

Recebido em dez. 2014

Aprovado em dez. 2014

HABERMAS: DA DEFESA CONTRA O Ceticismo MORAL À FUNDAMENTAÇÃO DO PRINCÍPIO “U”

FRANCISCO ROMULO ALVES DINIZ *

RESUMO

Este artigo apresenta o confronto entre a posição do cético, em relação à possibilidade de fundamentação de proposições morais, e a posição de Jürgen Habermas (1929) que sustenta, em relação seu *moral point of view*, a possibilidade de uma fundamentação de uma ciência da moral, e, de como são apresentadas as condições para erigi-la. Ao final, indica-a como ciência reconstrutiva, nos moldes apresentados pelo filósofo alemão aos muitos aspectos da sua filosofia. Tomamos como referência o livro *Consciência moral e agir comunicativo* (1983) e outros textos de Habermas e estudiosos do seu pensamento que fazem referência ao tema em questão.

PALAVRAS-CHAVE

Moral. Ética. Ciência. Fundamentação. Ceticismo.

* Doutor, Professor do Curso de FILOSOFIA DA UNIVERSIDADE ESTADUAL VALE DO ACARAU. Participa do Grupo de Pesquisa GPOLIS e GEPHIR, e Coordena o Grupo de Pesquisa Filosofia e Direito na UEVA. Possui projeto de pesquisa financiado pela UEVA e pela FUNCAP/CE.

ABSTRACT

This article presents the confrontation between the skeptic's position on the possibility of reasons of moral propositions, and the position of Jürgen Habermas (1929) argues that , for their moral point of view , the possibility of a foundation of a science moral , and of the conditions to erect it are presented. In the end, indicates it as reconstructive science, along the lines provided by the German philosopher to many aspects of his philosophy. We take as reference the book Conscientiousness and Communicative Action (1983) and other texts of Habermas and scholars of his thought that reference the topic.

KEYWORDS

Moral. Ethics. Science. Foundation. Skepticism.

1. O PROBLEMA DA FUNDAMENTAÇÃO DE PROPOSIÇÕES MORAIS

Ao propor uma fundamentação para a moral, Jürgen Habermas (1929) buscou, primeiramente, demonstrar que é possível confrontar o cético e provar ser possível uma fundamentação de um princípio que oriente e assegure validade para o discurso moral. Habermas adota como ponto de partida o postulado kantiano do imperativo categórico, definido, nos termos seguintes: “age de tal modo que a máxima de tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal”. (Kant, 2003, p. 103) Para alguns, essa pretensão de universalidade repousa numa *falácia etnocêntrica*. Há ainda relutâncias, principalmente por parte dos céticos, em aceitar a possibilidade de fundamentação do princípio moral.

Ao expor o argumento de Hans Albert, (1921) concernente à fundamentação do trilema de Munchausen, ou trilema lógico, que consiste em: a) um regresso ao infinito; b) a um círculo lógico; e c) a uma interrupção dogmática da tentativa de fundamentação, Habermas visa demonstrar as incongruências da defesa da inexistência do fenômeno moral realizada pelo cético, e como ele, a partir do momento em que se dispõe ao embate teórico, se envolve em contradição.

O diagnóstico acerca da questão da fundamentação posta por Habermas e Karl-Otto Apel, se estende a outros aspectos. No entanto, destacaremos, a posição de Hans Albert, uma vez que ele se dispôs a apresentar uma crítica acerca da impossibilidade de fundamentação de juízos morais. Tanto Habermas

quanto Apel discordam da tese do autor apresentadas em seu *Tratado da razão crítica* (1968), no qual defende a falibilidade de todas as pretensões do conhecimento.

Hans Albert equipara a ideia de fundamentação ao procedimento de dedução lógica de proposições a partir de proposições, que caracteriza a concepção logicista de fundamentação. Esse tipo de fundamentação apresenta um caráter paradoxal que impede o recurso a uma fundamentação última, como já fora demonstrado por Aristóteles (Cf. *Met. 1006a*), pois na medida em que se exige uma fundamentação para tudo, exigir-se-á também uma fundamentação para aqueles conhecimentos aos quais a própria concepção a ser fundamentada foi remetida. (Cf. Albert, 1976, p. 26) Para Hans Albert, o procedimento da fundamentação tem por finalidade assegurar, mediante a dedução lógica, a verdade das concepções em questão e dos enunciados com os quais são formuladas.

Como bem nos lembra Ângelo Cenci (2006), a proposta de Hans Albert consiste na renúncia ao princípio da razão suficiente, que era a base do modelo de fundamentação da tradição filosófica, pois não nos é possível o acesso a um ponto seguro que nos possibilite o acesso à verdade e à certeza últimas. (Cf. Candiotti, 2009, 33-50) Ele propõe a substituição do modelo de fundamentação tradicional pelo modelo da verificação crítica. Ou seja, tratar-se-ia de discutir criticamente todos os enunciados mediante argumentos racionais, renunciando-se definitivamente a alcançar a certeza. Isto implica em assumir uma postura

falibilista, no qual todos os enunciados devem ser considerados como hipóteses falíveis. Essa postura propõe submeter à crítica todos os conhecimentos tomados como certos.

