

**MORALIDADE E ÉTICA DISCURSIVA  
EM J. HABERMAS  
PARA UMA ONTOLOGIA DO AGIR  
COMUNICATIVO**

*José N. Heck*  
UFG

---

*Resumo: Moralidade e ética discursiva.* Em debate estão a ética discursiva e a correspondente argumentação moral do filósofo alemão. O artigo procura mostrar as relações entre os vários níveis do problema da moralidade em seu pensamento. O ensaio acompanha a trajetória do autor frente aos temas em questão. O texto pretende contribuir para um novo enquadramento da ética e da moral na filosofia contemporânea.

*Palavras-chave:* Habermas, ética, moralidade, liberdade, discurso ético-moral, teorias de justiça, bem, agir comunicativo.

*Abstract: Morality and discursive ethics.* Discursive ethics and the correspondent moral argumentation of the German philosopher are in debate. The article tries to show the relations between the various levels of the problem of morality in his thought. The essay accompanies the author's trajectory in the face of the issues in question. The text pretends to contribute to a new adjustment of ethics and morality in contemporary philosophy.

*Key-words:* Habermas, ethics, morality, liberty, ethico-moral discourse, theories of justice, good, communicative acting.

---

## **Introdução**

**D**e acordo com a ética discursiva de Habermas (1929-), a consciência moral tem algo a ver com a comunicação entre os homens e caracteriza, assim, determinada forma de interação social.

Avaliada em sua singeleza programática, essa idéia tem a idade do mundo. Que a ética ou a moral de todos os tempos mostrou-se altamente sensível àquilo que uns pensam e dizem daquilo que outros fazem constitui um dado elementar da cultura, algo assim como um fluido ideal a mover secretamente o bom senso, do qual Descartes (1596-1650) diz ser a coisa melhor partilhada do mundo<sup>1</sup>. Mas já o filósofo francês iria observar que a *necessidade* de a moral levar em conta o que a respectiva maioria pensa e formula acerca do que é bom ou ruim, para alguém, perfaz apenas uma necessidade filosófica *provisória*. Dessa função interina da moral, como guarda-livro de costumes e valores comunitários, vive a problemática da ética na modernidade. Desde Descartes (1596-1650) sabemos que, ao equiparar a moral ao senso político comum, estamos tão-somente fazendo concessões ao conformismo social. O ceticismo moral é um aliado espontâneo de todos os poderes mantidos por desamor à teoria.

O discurso moral de Habermas contesta tal conservadorismo ético que, de tanto querer ser provisório, acaba sendo necessariamente definitivo, ou seja, para uma ética que apenas visa a estar bem com os outros, a *tradição* é a alma do negócio com a moral. Este é o motivo por que Habermas, um autor com profundas raízes nas ciências sociais, discorda veementemente do neo-aristotelismo ético, no qual a palavra *comunidade* volta a ser escrita com letras maiúsculas, em detrimento da moral no espaço público das sociedades hodiernas<sup>2</sup>.

O presente trabalho propõe-se a mostrar o alcance e as implicações filosóficas da discordância entre concepções ético-tradicionais e o discurso habermasiano sobre moralidade para, em seguida, compor as linhas mestras de uma argumentação moral que privilegia o agir comunicativo como forma determinante do saber filosófico. O artigo tem por objetivo maior recuperar a dimensão ontológica de argumentos ético-morais que, nas pegadas de Platão (427-347 a.C.) e Kant (1724-1804), não tomam o respectivo *status quo* político-comunitário como critério seguro para a sobrevivência dos indivíduos.

## 1. Comunicação, ética e moral

Habermas não apenas chancela a clássica distinção da filosofia alemã entre moral e ética, mas também a radicaliza no sentido de cobrar da modernidade filosófica o atrofiamento racional de seus discursos normativos<sup>3</sup>.

1. DESCARTES, René. *Discurso do método*. Para bem conduzir a própria razão e procurar a verdade nas ciências. Trad. do francês por J. Guinsburg e Bento Prado Jr. 5ª ed. São Paulo, Nova Cultural, 1991. p. 29 (Col. O pensadores).

