

Informação e democracia: a reflexão contemporânea da ética e da política

Maria Nélide González de Gómez e

Clóvis Ricardo Montenegro de Lima (Orgs.)

Brasília, DF

Outubro

2010

© 2010 Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia (Ibict)

Apoio: Pós-Graduação em Ciência da Informação (PPGCI) – UFRJ – Ibict
Financiadora de Estudos e Projetos (Finep)

Revisão gramatical e ortográfica (Ibict)

Margaret de Palermo Silva

Capa

Flávia Rubênia Barros

Assistentes de edição (Ibict)

Davilene Ramos Chaves e Isabel Aguiar dos Reis

Normalização de referências

Maria Estefânia Ponte Pinheiro e Francelle Natally da Silva Cavalcante

Ficha catalográfica e classificação

Kelly Pereira Marques

CRB -1/2534

I43

Informação e democracia: a reflexão contemporânea da ética e da política / Maria Nélida González de Gómez, Clóvis Ricardo Montenegro de Lima [orgs.] – Brasília: Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia, 2010. 171 p.

ISBN: 978-85-7013-070-9

1. Informação. 2. Informação em rede. 3. Informação e democracia 4. Ética do discurso. 5. Informação – Questões éticas. 6. Sociedade digital - Inclusão. 7. Redes sociais. 8. Habermas. 9. Foucault I. Título. II. González de Gómez, Maria Nélida. III. Lima, Clóvis Ricardo Montenegro de. IV. Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia.

CDU 001.102:321.7(81)

Ibict

SAUS, Quadra 5, Lote 6, Bloco H

70070-914 – Brasília, DF

www.ibict.br

SUMÁRIO

| | |
|--|------------|
| APRESENTAÇÃO | 7 |
| RAZÃO COMUNICATIVA E TÉCNICAS DE COMUNICAÇÃO E INFORMAÇÃO EM REDE | 9 |
| Flávio Beno Siebeneichler | |
| O POTENCIAL EMANCIPATÓRIO DA ÉTICA DO DISCURSO | 30 |
| Alessandro Pinzani | |
| QUESTÕES ÉTICAS DA INFORMAÇÃO. APORTES DE HABERMAS..... | 48 |
| Maria Nélide González de Gómez | |
| A DISCUSSÃO CRÍTICA DO TRABALHO EM HABERMAS | 68 |
| Clóvis Ricardo Montenegro de Lima | |
| A QUESTÃO DO OUTRO: DO TERRITÓRIO AO DIGITAL..... | 95 |
| Sarita Albagli | |
| A INCLUSÃO DO OUTRO NA SOCIEDADE DIGITAL – REFLEXÕES SOBRE INCLUSÃO E ALTERIDADE..... | 112 |
| Rosa Maria Leite Ribeiro Pedro | |
| PODER COMUNICATIVO EM HABERMAS..... | 123 |
| Delamar José Volpato Dutra | |

O POTENCIAL EMANCIPATÓRIO DA ÉTICA DO DISCURSO

Alessandro Pinzani

Nas últimas décadas assistimos à aparente “derrota” final da maneira tradicional de se pensar a filosofia. De forma mais geral, o próprio conceito de razão parece ter entrado irremediavelmente em crise – uma crise que torna questionável o espaço que a filosofia tem no mundo de hoje. Contudo, há pensadores que acreditam que o “redimensionamento” da razão e, portanto, da filosofia e de suas pretensões não signifique necessariamente sua renúncia a desempenhar um papel importante na nossa vida em geral e nas suas esferas práticas, isto é, na moral, o direito ou a política, em particular. Embora não se trate da Razão com R maiúsculo na qual acreditavam Kant ou Hegel, a razão pode ainda nortear-nos em nosso caminho.

Se ela já não é capaz de elaborar “grandes narrativas”, como as chama Paul Ricoeur, ela pode ainda ajudar-nos a entender as “pequenas” narrativas que constituem o pano de fundo de nossa vida e a proceder aos reajustes que novas circunstâncias tornarem necessários para que tais narrativas continuem a dar um sentido ao nosso mundo. Esta função de compreensão, avaliação e correção pode parecer modesta, se comparada às pretensões da Razão kantiana ou hegeliana, mas à modéstia teórica corresponde uma tarefa prática ambiciosa, pois o que está em jogo aqui são as cosmovisões, as regras de comportamento e até as expressões emotivas que constituem o horizonte no qual vivemos e nos movimentamos e que Husserl denominou “mundo da vida”. Neste contexto, a filosofia possui a tarefa de mostrar quais são os âmbitos nos quais a razão assume legitimamente sua função norteadora e de delimitar tais âmbitos, assim como de mostrar à própria razão as condições da sua aplicabilidade à realidade que ela pretende explicar.