Desse modo, as teorias morais, seguindo as mesmas exigências das teorias científicas, deveriam ser submetidas ao falseamento. Com efeito, ao invés de fundamentar um princípio moral, ele sugere substituí-lo por uma decisão moral não-racional. (Cf. Albert, 1976, p. 95) Ainda, de acordo com o autor, uma fundamentação suficiente no campo da ética, deparar-se-ia com critérios não mais passíveis de fundamentação por esbarrar no trilema lógico. Segundo Albert,

[...] quem aspira a uma fundamentação suficiente, no sentido do modelo clássico, para juízos concretos de valor e, com isso, também para decisões morais, terá que recorrer a critérios últimos de valor [...] que já não mais são suscetíveis de uma fundamentação se quiser evitar as duas outras ramificações do trilema. (1976, p. 92).

Assim, para Albert, o que importa no âmbito da ética é entender os enunciados como hipóteses. Com isso, a tarefa de uma filosofia moral crítica é iluminar criticamente a moral, destacando suas fraquezas e desenvolver pontos de vista a fim de melhorá-la. (Cf. Cenci, 2006, 35-39).

Habermas (1989a, p. 101) chama a atenção para o fato de que esse problema só surge se se pressupõe um conceito semântico de fundamentação, e que Apel já mobilizara contra esse trilema os

argumentos que o invalidam.¹ Assim, Habermas demonstra como Apel se utiliza dos conceitos de falibilismo e contradição performativa² para invalidar

¹ De acordo com Ângelo Cenci, (2006, 38/39) para “Apel a estratégia de substituir a fundamentação suficiente pela crítica permanente não resolve o problema de fundamentação. O racionalismo crítico não consegue explicar nem manter o sentido de sua posição teórica sem eliminar determinados pressupostos subjacentes aos procedimentos de falseamento e crítica, as pressuposições pragmático-transcendentais do próprio jogo da linguagem utilizados na crítica. [...] Apel não aceita o falibilismo radical nem o modelo tradicional de fundamentação e incorpora ambos num modelo de fundamentação mediante reflexão. A favor do modelo tradicional diz que é possível sustentar um modelo de fundamentação última, mas que tal modelo não pode ser o de uma demonstração mediante derivação e que deve ser substituído pelo modelo de explicação dos pressupostos irrecusáveis, presentes em toda argumentação. E a favor do racionalismo crítico, aceita, com reservas, uma posição falibilista que distingue a especificidade dos enunciados filosóficos em relação aos anunciados da ciência. Defende, contudo, contra o falibilismo radical a possibilidade de uma fundamentação filosófica última. Apel reconhece que identificar fundamentação com relação dedutiva entre proposições leva ao trilema lógico, julga, porém que substituir fundamentação última lógico-formal por uma decisão última, como ocorre no racionalismo crítico, impossibilita uma fundamentação filosófica da ética”.

² Para esse caso a estratégia de argumentativa de Apel, renovando o modelo aristotélico, tem por fim provar que o racionalismo crítico se contradiz. Tal contradição se configura como “contradição performativa”. A contradição performativa mobiliza contra si mesma uma impossibilidade para afirmar ou negar qualquer coisa, pois a condição para afirmar ou negar gera uma autocontradição. O exemplo, mais claro é o paradoxo do mentiroso que ao afirmar que “todos são mentirosos”, o próprio mentiroso se inclui na condição de mentiroso e o que ele afirma não pode ser verdade.

o trilema de Munchausen, através do recurso à *evidência*,³ e, além disso, o conceito de “argumentação em geral” que, segundo Habermas, (1989a, p. 103) é tão fundamental para a análise das regras quanto o “eu penso” ou a “consciência em geral” para a filosofia da reflexão. Afirma ele:

[...] assim como o interessado numa teoria do conhecimento não pode retroceder aquém de seus próprios atos de conhecimento [...], assim tampouco aquele que desenvolve uma teoria da argumentação

³ As evidências do conhecimento, tais como as percepções ou intuições ideais ou ainda as categorias, não podem ser consideradas como independentes da linguagem. Elas deveriam estar entrelaçadas com os usos linguísticos e as ações dos sujeitos do conhecimento, sem as quais não seria possível o aprendizado da linguagem nem as formas de ação que estão ligadas à experiência interpretada pelos sujeitos. Assim, a fundamentação da validade do conhecimento toma, ao mesmo tempo, como apoio as evidências de consciência possíveis dos sujeitos cognoscentes e as regras intersubjetivas e a priori do discurso argumentativo. [...]. Ainda mais, para Apel, tomando como referência o jogo de linguagem de Wittgenstein e a teoria dos atos de fala de Austin e Searle, não se pode mais utilizar o recurso à evidência sem a pressuposição de um discurso linguístico entendido como contexto de interpretação e coerência lógica. De acordo com A. Cenci, “O recurso a evidência, utilizado por Apel na sua pragmática transcendental, leva a consequências distintas; ele explicita duas delas: a primeira é que a pergunta sobre a validade do conhecimento não pode mais ser feita através do recurso à evidência da consciência, mas através da formação de consenso no discurso argumentativo (por possuir um caráter intersubjetivo) e ser levado adiante na comunidade de interpretação dos cientistas; a segunda, a formação do consenso em tal comunidade não pode ser pensada sem o “recurso epistemológico a evidências de conhecimento”. Cf. CENCI, 2006, p. 40.

moral pode retroceder da situação que é determinada por sua própria participação em argumentações. (1989a, p. 103).

O que importa, na verdade, é reconhecer a possibilidade de fundamentar um princípio válido que seja capaz de justificar o comportamento moral, num contexto social múltiplo, mas sem orientação definida, ou nos termos empregados pelo próprio Habermas, em entrevista a Michael Haller:

[...] estou esgaravutando, um pouco aqui, um pouco acolá, à procura dos vestígios de uma razão que reconduza, sem apagar as distâncias, que una, sem reduzir o que é distinto ao mesmo denominador, que entre estranhos torne reconhecível o que é comum, mas deixe ao outro a sua alteridade. (1993, p. 112).