2. HABERMAS, Jürgen. *Inteview mit T. Hviid Nielsen*. In: *Die nachholende Revolution*. Kleine Politische Schriften VII. Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1990. pp. 114-45. Citado a seguir pela letra I.

3. Idem. *Die Moderne - ein unvollendetes Projekt*. In: *Kleine politische Schriften*. Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1981. Ver também FREITAG, Bárbara. *Moralidade e eticidade*. In: *Itinerários de Antígona*. A questão da moralidade. Campinas, Papirus, 1992. pp. 55-71.

A problemática relação entre ética e moral situa-se no âmago daquilo que o pensador alemão entende por agir comunicativo. O termo *comunicação* reatualiza, nele, a antiga tensão entre os saberes sapienciais e o amor à sabedoria. Enquanto os primeiros transmitem o que é bom pela proclamação do bem, o amor à *sophia* põe em cena personagens que dialogam acerca do que é bom. O contraste entre as duas formas de comunicação torna-se flagrante, ao se comparar os respectivos resultados. Para um saber sapiencial, bons são aqueles que voltam a escutar a voz do bem, a ponto de ouvirem o seu próprio silêncio, pois, limitados pela escuta do bem foram desaprendendo a ser bons. Na tradição socrática, pelo contrário, bons são aqueles que aprendem a sê-lo, a fim de poderem dispensar o arauto do bem, por saberem o que é bom. A sabedoria de quem retorna ao mesmo ponto para prestar ouvido aos anúncios do bem é, desde Sócrates (470-399 a.C.), incompatível com a sabedoria daquele que, tendo aprendido em um lugar o que é bom, pode vir a trocá-lo a bel-prazer e concluir, alhures, o aprendizado daquilo que lhe faz bem. Em suma, os bons que possuem a sabedoria não saem jamais de seus lugares, enquanto os bons que cultivam o amor à sabedoria são desalojados continuamente pelo bem que os faz melhores. Àqueles basta que sejam ouvidos, esses necessitam de comunicação. Os primeiros prezam o *ethos* que os torna bons, os segundos zelam pelas condições que os forçam a agir bem.

Formulando nos termos da *Teoria Crítica*, com a qual Habermas começou a filosofar, isto significa: quando o bem houver sido totalmente institucionalizado, ele terá deixado de ser bom ou, inversamente, o bom da massificação cultural é haver feito da moral um bem *socialmente* imprestável. Porque no útero da natureza a comunicação é perfeita, observa Horkheimer (1895-1973), "todos são partícipes da boa ou má evolução da sociedade, e, mesmo assim, ela aparece como um fenômeno natural"<sup>4</sup>. Quando a aldeia for global, a ética da comunidade não obrigará mais ninguém a sair da caverna onde, já em Platão, era natural que todo mundo se entendesse perfeitamente. Para Habermas, cabe à moral possibilitar, na esteira de Kant, uma saída para essa situação.

### 1.1. Ethos e intersubjetividade

A liberdade constitui, na modernidade filosófica, a alavanca todopoderosa que força os homens a abandonar o seu *habitat* natural e pôr em xeque os valores que até aí orientaram o agir coletivo. Quando Kant assevera na *Crítica da Razão Pura* (1781/1787) que

4. HORKHEIMER, Max. Materialismo e moral. In: *Teoria crítica I*. Trad. do alemão por Hilde Cohn. São Paulo, Perspectiva, 1990. p. 64.

a razão humana possui dois objetos, natureza e liberdade, e vê a filosofia da natureza reportando-se a tudo o que é, a filosofia dos costumes a tudo aquilo que deve ser, a metafórica consegue ainda proteger os olhos dos recém-saídos à luz da modernidade. Ao advertir, porém, que a doutrina inicial dos dois reinos leva, afinal, a uma legislação racional da filosofia como sistema, (B 868), Kant não mais pôde tapar o sol com a peneira de valores que buscam em si a finalidade como a natureza chega, por si, a seus fins. Disso Hegel (1770-1831) tirou a conclusão, deduzindo *soberanamente* da constituição do Estado moderno aquilo que na tradição fora visto como ético. O que Kant não conseguira salvar — a metafísica — triunfará, por conseguinte, com absoluta liberdade em Hegel<sup>5</sup>.

