumentação exige regras. Habermas apresenta três delas, todas com teor ético:

- 3.1 É lícito a todo sujeito capaz de falar e agir participar de discursos.
- 3.2 a. É lícito a qualquer um problematizar qualquer asserção.
 - b. É lícito a qualquer um introduzir qualquer asserção no Discurso.
 - c. É lícito a qualquer um manifestar suas atitudes, desejos e necessidades.
- 3.3 Não é lícito impedir falante algum por uma coerção exercida dentro ou fora do Discurso, de valer-se de seus direitos estabelecidos em (3.1) e (3.2) (HABERMAS, 1989, p. 112).

Isto significa que a ética do discurso ou teoria discursiva da moral não fornece um fundamento último para o agir moral. Na verdade, o que ela propicia são critérios normativos que possibilitam a formação de consenso sobre como agir corretamente. Habermas enfatiza que é na qualidade de participantes de um diálogo abrangente e voltado para o consenso que as pessoas são chamadas a exercer

a virtude cognitiva da empatia em relação às suas diferenças recíprocas na percepção de uma mesma situação (HABERMAS, 2013, p. 10).

Segundo Habermas, dentre as várias objeções que Hegel endereça à filosofia de Kant, quatro delas podem vir a ser usadas contra o seu próprio programa da ética do discurso, ainda que, na sua visão, sejam injustas e equivocadas. São elas: em primeiro lugar, a crítica hegeliana referente ao formalismo moral da ética kantiana, ancorada na ideia de que o preço a pagar por um imperativo categórico vazio de conteúdo é a defesa insustentável de um princípio moral erguido com base em juízos tautológicos. Em segundo lugar, a objeção baseada na crença de que o imperativo categórico ao fixar a separação entre o universal e o particular acaba por ser incapaz de se ater a solução de casos concretos por ser externo a eles. Em terceiro lugar, a crítica em relação à impotência normativa de uma ética deontológica sustentada na pressuposição de uma separação entre “ser” e “dever ser”, que por si só seria incapaz de poder garantir a aplicabilidade correta de ideais morais. Em quarto e último lugar, a objeção à ênfase à boa vontade do agente, apoiada na tese de que ao se pretender separar do processo de formação do espírito as concreções históricas que ele está sujeito, a versão deontológica do cognitivismo ético (de Habermas) acaba gerando a defesa moralizante de uma política que para atingir a razão como fim mais alto é capaz de qualquer meio (HABERMAS, 2000, p. 24).

Na visão habermasiana, todas essas críticas se baseiam no preconceito de se pensar que a ética do discurso oferece conteúdos de ação apartados das esferas do mundo social. Habermas insiste na importância do conceito kantiano de autonomia para o êxito de sua ética. Com a noção de autonomia, insiste Habermas, o próprio Kant já introduz um conceito que só pode explicitar-se plenamente dentro de uma estrutura intersubjetiva (HABERMAS, 2013, p. 13). Destarte, a interpretação intersubjetiva do imperativo categórico de Kant não é uma tentativa inovadora de conceber a ética kantiana, mas sim, a seu ver, uma explicitação de seu significado fundamental (HABERMAS, 2013, p. 8). Todavia, ela só é possível tendo em vista um agir genuinamente comunicativo, em oposição ao uso estratégico e instrumental da linguagem. Somente um processo de entendimento mútuo intersubjetivo pode levar a um acordo que é de natureza reflexiva, só assim que os participantes podem saber que eles chegaram a uma convicção comum (HABERMAS, 1989, p. 87). No prefácio da obra *A Inclusão do Outro (Die Einbeziehung des Anderen)*, publicada originalmente em 1996, Habermas faz um balanço positivo de sua ética comunicativa argumentando que nela está inclusa tanto a solução – segundo seu prognóstico – do “falso dilema” envolvendo os comunitaristas e os universalistas quanto à defesa de um universalismo ético marcado pela sensibilidade com relação às diferenças (HABERMAS, 2002, p. 7).

Destarte, podemos expor a intuição básica da ética do discurso nos seguintes termos: no dia-a-dia, nenhuma pessoa capaz de falar e agir entra numa discussão com teor moral sem se apoiar no pressuposto de que seja possível chegar a um consenso fundamentado. Este é, inclusive, o sentido genuíno da ideia de diálogo: poder chegar a uma concordância a partir da exposição do ponto de vista de cada envolvido na conversa. A pragmática universal e a teoria do agir comunicativo permitiram – tanto no nível formal quanto sociológico – chegar à compreensão do sentido universal das pretensões de validade normativa. Segundo a sua própria lógica interna, a pretensão de validade normativa surge com a intenção de exteriorizar um interesse social comum a todos os atores sociais envolvidos. Por isso

que em uma perspectiva comunicativa a pretensão de validade normativa merece um reconhecimento de todos os afetados, isto é, ela tem o direito de encontrar o assentimento racional de todos os participantes de uma interação linguística. O ponto de vista da moral (*moral point of view*⁴) na qual se baseia a ética do discurso, por meio da fixação do interesse imparcial e o bem-estar de todos os envolvidos em uma conversação, tem suas raízes nessas pressuposições.