Com vistas a essa congregação de resultados, Habermas tem procurado uma situação teórica que resguarde valores de uma tradição, mas que esteja também aberto ao novo, ou ainda baseado na crença de uma razão capaz de conduzir esse processo de unidade prática, considerando o universo múltiplo contemporâneo.

Nesse sentido, Habermas se utiliza do argumento de Apel para demonstrar ao cético a inevitável pressuposição quando ele participa do processo discursivo. Apel, diz Habermas, utiliza-se de uma via indireta para mostrar que o cético, na medida em que se engaja num processo argumentativo, já aceita certas pressuposições do processo argumentativo. Aquele que argumenta torna-se a autoreferência na medida em que assume as

pressuposições próprias do discurso moral. Assim, “o teórico assumirá agora, a título de experiência, o papel do cético, a fim de examinar se a rejeição de um princípio moral proposto cai numa contradição performativa com pressuposições incontornáveis da argumentação moral em geral”. (Habermas, 1989a, p. 103).

O tipo de fundamentação que Habermas propõe é do tipo pragmático-transcendental. Embora parta da definição apeliana de *pragmático-transcendental*, ele demonstra que a fundamentação ética do discurso não pode se constituir como uma fundamentação última. Conforme assinala Alexandre do Carmo, ao afirmar que Habermas considera inútil e impossível tal empreitada e justifica-se nos seguintes termos “em primeiro lugar, esses pressupostos se apoiam em interpretações e reconstruções teóricas em princípio falíveis; e, em segundo lugar, não se pode excluir a possibilidade de uma transformação histórica dos padrões de racionalidade comunicativa”. (2011, p. 18) Essa forma de análise revela que “uma justificação pressuposicional deveria mostrar que estávamos comprometidos com certos princípios ao levantarmos e considerarmos certa ordem de questões”. (Habermas, 1989a, p. 105) Com isso, pode-se obter princípios morais a partir do conteúdo proposicional de pressuposições semelhantes.

Habermas indica quando os argumentos podem ser classificados de “transcendentais” do seguinte modo:

[...] os argumentos só devem se chamar “transcendentais” quando se dirigem a discursos ou competências correspondentes que sejam tão universais que não possam ser substituídos por

equivalentes funcionais: tais discursos ou competências devem ser constituídos de tal sorte que só possam ser substituídos por outros do mesmo gênero. (1989a, p. 106).

Na medida em que arregimenta os argumentos de Apel para demonstrar o equívoco do ceticismo, Habermas afirma que, embora válidos, tais argumentos são insuficientes para solapar a posição do cético em relação à fundamentação do discurso moral. Apel mostra, segundo Habermas, “que todo sujeito capaz de falar e agir, tão logo entre numa argumentação qualquer a fim de examinar criticamente uma pretensão de validade hipotética, tem que aceitar pressupostos de conteúdo normativo”. (1989a, p. 107) Com efeito, esse argumento é endereçado ao cético, pois, de acordo com Habermas, Apel quer fazer o cético tomar consciência de que, na medida em que entra num jogo argumentativo, ele já está aceitando pressuposições que o enredam em contradições performativas.

Contudo, para Habermas, o argumento de Apel pode, quando muito, fazer o cético reconhecer de que o mesmo, na medida em que participa da argumentação, está imbuído da liberdade de opinião. Mas isto não é suficiente, por exemplo, para fundamentar a validade de uma norma de ação, tal como, por exemplo, uma lei fundamental que seja sancionada pelo Estado. Segundo Habermas, há um hiato entre as normas que são válidas no interior do discurso e as normas que estão fora dele. Assim, assegura Habermas:

[...] mesmo que os participantes da argumentação estivessem forçados a fazer pressuposições de conteúdo normativo [...] eles poderiam, no entanto,

se livrar dessa necessitação pragmático-transcendental tão logo saíssem do círculo da argumentação. Essa necessitação não se transfere imediatamente do Discurso para o agir. (1989a, p. 109).

Além disso, de acordo com Habermas, não se pode extrair normas fundamentais de caráter ético das pressuposições da argumentação, haja vista que tanto “as normas fundamentais do direito como as normas morais não são absolutamente da competência da teoria moral, mas devem ser considerados como conteúdos que precisam ser fundamentados em Discursos práticos”. (1989a, p. 109).

A problemática apresentada nos conduz a um novo patamar de discussão: uma vez que não se pode extrair valores e regras morais de situações históricas variáveis e descontínuas, há que se recorrer às regras argumentativas de conteúdo normativo, sempre que surgirem problemas prático-morais de natureza semelhante. Assim, ainda de acordo com Habermas, tais conteúdos podem ser derivados de um modelo pragmático-transcendental. Com isso, ele percebe a necessidade de retornar ao problema da fundamentação do princípio da universalização ou Princípio “U”.

2. OS PRESSUPOSTOS E AS CONDIÇÕES PARA A FUNDAMENTAÇÃO DO PRINCÍPIO “U”

O Princípio “U” assume uma acepção de *princípio-ponte* ou regra da argumentação, no esquema de pensamento de Habermas. Esse princípio é o pressuposto da argumentação em geral. Para Habermas, a exigência estará satisfeita se for possível mostrar que “todo aquele que aceita as pressuposições comunicacionais universais e necessárias do discurso

argumentativo e que sabe o que quer dizer justificar uma norma de ação tem que presumir implicitamente a validade do princípio da universalização”. (1989a, p. 109/110) Essa é a condição indispensável a todo aquele que pretende participar de um processo discursivo.