Habermas chama, por sua vez, atenção para o fato de que o seu discurso sobre ética e moral só se tornou possível com base nas detalhadas análises da função pragmática da linguagem e do conceito de ação comunicativa<sup>6</sup>. Sua monumental obra, *Teoria da Ação Comunicativa* (1981), delimita criteriosamente os dois reinos do *ethos* moderno: a racionalidade e as suas patologias. Por mais que Habermas se tenha distanciado do negativismo da *Dialética do Esclarecimento* (1947), sua concepção ético-moral permanece tributária dos estudos sócio-econômicos da *Escola de Frankfurt* sobre as anomalias da indústria cultural e a miséria de vidas lesadas no seio da modernidade.

Ao voltar a assumir, em 1983, uma cadeira de filosofia na Universidade de Frankfurt, depois de co-dirigir por mais de dez anos o Instituto de Pesquisa *Max Planck* em Starnberg (Baviera), o tratamento dado por Habermas às questões morais estava filosoficamente prefigurado no aforismo adorniano “o todo é a inverdade”<sup>7</sup>. A frase não apenas identifica o grito de desforra contra o absoluto hegeliano e sua concepção integralista de moral, mas formula também o definitivo desencanto da dialética com a família e a sociedade burguesa como constitutos/constituintes do universo ético em Hegel. Real esse universo se faz, em Hegel, graças às determinações que a liberdade operou na família e na sociedade, sancionando sua tradicional dignidade ética pela lógica especulativa. Para Adorno (1903-1969), tal dignidade é falaz não apenas em sua apoteose final, mas em cada dobra do *ethos* familiar e social cujas deformações e lesões, patologias e conflitos, lutas e feridas não se submetem à lógica do espírito. É nesse universo humano fraturado, distorcido e aporético que a teoria do agir comunicativo redescobre a moral kantiana. “Quero desenvolver a tese”, anuncia Habermas em meados dos anos setenta, “de que cada agente comunicativo deve admitir o cumprimento de pretensões universalmente válidas”<sup>8</sup>.

5. ROSENFELD, Denis. *Introdução ao pensamento político em Hegel*. São Paulo, Ática, 1993.

6. HABERMAS. *I*. pp. 114-15.

7. ADORNO, Theodor W. *Minima Moralia*. 3ª ed. Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1976. p. 57.

8. HABERMAS. *Überlegungen zur Kommunikationspathologie*. In: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. 3ª ed. Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1989. p. 233.

A comunicação humana não se estrutura, segundo Habermas, em torno de invariâncias valorativas que nos dariam os parâmetros de uma suposta comunicação bem-sucedida e, a partir das quais, poderíamos averiguar os graus de anormalidade no agir comunicativo. Também o *ethos* de uma comunidade, o conjunto de valores pré-reflexivos com seus vínculos culturais comuns, carece de critérios satisfatórios para sabermos em que consiste uma comunicação normal ou anormal em determinado universo valorativo. As distorções comunicativas dentro de tais universos podem obedecer a regras estandardizadas e serem, assim, perfeitamente normais, sem que isso nos obrigue a aceitar que o mundo dos valores em questão justifique os respectivos estereótipos culturais. Essa é a razão por que neo-aristotélicos, como MacIntyre (1929-), podem ver em Aristóteles (384-322 a.C.) o filósofo por excelência do convívio humano, muito embora reconheçam que sua ética esteja declaradamente comprometida com a pólis grega, com seus escravos e mulheres marginalizadas. Na verdade, a metafórica médico-clínica nos textos de Platão e Aristóteles indica que o *ethos* grego clássico concebe a normalidade política como uma paráfrase cultural do bom funcionamento do *organismo* humano.