Ora, se há um filósofo contemporâneo que tenta opor-se à crítica à razão tradicional avançada pelos chamados pós-modernos e resgatar o papel que a racionalidade pode e deve desempenhar na nossa vida e no nosso

mundo, este é com certeza Habermas, ainda que isto aconteça sob o signo de uma reformulação de caráter linguístico do próprio conceito de razão. Para melhor entender tal reformulação, devemos compreender o contexto em que este autor a opera, a saber: uma teoria crítica da sociedade. Tal teoria tem como base uma teoria da racionalidade centrada na mencionada reformulação do conceito de razão, além de uma teoria da modernidade que acompanha a primeira, já que a definição da modernidade é dada a partir da noção da racionalidade que caracteriza a Idade Moderna. Nesta exposição tentarei em primeiro lugar mostrar a relação presente em Habermas entre filosofia, modernidade e razão emancipatória; em seguida ocupar-me-ei de um exemplo concreto de tal relação, a saber, a ética do discurso desenvolvida pelo próprio Habermas.

FILOSOFIA E MODERNIDADE

No ensaio que traz significativamente o título *A filosofia como guardador de lugar e como intérprete*, Jürgen Habermas reconhece que a filosofia deve renunciar ao papel de “indicador de lugar” que tradicionalmente ela pretendia desempenhar – isto é, ela deve renunciar à pretensão de “aclarar de uma vez por todas os fundamentos da ciência e de uma vez por todas definir os limites do experienciável”, atribuindo a cada ciência seu lugar (HABERMAS, 2003, p. 18). Esta que Habermas chama de “teoria fundamentalista do conhecimento” está estreitamente vinculada à ideia de que a filosofia possui “o papel não menos duvidoso de um juiz a presidir um tribunal sobre as zonas de soberania da ciência, da moral e da arte” (Ibid., p. 19). A filosofia deve antes “contentar-se” do papel de “guardador de lugar para teorias empíricas com fortes pretensões universalistas” (Ibid, p. 30), em particular aquelas ciências “que procedem reconstrutivamente, partindo do saber pré-teórico de sujeitos que julgam, agem e falam de maneira competente”, como por exemplo, a linguística universal de Chomsky ou a teoria do desenvolvimento da consciência moral de Kohlberg.

A filosofia parece então condenada definitivamente a uma função de mero auxílio para as únicas ciências que ainda merecem este nome, isto

é, as empíricas. Sua tarefa, segundo Habermas: “aclarar os fundamentos presumidamente universais da racionalidade da experiência e do juízo, da ação e do entendimento mútuo linguístico”. Mais uma vez, à aparente modéstia teórica corresponde importante papel na prática, já que esta obra de fundamentação é central para a maneira na qual nos relacionamos com os outros falantes e na qual chegamos a um consenso com eles sobre nossas visões do mundo e sobre as regras que determinam nossas interações (linguísticas e práticas – se é que é possível fazer uma distinção deste tipo, já que cada ato de fala é, justamente, um ato).

Mais interessante ainda é o papel que, na visão de Habermas, cabe à filosofia no que diz respeito às esferas da ciência, da moral e da arte. Nem precisa mencionar que esta tripartição é aquela feita por Weber ao descrever um momento essencial da modernidade. Após o declínio das cosmovisões metafísicas e religiosas tradicionais, diferenciam-se três esferas: ciência, moral e arte. A esta diferenciação corresponde uma institucionalização das respectivas esferas: discursos científicos, investigações de teoria da moral e do direito, produção e crítica artística são institucionalizadas tornando-se matérias para especialistas. “A partir deste momento, há uma história interna das ciências, da teoria moral e do direito, da arte [...]. Por outro lado, cresce a distância entre as culturas dos especialistas e o público geral” (HABERMAS, 1981, 453 – trad. do autor).

Esta distância se observa principalmente na arte, mas perpassa todos os aspectos da modernidade cultural. Portanto, se antes a filosofia tinha a pretensão de ser juiz entre elas, como diz Habermas (pensem em Hegel, mais uma vez), agora ela só pode ser intérprete, estabelecendo entre elas uma comunicação que a especialização das respectivas linguagens ameaça seriamente. Novamente: a aparente modéstia teórica não deve enganar sobre o concreto escopo prático desta tarefa. Um exemplo concreto é oferecido pela bioética, chamada a tornar possível o diálogo entre a esfera da moral e a esfera da ciência. Longe, então, de pretender reconciliar o que na modernidade acabou ficando separado de uma vez por todas, a filosofia se ocupa em possibilitar a comunicação entre estas diferentes esferas de atividade humana, tão fundamentais para nossa vida.

Desta maneira, contudo, a filosofia recebe mais um papel, ainda que este não seja mencionado por Habermas no ensaio em questão: ela se torna defensora e, até certo ponto, garante ou torna-se fiadora da modernidade e de suas promessas. Para entender este aspecto, é necessário considerar brevemente a caracterização que Habermas oferece da própria modernidade.