Habermas distingue três tipos de pressupostos argumentativos: o *lógico* dos produtos; o *dialético* dos procedimentos; e o *retórico* dos processos. Contudo, ele se atém ao catálogo dos pressupostos argumentativos apresentados por Robert Alexy, os quais são assim reapresentados por Habermas:

1.1 – a nenhum falante é lícito contradizer-se; 1.2 – todo falante que aplicar um predicado ‘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. (1989a, p. 109).

As regras acima propostas por Robert Alexy e citadas por Habermas, apresentam um caráter lógico-semântico sem conteúdo ético. No plano *dialético* as argumentações surgem “como processos de entendimento mútuo que são regulados de tal maneira que proponentes e oponentes possam, numa atitude hipotética e liberada da pressão da ação e da experiência, examinar as pretensões de validade que se tornaram problemáticas”. (1989a, p. 110).

Conforme indica Habermas, a busca cooperativa da verdade exige dos participantes o reconhecimento da imputabilidade e da sinceridade. Isso equivale a um tipo especial de interação na qual os envolvidos estão norteados por pressupostos pragmáticos que os

direcionam para um só objetivo. Ainda, com base na tabela apresentada por Alexy, Habermas prossegue em sua tentativa de estabelecer as regras que são pressupostas na busca cooperativa da verdade.

Assim, ele se refere ao segundo nível das regras: “2.1 – A todo falante só é lícito afirmar aquilo em que ele próprio acredita; 2.2 – quem atacar um enunciado ou norma que não for objeto da discussão tem que indicar uma razão para isso”. (1989a, p. 111). Habermas nos permite, com a regra 2.1, pensar que, para se chegar à verdade, é necessário percorrer um caminho dentro do universo da linguagem. Esse caminho é o da determinação das regras no mundo indeterminado das possibilidades subjetivas. As regras, como que, já indicam o caminho, e, neste sentido, parece que a verdade é também um dado que só é possível alcançá-lo a partir dos pressupostos pragmáticos do próprio universo linguístico. Porém, no caso dessas regras, há um conteúdo ético.

No plano *dialético* existem pressuposições que fazem o discurso se coadunar com o agir orientado para o entendimento mútuo em geral. (Habermas, 1989a, p. 111) Ao se referir ao plano *processual*, Habermas indica que o discurso argumentativo apresenta-se como um processo comunicacional que precisa satisfazer a condições inverossímeis, pois, “no discurso argumentativo mostram-se estruturas de uma situação de fala que está particularmente imunizada contra a repressão e a desigualdade”. (Habermas, 1989a, p. 111) Estas estruturas de fala são, na perspectiva habermasiana, universais por apresentarem as condições de simetria requerida a que todo falante tem de se

submeter quando entra num processo argumentativo. Daí que, uma vez instalada a simetria entre os participantes de um discurso, cada um dos membros pode argumentar com vistas a que o “seu” discurso possa ser analisado hipoteticamente como um possível caminho para se chegar à verdade.⁴

A ideia de uma *comunidade ilimitada de comunicação* procede desse pressuposto. De acordo com Habermas, (1989a, p. 111) “mediante uma investigação sistemática das contradições performativas, é possível comprovar a pressuposição de algo, como uma ‘comunidade ilimitada da comunicação’”.

As condições apresentadas por Habermas são contrafactuais,⁵ principalmente no que diz respeito ao

⁴ A verdade não é um dado a que se chega como se a mesma fosse um fim último a ser alcançado, nem tampouco, tem aquele caráter metafísico-religioso legado por uma tradição. Mas, a verdade é tida como um resultado do próprio processo argumentativo na qual os discursos apresentados foram avaliados hipoteticamente por todos os concernidos e que, unanimemente, chegaram a um termo acerca da ação a ser realizada ou das normas a serem definidas. Sendo assim, a verdade não se sustenta como algo à parte do discurso. (Cf. HABERMAS, 2004, pp. 45-52).

⁵ Para compreender a “contrafactualidade” apresentada por Habermas, recorremos à imagem legada pela tradição entre o *ideal* e o *real* ou ainda entre o *mental* e o *empírico*. Vemos que o ideal serve como parâmetro, modelo ou referência para a ação e que o empírico é analisado ou julgado tendo por referência o ideal proposto. Contudo, o empírico (o factual) se opõe em termos de status, ao transcendental; ele é, portanto, “contrafactual”. Nesse sentido, as pressuposições são contrafactuais, mas são de algum modo derivadas do ato da fala, pois tal contrafactualidade só surge na medida em que ocorre a fala de um dos argumentantes. (Cf. MOREIRA, 1999, p. 118-119).

processo de argumentação no plano das coordenações das ações políticas institucionais, pois há, naturalmente, uma diversidade de interesses em jogo e as regras a serem respeitadas não equivalem necessariamente às do melhor argumento. Contudo, quando se trata da dimensão ética do discurso, parece-nos válida a posição defendida por Habermas, pois, de acordo com ele,

[...] os participantes de uma argumentação não podem se esquivar à pressuposição de que a estrutura de sua comunicação, em razão de características a se descreverem formalmente, exclui toda coerção atuando do exterior sobre o processo de entendimento mútuo ou procedendo dele próprio, com exceção da coerção do argumento melhor, e que ela assim neutraliza todos os motivos, com exceção do motivo da busca cooperativa pela verdade. (1989a, p. 111/112).