Tal transposição orgânico-lingüística elimina a intersubjetividade como fenômeno essencial do agir comunicativo. Caso os homens devessem supor, ao se comunicarem, que o todo é a verdade, todos deveriam acabar em silêncio, como *mutatis mutandis* o organismo silencia momentaneamente quando satisfeito ou, dito de outro modo, na sentença especulativa de Hegel o fim aristotélico ficou, por amor à verdade, definitivamente privado de palavras.

## 1.2. Ordens institucionalizadas e mundo da vida

A idéia tradicional ou moderna de *ethos* não mais assegura, para o teórico social Habermas, o fluxo da comunicação na sociedade. Isso não significa, porém, que o discurso moral possa servir de substituto às modernas teorias de comunicação. Pelo contrário, nosso autor distancia-se do *pathos* ético-moral da *Teoria Crítica* que, segundo Horkheimer, “preserva a herança não só do idealismo alemão, mas da própria filosofia”<sup>9</sup>. Para a *Reconstrução do Materialismo histórico* (1976) exumou, muito mais, o cadáver prometético do moderno materialismo com vistas a uma teoria social da comunicação, onde o Estado de direito, os fenômenos da socialização e da individuação adquirem significados próprios, desconhecidos ou subestimados no marxismo ortodoxo e na filosofia clássica alemã.

9. HORKHEIMER. Filosofia e teoria crítica. In: *Textos Escolhidos*. Trad. do alemão por Edgard A. Malagodi e Ronaldo P. Cunha. São Paulo, Abril Cultural, 1980. p. 156 (Col. Os pensadores).

Há que fazer, segundo Habermas, uma nítida distinção entre teoria **sociológica** e teoria *filosófica* do agir humano. A primeira não está interessada nos consagrados temas filosóficos da escolha racional, da intencionalidade da consciência e da liberdade do sujeito. "Para poder explicar uma ordem social partilhada intersubjetivamente", observa Habermas, "a teoria sociológica de ação se afasta das premissas da filosofia de consciência (...). Uma teoria de ação contribui, muito mais, para uma reformulação de questionamentos que a filosofia considerou até hoje como sendo de seu domínio"<sup>10</sup>. A relevância filosófica da intersubjetividade não resulta, portanto, de posicionamentos morais mas procede, em Habermas, de coordenadas sociais típicas ao espaço público da sociedade, tais como linguagem, trabalho e poder. São esses mecanismos societários, e não valores éticos ou convicções morais, que levam os indivíduos a intervir no corpo social, de maneira semelhante como determinada concepção política forçou, em Platão, os habitantes da caverna a agirem no espaço aberto pelo saber filosófico. *Consciência Moral e Agir Comunicativo* (1983), o texto que delineia as linhas mestras da ética habermasiana, põe a moral a serviço de indivíduos interagindo socialmente, e não vice-versa. Esses não são, em Habermas, meros pressupostos da moralidade, como para Kant, mas produtos de interações comunicativas, as únicas ações capazes de engendrar o que denominamos *indivíduo*<sup>11</sup>.

O *ethos*, seja o da pólis ou do Estado, é determinante na concepção de indivíduos. Nem um nem outro, porém, consegue fazer com que os indivíduos vivam de forma ética, a não ser em virtude de um saber que limita a excelência de leis que fazem nascer pelo bem que nos faça *sobreviver*. Assim, no universo do mercado o homem está abandonado a si mesmo e se descobre, pela primeira vez, como parte singularizada de uma permuta de bens intercambiáveis. Mesmo assim, o processo da privatização capitalista não funciona a contento como sistema, se os indivíduos criados por ele não têm condições de com ele sobreviverem, sendo satisfeitos apenas como seus agentes reprodutivos. À semelhança do *telos* biológico na metafísica de Aristóteles, o *ethos* político moderno serve tão-somente para gerar indivíduos-cidadãos. Mantê-los em vida, diria Habermas, zelando pela sua sobrevivência, é, desde Kant, de interesse exclusivo da moral. Focalizando na estrutura da linguagem a postura de Habermas frente aos bens que concebem e ao bem que faz viver<sup>12</sup>, delimito as diferenças entre ética e moral da seguinte maneira: o "ethos" de uma língua, suas regras e normas, nos possibilita a comunicação nessa língua; sem critérios comuns não há intersubjetividade que justifique acordos ou desacordos entre os

10. HABERMAS. Erläuterungen zum Begriff des kommunikativen Handelns. In: *Op. cit.* p. 572.

11. SIEBNEICHLER, Flávio B. Jürgen Habermas. Razão comunicativa e emancipação. 2. ed. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1990. p. 142.