Ao receber o prêmio Adorno da cidade de Frankfurt, em 11 de setembro de 1989, Habermas pronunciou um discurso que em seguida confluía no ensaio *A modernidade – um projeto inacabado* (HABERMAS, 1981, 444 ss.). Nele Habermas se ocupava da questão se a modernidade estaria tão “superada” como afirmam os pós-modernos. Em primeiro lugar, diz Habermas, deveria ser esclarecido o que se entende exatamente por “moderno” ou “modernidade”. A última palavra parece expressar a consciência de uma época “que se põe em relação ao passado da Antiguidade a fim de conceber a si mesma como resultado de uma passagem do antigo para o novo”. Mas é somente com o Iluminismo francês e sua crença em um progresso infinito (quer do conhecimento, quer em direção ao melhoramento social e moral) que há uma libertação do “feitiço que as obras clássicas do mundo antigo tinham exercido sobre o espírito daquele que cada vez mais era chamado de *moderno*”. Doravante, moderno é considerado o novo que rompe com a tradição (Ibid., p. 445 s.). A modernidade é caracterizada justamente por este espírito de uma ruptura irreparável com a tradição, que a distingue das “modernidades” que a precederam, e pela mencionada autonomização das três esferas, que leva a uma ruptura ulterior, a saber, entre especialistas e público geral.

Este último fenômeno leva os críticos conservadores da modernidade a reconduzir “os fenômenos de crise presentes nas sociedades desenvolvidas do Ocidente a uma ruptura entre cultura e sociedade, entre a modernidade cultural e as exigências do sistema econômico e do administrativo” (Ibid., p. 449). Este tipo de conservadorismo atribui as consequências indesejáveis de “uma modernização capitalista da economia e da sociedade mais ou menos bem-sucedida à modernidade cultural”. Em vez de revelar as causas socioestruturais dos efeitos negativos desta modernização, ele os reconduz a

um hedonismo, a uma falta de disponibilidade a integrar-se, a um narcisismo que ele atribui diretamente à cultura da modernidade (Ibid., p. 450 s.).

Habermas estabelece, portanto, uma relação direta entre certa atitude crítica perante a modernidade cultural e o conservadorismo político. Por isso, ele designa como conservadores também pensadores que são considerados antes como críticos da autoridade e da tradição, como Foucault e Derrida (e isto, obviamente, levou a inflamadas polêmicas). Diferentemente dos conservadores de qualquer tipo, Habermas pensa que nós “deveríamos aprender antes dos deslizes que acompanharam o projeto da modernidade, dos erros dos quiméricos processos de superação, em vez de considerar perdidos a modernidade e seu projeto” (Ibid., p. 460). Aqui aparece sua confiança no potencial emancipatório da razão moderna: apesar de todos os erros e deslizes mencionados, a razão moderna persegue um projeto de emancipação do ser humano dos sofrimentos em geral, e dos sofrimentos socialmente evitáveis em particular. Se as ciências naturais e as técnicas delas derivadas deveriam ter assumido a tarefa de ajudar-nos contra os sofrimentos ligados à nossa finita natureza humana (pensem na confiança nos avanços de tais ciências para o bem-estar material da humanidade que caracteriza os séculos XVIII e XIX), as ciências sociais deveriam ajudar-nos a identificar e eliminar as causas humanas, isto é, sociais, do sofrimento.

É justamente tendo em vista esta divisão do trabalho (por assim dizer), que em *Conhecimento e interesse*, de 1968, Habermas atribui a diferentes tipos de conhecimento diferentes interesses práticos: as ciências naturais empírico-analíticas possuem um interesse de manipulação e transformação prática da realidade natural, as ciências do espírito ou histórico-hermenêuticas ou compreendentes (*verstehende Wissenschaften*) têm um interesse prático de outro tipo, a saber, garantir “a possibilidade de um acordo sem coação e de um reconhecimento mútuo sem violência” (HABERMAS, 1982, p. 186) que deem coesão à determinada forma de vida. Quer as ciências naturais quer as do espírito se ocupem, portanto, com a reprodução e autoconstituição da espécie humana, a qual acontece no nível antropológico nas formas do trabalho e da interação (Ibid., p. 217).

A estas duas categorias correspondem dois diferentes tipos de agir (instrumental e comunicativo) e os diferentes interesses que guiam o conhecimento dos dois tipos de ciências. Ora, o problema surge quando tais ciências não estão conscientes deste fato e absolutizam sua metodologia como sendo a única legítima. A causa disto, segundo Habermas, está no fato de elas não procederem a uma autorreflexão (Ibid., p. 219). Tal autorreflexão está intimamente ligada à ideia de emancipação, já que representa uma “libertação da dependência dogmática” (Ibid., p. 228). Por isso, é preciso reconhecer um terceiro interesse cognitivo, o emancipatório, que existe legitimamente ao lado do interesse técnico das ciências naturais e do prático das ciências do espírito. “Como o único exemplo disponível de uma ciência que reivindica metodicamente o exercício autorreflexivo”, Habermas menciona a psicanálise freudiana (Ibid., p. 233). Ela tanto é autorreflexão, enquanto é metateoria, reflexão sobre seu próprio *status* como ciência e sobre “as condições de possibilidade do conhecimento psicanalítico” (Ibid., p. 269), como é autorreflexão enquanto atividade de interpretação de um sujeito que estuda a si mesmo.