A ausência de coerção só existe enquanto pressuposição ideal no universo do discurso. Uma vez mais, citando a classificação de Alexy, Habermas destaca as regras finais:

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. (1989a, p. 112).

Habermas explica que cada uma dessas regras tem uma finalidade: a regra 3.1 visa determinar as condições para participar do processo de argumentação.

Muito embora ele não determine precisamente o que significa ter condições de participar de argumentações e nem explicita o que se deve entender precisamente por ser capaz de falar e agir, pois, numa análise comparativa entre os falantes diversos, é necessário que se considere, por exemplo, o grau de instrução dos falantes a fim de que o discurso não seja “manipulado” por artifícios de um dos falantes, o que implicaria na regra 2.1. Porém, não há como determinar o caráter subjetivo nem também a intenção do falante. A regra 3.2 assegura a cada um dos participantes chances iguais a fim de fazer valer seus próprios argumentos. E, em 3.3, trata-se das condições de comunicação e do acesso universal ao Discurso sem interpelações, a não ser aquelas já previstas nas próprias normas. Também aqui não são descritos quais são esses impedimentos que solapariam as condições do bom entendimento. Por fim, Habermas lembra que essas regras não são simples convenções, mas pressuposições inevitáveis do Discurso e, nesse sentido, não é possível que,

[...] ao apresentar uma razão qualquer para a verdade de (1.*)⁶ e ao entrar assim numa argumentação, o

⁶ Habermas demonstra, por meio de um exemplo, a partir de uma fala possível, como ocorre o processo a fim de impedir a contradição performativa. O exemplo utilizado é o seguinte: “(1) com boas razões acabei convencendo H de que P.” A frase se apresenta como uma conclusão de um discurso no qual um falante afirma ter convencido um ouvinte, através de um processo argumentativo, baseado em “boas razões” (talvez não no sentido moral) da verdade associada a ‘P’. Pode-se, porém, confrontar a frase supracitada com uma outra paradoxal: “(1*) por meio de uma mentira acabei por convencer **[CONTINUA]**”

proponente já aceitou a pressuposição de que jamais pode convencer um oponente com auxílio de uma mentira e de que poderia, quando muito, *persuadi-lo* a aceitar algo como verdadeiro. (1989a, p. 113).

Embora Habermas se utilize das regras apresentadas por Alexy, ele faz certas objeções às pretensões de desenvolver tais regras com o objetivo de que todos os discursos tenham que satisfazê-las. Para ele, é possível, quando muito, aproximações das regras para todos os casos. Ele faz isso questionando o sentido do termo “regra”. Entende ainda que elas, no sentido utilizado por Alexy, não são constitutivas. Fazendo uma análise comparativa entre as regras de um Discurso e as regras do xadrez, ele afirma,

[...] enquanto que as regras do xadrez *determinam* uma prática de jogo factual, as regras do Discurso são apenas a representação de pressuposições pragmáticas, feitas tacitamente e sabidas intuitivamente, de uma prática discursiva privilegiada. Se se quiser comparar seriamente a argumentação com a prática do jogo de xadrez, os equivalentes das regras do jogo de xadrez serão encontradas antes naquelas regras segundo as quais os diversos argumentos são construídos e trocados. (1989a, p. 114).

[CONTINUAÇÃO DA NOTA 6] H de que P é paradoxal”. Habermas acredita que a sentença pode ser corrigida da seguinte maneira: “por meio de uma mentira acabei persuadindo H a acreditar que P.” Para Habermas, embora seja possível alcançar o consenso subjetivamente, fica claro que H formou sua convicção sob condições em que não é possível formar convicções, ou seja, incorreu-se assim numa contradição performativa. Cf. HABERMAS, J. 1989a, p. 112; 2006, p. 90.

Isto significa que as regras que regem um jogo de xadrez se apoiam em pressuposições anteriores que validam o próprio jogo. Essa comparação permite-nos compreender como as regras do discurso funcionam, pois,

[...] ao contrário, as regras do Discurso (3.1) a (3.3) devem significar apenas que os participantes da argumentação tem que *presumir* um preenchimento aproximativo e suficiente para os fins da argumentação das condições mencionadas, não importa se em que medida essa presunção tem ou não, no caso dado, um caráter *contrafactual*. (HABERMAS, 1989a, p. 114/115).

Habermas indica que os discursos estão situados no espaço e no tempo e são limitados a contextos socioculturais. Além disso, ele considera que os interesses que movem os participantes são os mais variados, além dos que envolvem a busca cooperativa pela verdade. Considerando todas as possíveis variantes, ele indica que existem *dispositivos institucionais* que neutralizam essas possíveis variantes e cita, como exemplos, as normas próprias das comunidades científicas para os discursos teóricos e as da atividade parlamentar para os discursos práticos.

Com base nas regras apresentadas por Alexy, (regras que aceita provisoriamente e ainda com reservas), Habermas passa a elaborar as premissas donde derivam o Princípio “U”. Para ele, há uma aceitação implícita do princípio da universalização quando um indivíduo entra num processo argumentativo, pois, ao

participar de um tal processo, fazemos pressuposições cujo conteúdo é expresso nas regras apresentadas por Alexy. Isso também acontece quando compreendemos as normas justificadas regulando matérias sociais no interesse comum das pessoas a quem as normas são endereçadas. Isso significa que uma norma só pode encontrar assentimento entre os participantes do Discurso prático se o Princípio “U” for aceito.