12. HABERMAS. Ações, atos de fala, interações pela linguagem e o mundo da vida. In: *Pensamento pós-metafísico*. Trad. do alemão por Flávio B. Siebeneichler. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1990. pp. 65-103.

homens; mas, por mais pragmáticos que os idiomas sejam, neles jamais se prescreverá o *que* pode ou deve ser dito, ao fazermos uso das gramáticas, fonéticas e sintaxes de nossas línguas.

Como modelo intersubjetivo por excelência, a malha institucionalizada dos critérios normatizados pela linguagem carece daquela *força* que nos leva, como membros de determinada comunidade lingüística, a dizer isto ou aquilo no idioma que falamos. Já Platão observara que o mero falar bem não passava de demagogia, quando o que se tinha a dizer não era bom.

## ***2. O pluralismo das formas de vida e as aporias da liberdade***

Embora Habermas insista na unidade programática de seu pensamento, ele concede que o retorno ao espaço acadêmico do filosofar trouxe um recrudescimento das questões filosóficas em seu obrar intelectual<sup>13</sup>. Em termos genéricos, pode-se dizer que as análises de sua tese de habilitação, *Mudança Estrutural da Esfera Pública* (1962), retomadas metodicamente em *Conhecimento e Interesse* (1968), chegaram a um impasse teórico na controvérsia com Luhmann (1927-) acerca da funcionalidade sistêmica das teorias sociais, em *Teoria da Sociedade ou Tecnologia Social* (1971). Confrontado com a racionalidade da engenharia societal, Habermas constata a fragilidade das teses tradicionais sobre o sujeito e sua liberdade, mas mantém o distanciamento crítico frente à consumada teorização tecnocrática com o argumento de que uma cibernética societária funcionaria tanto melhor, na prática, quanto mais prescindiria dos indivíduos que, teoricamente, pressupõe como seus agentes exclusivos. Quer dizer, a excelência do sistema é socialmente aferível nas exorbitâncias que os acionistas são obrigados a reembolsar com vistas a sua manutenção.

Mais que às premissas marxianas da *pauperização* econômica no capitalismo, tal crítica à tecnocracia social remete ao mal-estar da dialética no sistema hegeliano. A partir do momento em que esse garantiu aos indivíduos o que é verdadeiro, a filosofia foi obrigada a renunciar à consolação da verdade como um bem imperecível. A idéia de superar os dogmas pela autoconfiança na razão, apostrofa a *Dialética Negativa* (1966), fez com que os indivíduos acabassem assegurados por um espírito que se impôs, em Hegel, sobre adversários inexistentes. "Não seria infrutífero", escreve Adorno, "avaliar a filosofia moderna sob o ângulo de como ela satisfaz o antagonismo entre estática e dinâmica

13. HABERMAS, J. p. 116.

no seio do sistema. O hegeliano não foi, na verdade, um sistema em vir-a-ser mas, implicitamente, pensado já de antemão em cada determinação particular”<sup>14</sup>. Essa fossilização antecipada do individual em nome da verdade como resultado tornou a filosofia cúmplice dos totalitarismos da modernidade. Desde *Teoria e Práxis* (1963) Habermas decifrou, a seu modo, os enigmas da mobilidade teórica sob a patronagem das racionalidades funcionais, para concluir, em *A Crise de Legitimação no Capitalismo Tardio* (1973), que o timbre científico da instrumentalização do saber deve-se à volubilidade doutrinária de teorias *qua* sistemas.