É precisamente esta sua característica que interessa a Habermas. O interesse cognitivo emancipatório deve levar à formação de uma teoria social crítica que – analogamente à psicanálise freudiana – identifique as patologias sociais e contribua com isso para a sua eliminação. Tais patologias são concebidas por Habermas primariamente como patologias da reprodução simbolicamente mediada da sociedade. Uma teoria crítica do social deveria, portanto, ser em primeiro lugar uma teoria da interação simbólica. Daí a centralidade que a linguagem ganha no pensamento de Habermas, a partir deste momento e do desenvolvimento – nos anos 1970 – de uma teoria da racionalidade comunicativa baseada numa teoria linguística. Não insistirei, contudo, neste contexto, sobre tal teoria. Na segunda parte de minha exposição, gostaria antes de apresentar brevemente os elementos essenciais da ética do discurso de Habermas, para depois mostrar sua conexão com a teoria da modernidade desenvolvida por ele e para inseri-la no contexto do projeto emancipatório que nosso autor pretende desenvolver.

ÉTICA DO DISCURSO, MODERNIDADE E EMANCIPAÇÃO

Em geral, pode-se afirmar que a ética do discurso é uma “ética deontológica, cognitivista, formalista e universalista” (HABERMAS, 1991, p. 11). O fato de ela orientar-se por normas faz dela uma ética deontológica. A circunstância de que a legitimidade das normas pode ser constatada de maneira análoga à verdade de enunciados (conforme a teoria habermasiana da verdade e sua ideia fundamental de diferentes pretensões de validade justificáveis por meio de uma argumentação) a torna uma ética cognitivista. Ela manifesta seu formalismo e universalismo no fato de não oferecer valores materiais, nem normas concretas, mas tão-somente um critério formal que nos permite definir o procedimento pelo qual todos podem participar da criação de normas válidas universalmente (isto faz dela uma ética procedimental). Este procedimento é o discurso; a sua função consiste em chegar a um consenso sobre normas que deixaram de ser consideradas válidas. O discurso ideal é aquele no qual todos os concernidos podem participar, e que funciona por meio de regras específicas, as regras do discurso. Já que, no caso de normas morais, os concernidos são todos os seres humanos, a possibilidade de um discurso moral em condições ideais parece ficar excluída desde o início. Os discursos reais ocorrem sempre no horizonte de um mundo da vida no qual as normas questionadas possuem vigência. A diferença entre discurso ideal e real não pode ser confundida, porém, com a diferença entre discurso moral e ético (ou político).

Questões morais são, segundo Habermas, as que se deixam resolver oferecendo-se razões universalmente válidas (isto é, razões com as quais todos poderiam estar de acordo). Neste sentido, Habermas retoma o ponto de vista kantiano da universalização dos princípios morais (em Kant: das máximas): uma norma moralmente válida é aquela cuja vigência seria aceita por *todos*. Questões morais são questões da justiça e do bem-estar de outros, mas não são questões da vida boa. As últimas podem ser respondidas somente no âmbito de determinado mundo da vida: são questões *éticas*. Também um discurso ético segue regras discursivas, mas a perspectiva que os participantes devem assumir neste caso é diferente da dos discursos morais, já que nele

são os membros de certa comunidade ética e não *todos* os seres humanos que avaliam a aceitabilidade de uma norma. Uma situação análoga se cria com os discursos políticos, dos quais podem participar somente os membros de determinada comunidade política.

Coerentemente com a diferença entre discursos morais e éticos ou políticos, Habermas possui uma concepção “modesta” do que é uma teoria moral: a teoria do discurso se limita a reconstruir o ponto de vista moral e deixa sem resposta questões da vida boa. Ela é “especializada na questão da justificação de normas e ações”, mas não tem resposta “à questão do modo em que normas justificadas podem ser aplicadas em situações determinadas ou ‘verdades’ morais podem ser realizadas” (HABERMAS, 1985, p. 237), embora ela defina também o já mencionado princípio da adequação, que deve ser utilizado em discursos de aplicação – mas neste contexto não me ocuparei de tal princípio.

No ensaio *Notas programáticas para a fundamentação de uma ética do discurso* (HABERMAS, 2003, 61 ss.), esse autor oferece a apresentação mais detalhada (do ponto de vista sistemático) da sua versão da ética do discurso, que se diferencia da de Apel sobretudo no que diz respeito à questão da fundamentação – central para a visão habermasiana do papel atual da filosofia, como vimos. Enquanto Apel acredita na possibilidade e necessidade de uma fundamentação última da ética, Habermas prefere uma fundamentação mais fraca.