O Princípio “U” se apresenta como uma derivação pragmático-transcendental, partindo da condição de que se pode reclamar para as normas que encontrem o assentimento de todos os concernidos, na medida em que participam de um discurso prático. Ainda acerca do princípio moral, Habermas esclarece que o único princípio moral é o princípio da universalização que vale, ao mesmo tempo, como regra da argumentação e, por sua vez, pertence à lógica do discurso prático, e adverte que o Princípio “U” deve ser distinto,

1 – de quaisquer princípios ou normas básicas contedísticas, que só podem constituir o *objeto* de argumentações morais; 2 – do conteúdo normativo das pressuposições da argumentação, que podem ser explicados sob a forma de regras (como em 3.1 a 3.3); de ‘D’, o princípio da ética do Discurso, que exprime a idéia fundamental de uma teoria moral, mas pertence à lógica da argumentação. (HABERMAS, 1989a, p. 116).

Para Habermas, as tentativas de fundamentar uma ética do discurso têm sido malogradas devido às confusões entre os conteúdos e os pressupostos da argumentação. Essa questão leva a confundir os

princípios morais enquanto princípios da ética filosófica. Para ele, (1989a, p. 117) “D” é a asserção-alvo que o filósofo deve tentar fundamentar, afirmando ainda que uma questão acerca do status da fundamentação e que vai resultar em duas posturas: a primeira defende que o reconhecimento de um pressuposto seria sempre hipotético, o que significa que é dependente da colocação de um fim previamente aceito; e a segunda assevera que os pressupostos pragmático-transcendentais apontam para o fato de que a “obrigação de reconhecer como válido o conteúdo proposicional de pressuposições inevitáveis é tanto menos hipotético quanto mais universais forem os discursos e correspondentes competências a que se aplicar a análise proposicional”. (1989a, p. 117).

Para Habermas, há uma sobrecarga nesta última postura defendida, por exemplo, por Apel. E, para ele, não se deve mais enveredar por esta via, pois seria como buscar uma identificação num arcabouço teórico e numa estrutura conceitual solapada pelo paradigma da linguagem. Para tanto, de acordo com Habermas, a fundamentação da ética do discurso exige:

- (1) a indicação de um princípio de universalização que funcione como regra da argumentação; (2) a identificação de pressupostos pragmáticos da argumentação que sejam inevitáveis e tenham um conteúdo normativo; (3) a exposição explícita desse conteúdo normativo, por exemplo, sob a forma de regras do Discurso; e (4) a comprovação de que há uma relação de implicação material entre 3 e 1 em

conexão com a ideia de justificação de normas. (1989a, p. 119/120).

Muito embora essas regras sejam necessárias para a fundamentação de uma ética do discurso, Habermas pensa que se negarmos a pretensão de fundamentação última não haverá prejuízo algum, pois a ética do discurso assume o status de uma ciência reconstrutiva. (Cf. Nobre & Repa, 2012, 106-116) Na condição de ciência, acredita Habermas, a ética do discurso, além de concorrer com outras éticas, pode servir para descrever representações morais e jurídicas, como também pode ser concebido como teoria que explica o desenvolvimento da consciência moral e jurídica em termos de desenvolvimento sociocultural.

A ideia de uma ciência reconstrutiva já acompanha os escritos de Habermas desde meados da década de sessenta, vejamos pois como ele a apresenta Em relação à sua obra *Conhecimento e Interesse*, (1968) Habermas assegura que ela é “uma reconstrução de condições do conhecimento com a intenção crítica de abalar a autoconsciência cientificista das ciências”; (1987, p. 354) em relação à pragmática universal, trata-se de um “programa de investigação que tem por objetivo reconstruir a base universal de validade da fala”; (Id., 1989, p. 312) em relação à filosofia moral ele estabelece-a como ciência que reconstrói. (Id. 1987, p. 354) Reconstrução é definida por Habermas do seguinte modo: “as reconstruções racionais [...] apreendem sistemas anônimos de regras que podem ser seguidas por qualquer sujeito desde que estes tenham adquirido a competência correspondente no

uso das regras”. (Id. 1990, p. 33) Assim, a reconstrução “explicita um saber intuitivo que, na forma de um *know-how*, está dado com a competência no uso das regras”. (Id. 1990, p. 33) Desse modo, se entende que em relação à epistemologia, à moral, à pragmática universal visa-se continuamente o processo de reconstrução, uma vez que cada área não se apresenta como um dado naturalizado, mas como algo a ser pensado, ser reconstruído, buscando as regras e os princípios que orientam a constituição de cada um dos aspectos.

Como nos lembra Delamar Volpato Dutra, (2005, p. 16) diferentemente de uma filosofia da consciência, a reconstrução trata da competência linguística, ou seja, torna explícitas as regras que o falante domina. Habermas indica, assim, uma reconstrução racional universalista que integra a autorreflexão e o método reconstutivo. (Habermas, 1989b, p. 412) Para bem entender essa integração, ou seja, “a atitude metodológica assumida através do método reconstutivo com a tarefa da filosofia transcendental de identificação e justificação de condições de possibilidade”, (Dutra, 2005, p. 17) pode-se relacionar o *know-how* e o *know-that*. A primeira consiste em uma consciência implícita da regra, um saber “pré-teórico”, que é transformado através da compreensão reconstutiva em um saber explícito. Assim, conforme sublinha Dutra, (2005, p. 17) “a reconstrução dirige-se a âmbitos de “saber” pré-teóricos. Esclarece as regras mediante as quais é gerado um determinado produto simbólico”.