A reticência de Habermas frente às teorias sócio-sistêmicas é responsável pelo discurso pós-convencional da moral em seu pensamento. Ela explica a preeminência que o pluralismo das formas de vida adquire na ética discursiva, bem como a legitimação filosófica que as aporias da liberdade recebem na argumentação moral habermasiana.

## 2.1. A especificidade do ponto de vista moral

Ancorar a ação comunicativa em fenômenos societários, passíveis de análise ao instrumentário analítico das ciências sociais, impõe um freio teórico à milenar volúpia normatizante da ética e da moral. O *moral point of view*, articulado tardiamente por Habermas, encontra-se filosoficamente afinado por informes sociológicos acerca de mecanismos reguladores inerentes ao tecido organizacional das modernas sociedades de mercado. Esta noção especificada de *normativo* contraria as flexões valorativas de um discurso filosófico que perscruta, com pendores nietzschianos, o conjunto do pensamento ocidental sob um prisma ético como, de maneira análoga, os teólogos avaliam os altos e baixos da história humana com o olhar onisciente do Todo-Poderoso.

O pomo de discórdia com o neo-aristotelismo ético torna-se virulento na questão da justiça. Igual a Rawls (1921-), teorias morais são, para Habermas, teorias de justiça<sup>15</sup> que, porquanto *cognotivistas*, não expressam um valor ético-material mas limitam-se a formular máximas procedimentais para situações de conflito. Sob o visor habermasiano da comunicação, as éticas não lograram, desde Aristóteles, outra coisa senão contextualizar o agir humano em vista de objetivos mais ou menos abrangentes em sua inquestionabilidade, tais como ser feliz ou ter uma vida boa. O que ocorre na comunicação entre os homens está, assim, preelucidado por valores comunitários que, no estilo das grandes tradições religiosas do Ocidente, fixam para os indivíduos

14. ADORNO. *Negative Dialektik*. In: *Gesammelte Schriften*. Ed. por R. Tiedemann. Frankfurt / Main. Suhrkamp, 1973, v. 6. p. 38.

15. HABERMAS. I. p. 118.

um raio efficacíssimo de ação, ao lhes atestarem parâmetros seguros de convivência social. Esta concepção aristotélica de *práxis* fere, porém, a pluralidade das modernas formas de vida, onde a felicidade e os conteúdos de uma vida decente são de responsabilidade individual e não podem, segundo Habermas, ser prejudgados como suportes filosóficos eficazes do agir comunicativo. Referindo-se diretamente ao autor de *After Virtue* (1981), Habermas pergunta: “De onde ele toma o equivalente para aquilo que Aristóteles ainda se podia permitir, quero dizer, um substitutivo para a eminência metafísica da pólis como forma preexcelente de vida, na qual os homens e, na verdade, todos os homens que não permaneçam bárbaros podem concretizar o *telos* de uma vida boa?”<sup>16</sup>. A idéia de uma pólis justa, que não resulte da comunicação mas a anteceda metafisicamente, só é defensável na modernidade como uma forma de cristianismo secularizado, no qual os homens continuam, lembrando o dogma, pecadores inveterados enquanto indivíduos para, graças à mesma convicção, serem considerados infalíveis como povo escolhido. Dessa dissonância entre a moralidade do uno e do múltiplo Rawls conclui em *Teoria da Justiça* (1971) que a reconstrução de um estado primordial é *conditio sine qua non* para uma teoria moral que tem na justiça, e não na infalibilidade histórica, o seu critério determinante de ação. Possivelmente a presença da dialética hegeliana em sua formação intelectual impede Habermas de acompanhar, na polêmica contra o neo-aristotelismo ético, o *scholar* americano aos primórdios do agir humano. Como Hegel demonstrou, o cristianismo desentendeu o homem, ao entender de Deus, motivo pelo qual os problemas que envolvem o absoluto se configuraram cruciais em seu pensamento. Decaída ou corrompida, a natureza humana não ofereceu, em contrapartida, resistência maior ao mais telúrico dos espíritos em Hegel, o especulativo.