Como já disse, a ética do discurso é, em primeiro lugar, uma ética *cognitivista*. Ela parte do pressuposto de que podemos chegar a algo como um conhecimento certo (seja ele definido como for) com respeito a questões morais; e ela pretende “analisar as condições para uma avaliação imparcial de questões práticas, baseada unicamente em razões” (Ibid., p. 62). Coerentemente com sua tentativa de libertar-se do paradigma da filosofia da consciência, Habermas afirma que o mundo dos fenômenos morais se torna acessível somente a partir da perspectiva dos participantes de uma interação, não da de um observador imparcial; não obstante isso, os sentimentos de reação pessoal que determinadas ações suscitam em nós (indignação, admiração etc.) apontam para critérios suprapessoais para a avaliação de normas e

mandamentos; tais sentimentos possuem para a justificação prático-moral de um modo de agir um sentido análogo ao das percepções para a explicação teórica de fatos (Ibid., p. 70).

Habermas estabelece uma analogia entre a ideia de verdade moral e a ideia de verdade teórica. Primeiramente, ele se serve da posição intuicionista de G. E. Moore, que assimila proposições normativas a proposições predicativas. Quando dizemos que uma ação é correta, não utilizamos o predicado “correto” no mesmo sentido de quando dizemos que uma mesa é amarela. O “ser correto” não é uma qualidade que possa ser usada como um predicado. Deste ponto de vista, proposições normativas não se deixam verificar (isto é, demonstrar como verdadeiras) nem falsificar (isto é, demonstrar como falsas). Quando discutimos sobre questões práticas, debatemos sobre razões que pretendem uma validade universal. Ora, para justificar a pretensão de legitimidade de enunciados morais, necessitamos de um princípio que nos permita distinguir as razões válidas (boas) das inválidas. Este princípio possui, então, um papel análogo ao imperativo categórico kantiano: serve como critério e, precisamente, como critério de universalização, já que nos permite reconhecer determinadas normas como universalmente válidas. Habermas o chama *princípio de universalização (U)* e vê nele “o princípio-ponte que torna possível o acordo em argumentações universais” (Ibid., p. 78). Inicialmente, ele introduz este princípio de forma provisória, para depois fundamentá-lo.

O princípio (U) afirma que podem ser consideradas válidas somente as normas cujas “consequências e efeitos colaterais que (previsivelmente) resultarem na satisfação dos interesses de cada um dos indivíduos do fato de elas serem universalmente seguidas, possam ser aceitas por todos os concernidos” (Ibid., p. 86). Habermas o distingue do princípio de uma ética do discurso (D) que diz que uma norma pode ser considerada válida somente “quando todos aqueles que possam ser concernidos por ela cheguem (ou possam chegar), enquanto participantes de um discurso prático, a um acordo quanto à validade desta norma” (Ibid., p. 86). (D) pressupõe (U), isto é, pressupõe a possibilidade de justificar a escolha de normas. Para chegar a uma ética do discurso, é necessário primeiramente fundamentar (U).

Habermas atribui particular importância ao fato de que (U) seja formulado de modo a tornar impossível a sua aplicação monológica: “ele só regula as argumentações entre diversos participantes e contém até mesmo a perspectiva para argumentações a serem realmente levadas a cabo, às quais estão admitidos como participantes todos os concernidos” (Ibid., p. 87). Neste sentido, ele se diferencia quer do imperativo categórico de Kant, quer do experimento mental do véu de ignorância de Rawls.

Esses pensadores partem da ideia de que o indivíduo seria capaz de fundamentar monologicamente as normas morais fundamentais. Habermas, ao contrário, é da opinião que esta tarefa só pode ser cumprida cooperativamente. Uma argumentação moral serve a consertar o acordo sobre normas e regras de ação se este faltar. Ela representa um tipo peculiar de agir comunicativo, a saber, um agir reflexivo por meio do qual os participantes reconstituem o consenso perdido. Para este fim, não é suficiente “que todos os indivíduos, cada um por si”, se dediquem à reflexão necessária e decidam se eles *como indivíduos* concordariam com uma norma ou não. “O que é preciso é, antes, uma argumentação ‘real’, da qual participem cooperativamente os concernidos” (Ibid., p. 88). O consenso procurado pode ser alcançado somente por meio de um processo concreto de entendimento intersubjetivo: a argumentação moral deve ser levada a cabo de forma cooperativa. Ao afirmar isto, Habermas introduz um conceito problemático, a saber, o de “interesse”:

Por um lado, só a efetiva participação de cada pessoa concernida pode prevenir a deformação de perspectiva na interpretação dos respectivos interesses próprios pelos demais. Nesse sentido pragmático, cada qual é ele próprio a instância última para a avaliação daquilo que é realmente de seu próprio interesse. Por outro lado, porém, a descrição segundo a qual cada um percebe seus interesses deve também permanecer acessível à crítica pelos demais.

As necessidades, pois, são interpretadas “à luz de valores culturais” e estes são “parte integrante de uma tradição partilhada intersubjetivamente”; portanto, a revisão destes valores não pode ser algo que os indivíduos levam a cabo monologicamente (Ibid., p. 88).