Habermas (1989, p. 412, *apud* Dutra, 2005, p. 17) afirma ainda que “as reconstruções referem-se a um saber pré-teórico de tipo universal, a uma capacidade universal [...]; tem como meta a reconstrução de competências da espécie”. E ainda mais, “as reconstruções reivindicam uma pretensão essencialista de descrever e tornar explícitas estruturas profundas de competência”. (Habermas, 1989, p. 311, *apud* Dutra, 2005, p. 17).

Em relação à metodologia, ele acrescenta: “as ciências reconstitutivas, em geral, não tem um método de compreensão direta, dedutivo ou empírico, elas baseiam-se, geralmente, num processo maiêutico de interrogação de sujeitos competentes”. (Habermas, 1989, p. 312, *apud* Dutra, 2005, p. 17) Como esse método trabalha tendo por base o paradigma da linguagem, nela a condição de sentido é estabelecido pela intersubjetividade e não pela a percepção transcendental do “eu penso”, no sentido Kantiano.

Também, como complemento, Thomas McCarthy realiza os seguintes comentários acerca do status metodológico das ciências reconstitutivas:

- 1 – uma vez que o âmbito objetual das ciências reconstitutivas é diferente das ciências físicas, elas pertencem à realidade simbolicamente estruturada do mundo social;
- 2 – elas tratam de descobrir a estrutura profunda, ou seja, tem por objeto revelar o sistema de regras subjacentes à produção de configurações simbólicas providas de sentido;
- 3 – têm em vista a reconstrução de competências (cognitiva, linguística ou interativa) universais da espécie;
- 4 – distinguem-se das ciências da natureza

em aspectos importantes, como o citado por Chomsky quando se refere ao tipo de informação requerida. (McCARTHY, 1985, p. 276/277; 2002, p. 320).

Acrescenta ainda que “não é acessível à observação direta, nem tampouco é obtida mediante processos indutivos de nenhum tipo”, (Id. 1985, p. 277; 2002, p. 321) mas sim através de um procedimento que Habermas denominou de “maiêutica”. As hipóteses não visam o falseamento apenas, mas visa tornar explícito o saber pré-teórico.

Outro aspecto importante é que o método permite interpretações diversas (realistas, instrumentalistas, convencionalistas), mas pretende, contudo, uma interpretação essencialista, observa McCarthy. (1985, p. 278; 2002, p. 322) Ainda mais, acrescenta ele, “5 – Habermas concebe a tarefa das ciências reconstrutivas em duas dimensões: a horizontal, que se refere a algumas competências fundamentais, e a vertical que se refere à lógica evolutiva dessas competências” (1985, p. 278; 2002, p. 322); Por fim, 6 – Thomas McCarthy classifica o método habermasiano de “reconstrução racional de competências universais” e assemelha à pragmática universal ao método kantiano quanto ao propósito, isto é, desvelar as condições de possibilidade de se chegar a um acordo na comunicação na linguagem ordinária. (1985, p. 278; 2002, p. 323).

Tudo isto indica que a pretensão de Habermas em relação a uma fundamentação de um ponto de vista moral é consistente, e seu esforço demonstra uma crença numa racionalidade comunicativa e

procedimental que se encontra constantemente aberta para reconstruir novas posições. Acerca-se, contudo, que haja clareza quanto aos procedimentos a serem assumidos e que eles sejam postos sob condições linguísticas acessíveis a todos os que dela possam fazer uso.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nosso propósito inicial visava apresentar dois aspectos do pensamento habermasiano acerca da possibilidade de fundamentar um ponto de vista moral de caráter universal. Para tanto, demonstramos, no primeiro momento, como Habermas se posiciona frente às objeções realizadas pelos céticos e, em especial as teses de Hans Albert. No segundo momento indicamos os pressupostos e as condições a partir das quais Habermas fundamenta seu ponto de vista moral.

Se no primeiro momento, Habermas nos apresenta as condições para assegurar um lugar para uma ética universal, desestabilizando a posição defendida pelos céticos da impossibilidade de uma ciência da moral, no segundo ele nos mostra como é possível chegar a essa condição de fundamentar uma proposição prescritiva. Para tanto, ele recorreu ao modo pelo qual Apel fundamenta seu programa de uma ética do discurso, que tem na linguagem o suporte último.

No entanto, Habermas discorda do programa apeliano pelo fato de aquele programa determinar-se a partir de uma fundamentação última. Entretanto, Habermas se utiliza de alguns elementos que julga importante para uma fundamentação pragmático-

transcendental, como os pressupostos comunicativos para o entendimento entre os falantes e também a lógica fundada na contradição performativa, já utilizada por Apel.

Por fim, mostramos a partir de autores já consagrados, como a moral apresentada por Habermas assume a condição de uma ciência reconstrutiva. Sem esgotar as considerações sobre o tema apontamos aspectos que consideramos necessários a uma avaliação da fundamentação da moral habermasiana.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERT, H. **Tratado da razão crítica**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976.

ALEXY, R.. **Teoria da argumentação jurídica**. [1990]. Trad. bras. Zilda H. Schild Silva. São Paulo: Landy, 2008.

APEL, K.O. **Estudos de Moral Moderna**. [1973/1993]. Trad. bras. Benno Dischinger. Petrópolis: Vozes, 1994.