Habermas predica, com Rawls<sup>17</sup>, prioridade à justiça como procedimento racional frente a tudo aquilo que pode ser considerado bom. Seus escritos mais recentes discorrem longamente sobre os diversos planos, o alcance diferenciado e as pertinências contrastantes da ética e da moral. Retomando um argumento socrático, consagrado por Kant, nosso autor reconhece que somente o ponto de vista moral nos obriga a distinguir entre o que está certo e o que é bom. Essa distinção na medula da *epísteme* platônica foi exilada do conhecimento por Aristóteles: o homem de ação pode ser prudente sem precisar ser filósofo. A alienação da *práxis* da esfera do saber acerca de tudo o que é por necessidade cósmica atemporal, para Aristóteles, fez com que o agir viesse a ser postulado como mero derivado metafísico — *agere*

16. *Ibidem*, p. 117.

17. “Apart from the procedure of constructing the principles of justice, there are no moral facts”. Rawls, John. *Kantian Constructivism in Moral Theory*. In: *Journal of Philosophy*, setembro, 1980. p. 519.

*sequitur esse*. "Mas", contra-ataca Habermas, "os modernos aristotélicos não podem, sem mais nem menos, contar com o contraste de uma tal faculdade metafísica do conhecimento. O modo falível de proceder do conhecimento das ciências abjurou todas e quaisquer aspirações metafísicas"<sup>18</sup>. Com isso, o agir humano perdeu a cobertura filosófica da qual a ética tradicional dispunha em virtude do acionismo finalista no *kosmos* aristotélico.

18. HABERMAS. *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1991. p. 121.

À semelhança do ateniense Platão, convencido por herança aristocrática da superioridade de sua pólis sobre qualquer agregado social exterior ao mundo grego mas, ao mesmo tempo, tragicamente ciente de que uma cidade que liquidara com um homem justo não tinha mais legitimação racional, Habermas só consegue justificar a ética com um discurso *universalista* que prescinde do etnocentrismo político-cultural, o que traz a questão da justiça para o epicentro das convulsões morais no convívio socializado dos indivíduos. Caso não se quiser abandonar esses à violência disponível, ao poder do mais forte ou aos interesses predominantes, cumpre inquirir, segundo Habermas, o que é concomitantemente bom para todos, em vez de identificar o que já é bom para este ou aquele homem, ou ratificar simplesmente o *ethos* material desta ou daquela configuração coletiva. O ponto de vista moral é, nesse sentido, contrafático por selecionar determinados problemas práticos que devem receber uma solução no interesse de todos os envolvidos em uma prática comum. Tais questões são de natureza *deontológica*, isto é, opõem racionalmente o procedimento justo ao injusto. O exame de uma máxima, "que se orienta na pergunta como eu quero viver", escreve Habermas, "leva a razão prática de *uma outra maneira* a sério do que a consideração que pergunta se do meu ponto de vista uma máxima seguida por todos é apta a regular nossa convivência. Em um caso é examinado se a máxima é boa para mim e adequada às circunstâncias; no outro, se posso querer que uma máxima venha, como lei universal, a ser observada por cada um"<sup>19</sup>.

19. *Ibidem*. p. 107.

Diferentemente da ética legitimada pela comunicação em vigor, a moral vê-se obrigada, por Habermas, a justificar *formalmente* a comunicação inexistente. Ao fazê-lo, a consciência moral gera uma ética discursiva de eminente caráter teórico, por assumir uma perspectiva pós-convencional e relativizar, assim, costumes circunscritos ao âmbito daquilo que é bom para uma comunidade.