A introdução do conceito de interesse é problemática, na medida em que não se trata de um conceito neutro, isto é, não se trata de um conceito cujo sentido e estatuto normativo sejam inequívocos. Se Habermas não quer defender uma concepção contratualista da ética (como David Gauthier, por ex.) e não quer tornar a legitimidade de normas dependente do egoísmo dos indivíduos, em última análise, ele é obrigado a recorrer à ideia de um interesse bem-entendido ou reflexivo. Nem todo interesse vale, portanto, mas somente interesses que superem um exame mais acurado: daí a importância do confronto concreto com os outros e com a crítica que estes outros podem levantar contra nossas preferências ou nossa visão do interesse geral. Isto está no centro também da ideia de que as necessidades e cosmovisões individuais (que se expressam nos interesses) devem ser interpretadas à luz de valores culturais que possam, por sua vez, ser revistos.

Desta maneira, a ética do discurso se abre para a dimensão de uma interpretação hermenêutica de contextos culturais que deveria permitir aos indivíduos lidar melhor com a interpretação dos próprios interesses e com eventuais conflitos de interesses. Surge assim a questão ulterior da medida em que uma situação concreta de discurso possa corresponder ao modelo do discurso ideal e não acabe remetendo sempre à dimensão temporal e espacialmente limitada de uma concreta comunidade de falantes dotados de valores e interesses peculiares.

No entanto, a insistência de Habermas sobre a dimensão cooperativa da fundamentação de normas testemunha o abandono do paradigma da filosofia da consciência: as normas morais não são fundamentadas por um sujeito isolado que se serve de uma razão definida como faculdade objetiva de conhecimento e como faculdade praticamente legisladora (como em Kant); a racionalidade das normas está garantida não por uma razão deste tipo, mas por uma racionalidade procedimental. O lugar da razão não é, por assim dizer, a cabeça do sujeito, sua consciência individual, mas os processos comunicativos através dos quais uma pluralidade de falantes tenta chegar a um consenso sobre normas. Trata-se, em suma, de um conceito intersubjetivo de racionalidade. Em *Direito e democracia*, de 1992, Habermas falará numa racionalidade fluidificada que perpassa os

processos comunicativos. Em suma, o lugar do sujeito racional kantiano é tomado por uma racionalidade própria de processos de comunicação. A razão deixa de ser uma faculdade humana subjetiva e se torna uma instância intersubjetiva que garante o funcionamento de tais processos. Os próprios críticos da razão moderna não podem não recorrer a este tipo de racionalidade, se querem dar um sentido às próprias afirmações.

Voltemos à argumentação de Habermas sobre o princípio de universalização (U). Tal princípio foi introduzido, mas ainda não foi fundamentado. Habermas aponta aqui para a dificuldade de oferecer uma fundamentação última e lembra que os teóricos contemporâneos da moral (inclusive ele) se limitam antes à reconstrução do saber moral pré-teórico (Ibid., p. 99 s.). Em outras palavras, eles tentam trazer à luz e teorizar os fundamentos morais sobre os quais se baseia nosso saber moral comum. Isto, contudo, não elimina as dificuldades da fundamentação de normas éticas, como salientam alguns céticos. Habermas menciona, a este respeito, o trilema de Münchhausen de Hans Albert, segundo o qual toda tentativa de fundamentação dedutiva de princípios morais universalmente válidos (isto é, qualquer tentativa de deduzir uma norma de uma outra superior ou mais originária) tem que escolher entre três alternativas igualmente inaceitáveis, a saber: “ou admitir um regresso infinito [porque não pode ser encontrada nenhuma norma da qual todas as outras se deixem deduzir – A. P.], ou romper arbitrariamente a cadeia da derivação ou, finalmente, proceder em círculos” (Ibid., p. 101).

De fato, o trilema se dá se entendermos a fundamentação em sentido estritamente semântico, isto é, se ela se orientar “pela relação dedutiva entre proposições” e se apoiar “unicamente no conceito da inferência lógica” (Ibid.). Karl-Otto Apel introduz contra Albert a ideia de uma fundamentação não dedutiva e transcendental das normas éticas fundamentais que se serve de meios pragmático-linguísticos e utiliza o conceito da *contradição performativa*. A estratégia de Apel consiste em mostrar que cada sujeito capaz de falar e de agir que entra numa argumentação qualquer tem de aceitar pressuposições com conteúdo normativo e, com isso, reconhecer implicitamente a validade de determinados princípios normativos (Ibid., p. 107). Até o cético que não

queira entrar numa argumentação moral reconhece tais princípios na medida em que a sua crítica é concebida de forma geral em termos argumentativos.