2 O PROBLEMA DA APLICABILIDADE

A partir de alguns estudiosos e críticos da ética do discurso de Habermas, gostaríamos de apresentar brevemente um conjunto de questões que ameaçam pôr em xeque a validade da aplicação do princípio U. Em se tratando de um trabalho desta natureza, restringimos as críticas a um aspecto que parece central para o descrédito do programa da ética do discurso: o político-social.

Não é nenhuma coincidência o fato de que a ética do discurso seja semelhante a um ideal de organização política democrática, sobretudo de natureza liberal-parlamentar. Pode-se dizer que ela enquanto prática de argumentação depende de um arranjo democrático que a anteceda, pois, de acordo com Habermas, só uma efetiva participação de cada pessoa potencialmente atingida pela decisão da minoria pode prevenir a deformação de perspectiva na interpretação dos respectivos interesses próprios pelos demais (HABERMAS, 1989, p. 87). Porém, em face disso surge uma questão inevitável: existe um modelo político que garanta efetivamente e satisfatoriamente a aplicabilidade e a execução da ética do discurso em todos os casos concretos?

Em posse desta embaraçosa questão Walter Reese-Schäfer chega a falar em “queda do programa da ética do discurso”, vinculada, a seu ver, na falta de ligação entre as fundamentações gerais e as questões da justiça, da política, do direito e do Estado (REESE-SCHÄFER, 2009, p. 79).

Por outro lado, Alban Bouvier levanta, em um debate com Habermas, outra desconcertante objeção em relação à ética do discurso habermasiana, referente ao seu aspecto utópico. Citemos Bouvier: “A aplicação da ética da discussão às questões concretas da política, sob a forma de um modelo de política deliberativa, é sem dúvida uma ideia boa e interessante; mas será que chega efetivamente a ser algo mais que uma nova e vaga utopia” (HABERMAS, 2013, p. 28-9)? Em outras palavras, Bouvier sugere que o programa de Habermas é mais uma tentativa idealista de resolver os difíceis problemas que afetam as pessoas e as sociedades no mundo presente.

Nesta mesma linha, Seyla Benhabib defende a tese de que a ética do discurso habermasiana restringe a autonomia moral a uma vaga ideia de alteridade, não fazendo justiça à dimensão utópica de seu próprio projeto (BENHABIB, 1985, p. 86).

Ernst Tugendhat também não aceita que uma ética que dependa de uma “situação ideal de fala” possa realizar com êxito o objetivo de universalizar a moral. Como *reductio ad absurdum*, Tugendhat oferece um exemplo no qual aparece à relação entre um senhor e seus escravos. O senhor pode não só ouvir todas as queixas de seus escravos, mas também dar a oportunidade equitativa a todos eles se posicionarem, mas disto não pode resultar que as normas que forem acordadas nessa discussão possam representar os interesses de todos os escravos envolvidos, tendo em vista que o senhoril tem mais

⁴ Com referência a Kohlberg (HABERMAS, 2012a, p.50-1).

poder do que seus subordinados (TUGENDHAT, 1997, p. 180). Dispensa dizer que tal exemplo, *mutatis mutandis*, pode ser pensado em termos de relações trabalhistas.

Neste mesmo caminho, Danilo Persch sugere que a maior crítica que se pode fazer a ética do discurso é formulada a partir da realidade, ou seja, com base nos casos em que o consenso se impõe sobre a multiplicidade de argumentos e interesses mais como exceção do que como regra (PERSCH, 2009, p. 81).

Podemos citar também as críticas que Ricardo Timm de Souza dirige à ética do discurso, apontando para a ocorrência de um conjunto de premissas falaciosas no interior dela. De todas as objeções de Souza, cinco são fundamentais para os propósitos deste trabalho, uma vez que demonstra que a ética do discurso se desvia de difíceis e radicais questionamentos filosóficos:

- a) A ética do discurso apresenta como petição de princípio – no sentido *latu senso* do termo – um estágio crítico-constructivo do capitalismo tardio que ela pretende encetar sem perceber que a sua crítica ao positivismo não foi suficientemente crítica, pois não toca no núcleo hegemônico do capitalismo.
- b) A ética do discurso pressupõe uma crítica completa de um determinado *status quo* universal, crítica esta que somente se tem dado, faticamente, de forma altamente incompleta e neutralizada, o que em última análise quer dizer que ela só pode ser realizável por meio da superação do modelo geral hegemônico.
- c) Se para a filosofia analítica a fundamentação científica de uma ética normativa é impossível, não é impossível uma crítica filosófica desta impossibilidade, baseada na crítica do positivismo mesmo em suas diversas formas.
- d) A ética do discurso pressupõe implicitamente uma crítica de suas possibilidades mesmas, para que possa escapar do ranço do reformismo infinito, mas esta crítica, ainda não está concretizada de forma inequívoca.
- e) A crítica plena da Totalidade pressupõe uma transmutação da base de inteligibilidade da cultura ocidental, ou não poderá ser efetivada proficuamente, algo que se anuncia plenamente na obra de Emmanuel Levinas (SOUZA, 1996, p. 120-2).