_____. **Ética e responsabilidade: o problema da passagem para a moral pós-convencional**. [1988]. Trad. Jorge Telles Menezes, Lisboa: Instituto Piaget, 2007.

ARAÚJO, L. B. L. *Moral, Direito e Política – Sobre a Teoria do Discurso de Habermas*. In: **Filosofia Política Contemporânea**. Petrópolis: Vozes, 2003.

ARISTÓTELES, **Metafísica** -- *Ensaio introdutório, texto grego com introdução e comentário de Giovanni Reale*. 2. ed. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2005.

CANDIOTI, M. E. *El realismo pragmático en la concepción de la verdade em Habermas*, In: PINZANI, A. LIMA, C. A & DUTRA, D. V. (Orgs.). **O pensamento vivo de Habermas: uma visão interdisciplinar**. Florianópolis: NEFIPO, 2009. pp. 33-50.

CARMO, A. D. *Ética do discurso: fundamentação e relação entre moral e direito*, **Argumentos: Revista de Filosofia**, Fortaleza, Ano 3, nº 05, pp. 14-22, 2011.

CORTINA, A. *Ética transnacional e cidade cosmopolita*, In: MERLE, J. C. & MOREIRA, L. (Org.). **Direito e legitimidade**. São Paulo: Landy, 2003. pp. 274-287.

DUTRA, D. J. V. **Razão e consenso em Habermas: A teoria discursiva da verdade, da moral, do direito e da biotecnologia**. 2. ed. Florianópolis: Editora da UFSC, 2005.

_____. *O conteúdo moral dos direitos básicos segundo Habermas*. In: PINZANI, A. LIMA, C. A & DUTRA, D. V. (Orgs.). **O pensamento vivo de Habermas: uma visão interdisciplinar**. Florianópolis: NEFIPO, 2009. pp. 163-174.

_____. *Apel versus Habermas: como dissolver a ética discursiva para salvaguardá-la juridicamente*. In: **Kriterion: Revista de Filosofia**, Belo Horizonte, v. 51, n. 121, Junho 2010. pp. 103-116.

FERRY, J. M. **Habermas: l'éthique de la communication**. Paris: Presses Universitaires de France, 1987. pp. 359-364.

FORTIN-MELKEVIK, A. Habermas, In: **Dicionário de ética e filosofia moral**. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2007, v. I.

FREITAG, B. *A questão da moralidade: da razão prática de Kant à ética discursiva de Habermas*. In: **Tempo Social**; Rev. Social. USP, São Paulo, v. 1 (1).

_____. *O conflito moral*. In: **J. Habermas: 60 anos**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, jul/set. 1989. pp. 79-124.

HABERMAS, J. *Para o uso pragmático, ético e moral da razão prática*. [1989]. Trad. bras. Márcio Suzuki, In: **Estudos Avançados**. USP-SP, 3 (7:) 4 -19, set./dez. 1989c.

_____. **Comentários à ética do discurso**. [1991]. Trad. port. Gilda Lopes Encarnação. Lisboa: Instituto Piaget, 1991. Col. Pensamento e Filosofia.

_____. **Passado como futuro.** [1991]. Trad. bras. Flávio B. Siebeneichler. Entrevistador: Michael Haller. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

_____. **Consciência moral e agir comunicativo.** [1983]. Trad. bras. Flávio B. Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989a.

_____. **Teoria de la accion comunicativa, complementos y estudios previos.** [1984]. Madrid: Cátedra, 1989b.

_____. **Escritos sobre moralidad y eticidad.** [1986]. Trad. de Manuel Jiménez Redondo. Barcelona: Paidós, 1998.

_____. **Direito e moral.** [1986]. Trad. port. Sandra Lippert. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

_____. **Teoria e práxis.** [1963/1971] 2. ed. Trad. esp. Salvador Más Torres e Carlos Moya Espi. Madrid: Tecnos, 1990.

_____. **Conhecimento e Interesse.** [1968]. Trad. bras. José Heck. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987b.

KANT, I. **A fundamentação da metafísica dos costumes.** [1785]. Tradução de Guido Antônio de Almeida, São Paulo: Discurso, 2009. Col. Philosophia.

_____. **A crítica da razão prática.** [1788]. Trad. Valério Rohden, São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. **Teoria do agir comunicativo.** [1981]. Trad. bras. Paulo Astor Soethe. São Paulo: Martins Fontes, 2012. v. I & II.

KOHLBERG, L. **Moral stages: a current formulation and a response to critics**. New York: S. Karger, 1983.

McCARTHY, T. **The critical theory of Jürgen Habermas**. Cambridge: Polity Press, 1984.

_____. **La teoria critica de Jürgen Habermas**. Madrid: Tecnos, 1987.

MOREIRA, L. **A teoria do direito discursivo na ação comunicativa de J. Habermas**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

_____. **Fundamentação do Direito em Habermas**. Belo Horizonte: UFMG/FAFICH, 1999.

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

PIZZI, J. **O conteúdo moral do agir comunicativo**. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2005.

SIEBENEICHLER, F. B. J. **Habermas: razão comunicativa e emancipação**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

VELASCO M. **Ética do discurso: Apel – Habermas**. Rio de Janeiro: FAPERJ, Mauad, 2001.

WHITE, S. K. **The recent work of Jürgen Habermas: reason, justice and modernity**. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

_____. **Razão justiça e modernidade**. Trad. de Márcio Pugliese, São Paulo: Ícone, 1995.