Habermas não compartilha completamente esta posição de Apel. Ele pensa que as normas éticas fundamentais não podem ser derivadas *diretamente* das pressuposições da argumentação (Ibid., p. 109). Normas éticas fundamentais não estão na competência da teoria moral, mas se deixam fundamentar em discursos práticos influenciados pelas circunstâncias históricas. Contudo, estes últimos seguem regras argumentativas que, por sua vez, são fundamentáveis do ponto de vista transcendental-pragmático (isto é: sem eles não haveria argumentação) e, portanto, permanecem invariáveis. É preciso, então, mostrar que as pressuposições da argumentação implicam tão-somente o princípio de universalização; e isto acontece se for mostrado que todo aquele que entrar numa argumentação reconhece implicitamente a validade deste princípio. Habermas recorre aqui ao catálogo de pressuposições da argumentação elaborado pelo jurista Robert Alexy, o qual define tais pressuposições em diferentes níveis: o nível lógico-semântico, o nível procedimental que visa ao entendimento e aquele no qual a argumentação é vista como um processo comunicativo que busca um consenso racionalmente motivado. Somente as regras correspondentes ao último nível possuem caráter inequivocamente ético, e são as seguintes:

“É lícito a todo sujeito capaz de falar e agir participar de discursos.
É lícito a qualquer um problematizar qualquer asserção.
É lícito a qualquer um introduzir qualquer asserção no discurso.
É lícito a qualquer um manifestar suas atitudes, desejos e necessidades.
Não é lícito impedir falante algum, por uma coerção exercida dentro ou fora do discurso, de valer-se de seus direitos estabelecidos [nas regras anteriores]” (Ibid., p. 112).

Ao aceitar estas regras, dispomos de premissas suficientemente fortes para a dedução de (U). Uma norma controversa pode, então, encontrar o consenso dos participantes do discurso, somente “se as consequências e efeitos colaterais, que previsivelmente resultam de uma obediência *geral* à regra controversa na satisfação dos interesses de *cada indivíduo*, podem ser aceitos

sem coação por todos”. Agora a própria ética do discurso pode ser reduzida ao “princípio parcimonioso (D)”, segundo o qual “só podem reclamar validade as normas que encontrem (ou possam encontrar) o assentimento de todos os concernidos enquanto participantes de um discurso prático” (Ibid., p. 116). (U) não corresponde, então, a um princípio com conteúdo ético, assim como (D) não corresponde ao conteúdo normativo das pressuposições da argumentação do tipo anteriormente mencionado. Ele se limita a dizer quando uma norma é capaz de obter consenso; ele afirma, com isso, quais são as condições para tal consenso. (D), ao contrário, afirma que uma norma deve obter o consenso de todos os concernidos; ele possui, por conseguinte, caráter normativo.

A fundamentação da ética do discurso se dá, portanto, em quatro passos: (1) Apresentação de (U) como regra da argumentação; (2) identificação de pressuposições pragmáticas da argumentação que sejam inevitáveis e possuam conteúdo normativo; (3) explicitação do conteúdo normativo destas pressuposições na forma de regras do discurso; (4) demonstração do fato de que entre estes três passos subsiste uma relação de implicação material (não simplesmente lógica), no que diz respeito à justificação de normas.

Em *Direito e democracia* (1992), Habermas oferece uma fundamentação “fraca” de (D). Tal princípio se limitaria a expressar “o sentido das exigências de uma fundamentação pós-convencional”; (D) explicita somente “o sentido da imparcialidade de juízos práticos”; (D) entra em ação, portanto, somente quando se queira julgar imparcialmente uma norma a partir de um nível pós-convencional (HABERMAS, 2003a, I 142). (D) já não seria, assim, expressão do conteúdo normativo das premissas inevitáveis de qualquer argumentação, mas meramente expressão de exigências pós-convencionais de uma fundamentação de normas e de uma imparcialidade nos juízos práticos. Deste ponto de vista, (D) é um produto da modernidade, já que somente na modernidade se desenvolve uma moral pós-convencional. Tal moral não se contenta, no que diz respeito à justificação de normas, com recursos a uma autoridade (sagrada ou não); ela exige, segundo Habermas, razões que possam ser aceitas por todos os concernidos.

Habermas está consciente do fato de que, ao introduzir uma ética do discurso e a fundamentação do correspondente princípio moral, ele não se subtraiu a algumas objeções relevantes. Por exemplo, Rüdiger Bubner assegura, na esteira de Hegel, que sujeitos que efetuam juízos morais podem formular juízos universais somente porque foram criados em certos contextos de vida e foram educados a orientar-se, na sua ação e nos seus juízos, por princípios universais. Em outras palavras, só podemos guiar nossas ações com base no imperativo categórico kantiano ou no princípio do discurso porque em nossa sociedade tais princípios são reconhecidos como válidos (HABERMAS, 1991, 33 s.). Habermas concorda com Bubner (e Hegel): “Cada moral universalista depende de formas da vida favoráveis”. Estas lhe são favoráveis não somente no sentido de produzir sujeitos que no seu agir se orientam por princípios universais, mas também porque dispõem de práticas e instituições sociais, políticas e jurídicas organizadas na base de tais princípios, as quais permitem, portanto, traduzir deveres morais abstratos em concretas obrigações no nível da vida cotidiana. “Uma moral universalista precisa também de certa harmonia com instituições políticas e sociais nas quais representações morais e jurídicas pós-convencionais já estão presentes” (Ibid., p. 25). A perspectiva moral pode destarte ser vista como uma perspectiva ética – não no sentido de ser válida somente em determinada sociedade e com respeito a determinado conceito de vida boa, mas porque ela pode ser tomada somente se nos encontrarmos numa sociedade que assume tal perspectiva em geral.