Ainda que não negue inteiramente a natureza utópica de sua proposta, Habermas argumenta a favor de uma divisão de trabalho no interior de sua própria filosofia, algo que em última análise garantiria o realismo da aplicabilidade de sua proposta ética. Escreve o autor: “[A ética da discussão] depende [...] de uma certa teoria a racionalidade que faz parte de uma certa teoria moral, a qual, por sua vez, é usada para a análise dos desenvolvimentos jurídicos, etc” (HABERMAS, 2013, p.31). Em outras palavras, a ética do discurso depende de uma pragmática universal que garanta a reconstrução normal das condições inevitáveis da comunicação e do consenso, de uma teoria comunicativa que garanta uma ação social livre do modo parasitário da linguagem inerente ao uso estratégico da comunicação e de uma conjectura política que garanta a inexistência de violência e coação externa.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Mediante a caracterização da ética do discurso de Habermas, assim como da exposição de algu-

mas críticas dirigidas a ela, adquirimos elementos para nos posicionarmos em relação a validade dessa proposta ética.

Evitando um posicionamento neutro – algo que é, aliás, altamente discutível em se tratando de um texto de natureza filosófica – sustentamos a tese de que a ética do discurso – apesar de ser bem fundamentada – é um programa deveras fraco para superar o problema da aplicabilidade do universalismo ético.

Isto se justifica na medida em que recorrer ao formalismo e ao procedimentalismo na ética não garante a eticidade ou objetividade moral das ações. Além disso, tal programa está baseado em uma base idealista, tendo em vista que ignora que a argumentação é um expediente praticamente escasso na totalidade capitalista, sobretudo em certos contextos marcados pelas mais diferentes formas de violência que afetam a alteridade de pessoas e sociedades.

Neste sentido, faz-se mister enfatizar que a maior limitação da ética do discurso de Habermas não está tanto no fato de apostar suas fichas na capacidade dialógica do ser humano como elemento central para a fundamentação da moral, mas sim em ignorar a variedade de obstáculos extra-argumentativos que impedem a realização plena de qualquer modelo ético, entre os quais podemos citar, aqui, a ocorrência da fome em pleno seio da sociedade capitalista contemporânea. Diante dessa difícil e vergonhosa situação, só nos resta encerrar esta investigação com uma postura antitética a sua proposta: permanecer em silêncio.

REFERÊNCIAS

ALBERT, Hans. **Tratado sobre la razón crítica**. Buenos Aires: Editorial SUR, 1973.

APEL, Karl-Otto. **Estudios éticos**. Coyoacán: Fontamara, 1999.

ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. **Habermas e a ética do Discurso**. [S.l.]. Disponível em: <<http://bit.ly/1oEQAdv>>. Acesso em 8 maio de 2014.

BENHABIB, Seyla. **The utopian dimension in communicative ethics**. *New German Critique*, nº35, Special Issue on Jürgen Habermas (Spring-Summer, 1985), pp.83-96.

HABERMAS, Jürgen. **Aclariaciones a la ética del discurso**. Valencia: Psikolibro, 2000.

_____. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

_____. **A ética da discussão e a questão da verdade**. 3º ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

_____. **A inclusão do outro: estudos de teoria política**. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. **Teoria do Agir Comunicativo**. São Paulo: Martins Fontes, 2012. Vol.1.

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

KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2013.

NAGEL, Thomas. **Visão a partir de lugar nenhum**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

OLIVEIRA, Nythamar. **Tractatus ethico-politicus**: genealogia do ethos moderno. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

PERSCH, Danilo. **A Ética do discurso de Habermas**: fundamentação e aplicabilidade. *Filosofazer*, Passo Fundo, n° 35, jul./dez, 2009, pp.69-87.

PINZANI, Alessando. **Habermas**. Porto Alegre: Artmed, 2009.

REESE-SCHÄFER, Walter. **Compreender Habermas**. Petrópolis: Vozes, 2009.

SOUZA, Ricardo Timm. **Totalidade & desagregação**: sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

TUGENDHAT, Ernst. **Lições sobre ética**. Petrópolis: Vozes, 1997.