Isto leva Habermas a definir a moral como um “dispositivo de segurança” que “compensa uma vulnerabilidade ínsita estruturalmente em formas de vida socioculturais” (Ibid., p. 14). Neste sentido, um papel central é desempenhado por um conceito que chamarei de solidariedade ética, já que em *Direito e democracia* Habermas introduz também um conceito socioteórico de solidariedade. A solidariedade ética surge pela extrema vulnerabilidade do ser humano. Esta última, por sua vez, não é “a tangível possibilidade da violação da integridade de corpo e vida” (a integridade, então, que para muitos representa o ponto de partida de qualquer concepção moral e de qualquer teoria jurídica), mas diz respeito ao fato de esta “identidade ser como que constitucionalmente ameaçada e cronicamente delicada” (Ibid., p. 15).

Tal solidariedade está em relação com o contexto mediado comunicativamente necessário para o processo de formação da identidade e que constitui uma rede sutil de reconhecimento recíproco. Este “entrelaçamento vital de relações de reconhecimento recíproco” forma uma rede “de faltas de proteção recíproca e de necessidades de proteção explícitas” – rede que por sua vez necessita de proteção (Ibid., p. 15 s.). O que deve ser protegido não é somente a integridade dos indivíduos, mas também a desta rede: assim como “nenhuma pessoa pode afirmar sua *identidade* por si só”, ninguém pode “afirmar sua *integridade* por si só. A integridade dos indivíduos exige a estabilização” da rede de relações de reconhecimento recíproco. A exigência de proteção das relações intersubjetivas pelas quais os indivíduos constituem sua identidade corresponde a um princípio de solidariedade (no sentido da solidariedade ética). Este último é complementar a um princípio da justiça, que por sua vez exige o respeito da dignidade de cada um. “A justiça [...] diz respeito à liberdade subjetiva de indivíduos não representáveis; a solidariedade, pelo contrário, diz respeito ao bem-estar de companheiros fraternizados numa forma de vida intersubjetivamente compartilhada” (Ibid., p. 16) e, portanto, diz respeito à própria forma de vida. A moral não pode proteger “os direitos dos indivíduos sem [proteger] o bem-estar da comunidade à qual eles pertencem”.

Portanto, a solidariedade ética não tem nada a ver com o interesse pelo bem-estar de outros, mas com o interesse pela manutenção de uma rede social íntegra. Disto não deriva um princípio moral, mas um princípio que exige a promoção do bem-estar dos outros enquanto companheiros “numa forma de vida intersubjetivamente compartilhada”, isto é, a promoção do bem-estar da própria forma de vida e a proteção das relações intersubjetivas; tal princípio não exige, porém, a promoção (nem mesmo a consideração) do bem-estar dos outros enquanto tais. A proteção da integridade da forma de vida leva, então, à proteção da integridade de sujeitos morais; neste sentido, a solidariedade ética tem a ver com a moralidade e não somente com a eticidade; entretanto, trata-se de um interesse indireto pelo bem-estar dos outros: o que conta é, sobretudo, a manutenção de uma rede social íntegra.

A introdução do conceito de solidariedade ética estabelece uma ponte entre a própria ética do discurso e a teoria crítica da sociedade almejada por Habermas e aponta para o caráter emancipatório de tal ética: ao explicitar as condições linguístico-pragmáticas que nos permitem atribuir validade a normas morais ou éticas, ela aponta também para as condições sociais que garantem o desenvolvimento de identidades humanas íntegras. A filosofia como reflexão ética – isto é, enquanto reflexão sobre as condições que possibilitam a avaliação de normas práticas – possui para Habermas um caráter essencialmente emancipatório. O lugar que ela guarda para as ciências empíricas é aquele onde o ser humano se libertou do sofrimento socialmente evitável provocado por arranjos sociais modificáveis e que tais ciências deveriam modificar. O filósofo deve, portanto, lembrar a estas últimas as suas responsabilidades práticas, se quisermos que o projeto inacabado da modernidade, o da emancipação do sofrimento, possa seguir em frente.

REFERÊNCIAS

HABERMAS, Jürgen. *Kleine politische Schriften I–IV*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1981.

———. *Conhecimento e interesse*. Trad. de J. N. Heck. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1982.

———. *Die neue Unübersichtlichkeit. Kleine politische Schriften V*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1985.

———. *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1991.

———. *Consciência moral e agir comunicativo*. Trad. de G. de Almeida. 2ª edição. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

———. *Direito e democracia*. Trad. de F. B. Siebeneichler. 2 Voll. 2ª edição. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003 (2003a).