## 2.2. Moral e agir comunicativo

Por mais que a argumentação moral recorra ao discurso ético na postura intelectual tardia de Habermas, a problemática da

moralidade permanece determinante em seu pensamento. Isso faz com que nosso autor negue-se a superar a moral pela eticidade e não refaça, assim, a trajetória de Hegel contra Kant. Aliada, desde Aristóteles, ao mundo institucional e às suas tradições, a ética privilegia o consenso, antecipando-o sempre lá onde a integração societária não cumpre o que promete. Sob este aspecto, o logos ético apresenta-se radicalmente emancipatório, em Hegel, ao libertar pelo Estado monárquico-constitucional a família e a sociedade burguesa de suas seqüelas, dores e contradições. Moralmente, porém, a idéia da emancipação perde o fio filosófico quando a libertação do homem exige, em nome do fim ético, determinar a sua autonomia como indivíduo. Ética e moral despedem-se filosoficamente uma da outra no instante em que a idéia de educar o indivíduo para a liberdade ou de querer libertar os homens disto ou daquilo deve admitir que esses homens já são livres. Neste sentido, é somente o ponto de vista *moral* — e não o econômico — que justifica Marx dizer que o sistema hegeliano constitui puro idealismo ou, como Rousseau (1712-1778) ainda teria dito, a idéia de *libertar* o homem dele mesmo o corrompeu fatidicamente.

Em seu polêmico comentário<sup>20</sup> de *Justiça de quem? Qual Racionalidade?* (1988), Habermas declina minuciosamente a versão moderna da clássica tese agostiniana segundo a qual o livre-arbítrio é a origem de nossos pecados<sup>21</sup>. Radicalizada religiosamente por Lutero (1483-1546), a idéia de liberdade como ministério da iniquidade levou o cristianismo ao cisma na soleira dos tempos modernos. Sub-repticiamente Habermas sugere que aquilo que foi ruim para o catolicismo oficial não pode ser bom para uma catolicidade secular. Como um aliado de MacIntyre mostra, o problema teológico da liberdade não se situa no homem, mas em Deus. A noção grega de um cosmo ordenado, contendo em si mesmo a justificação de seu ser, é incompatível com a doutrina cristã da soberania de Deus frente ao mundo. Se Deus estivesse obrigado por sua criação a fazer racionalmente o bem, as virtualidades de seu poder como dom livre e gratuito ficariam de antemão acidentalizadas por uma ordem cósmica que desconhece, em Aristóteles, qualquer *telos* que não seja o da natureza<sup>22</sup>. Não podendo pensar Deus a partir da natureza humana, o dogma concedeu já aos primeiros homens o poder de alterá-la pelo pecado. Em oposição ao aristotelismo ético requentado por amor às tradições, para Habermas os fins que levam os homens à ação resultam de motivações eficazes, não excluída a autodeterminação daquilo que na tradição filosófica se denomina essência humana. Uma vez perdida a teleologia metafísica, a idéia de poder liberar um fundamento ético-substancial inconcusso

0. Ibidem. p. 209-218.

1. BIGNOTTO, Newton. O conflito das liberdades: Santo Agostinho. In: *Síntese Nova Fase* 58 (1992): 345.

2. TAYLOR, Charles. Die Motive einer Verfahrensethik. In: KÜHL-MANN, Wolfgang. *Moralität und Gerechtigkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*. Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1986. pp. 105-106.

para o proceder autônomo do homem lhe afigura aporética: a vontade como atualização de valores subtrai ao indivíduo a facultade de instituir valores. Para Habermas, a liberdade só necessita de uma argumentação que a legitime moralmente como agir comunicativo. Carente de tal argumentação, o agir humano fica condenado à liberdade de ater-se a práticas habituais em seu meio social e às respectivas tradições contextuais.

Habermas formaliza o ponto de vista moral da ética discursiva com uma declaração de princípios e um critério correspondente de universalização, denominados princípio *U*, e cuja redação diz que (a) "somente aquelas normas podem pretender vigência, as quais possam receber a anuência de todos os envolvidos como participantes de um discurso prático", e, (b) "ao se tratar de normas válidas, conseqüências e efeitos colaterais, presumíveis como resultado de uma observância geral em vista da satisfação dos interesses de cada um, devem poder ser aceitos não-coercitivamente por todos"<sup>23</sup>. Formalizado pela moldura teórica da ética discursiva, o princípio mencionado sustenta que uma norma moral é validável e designa um critério como regra prática para a sua validação. Como, porém, os traços característicos da ética discursiva — cognotivista, deontológica, universalista e formal — foram elaborados em bases pragmático-lingüísticas, sócio-intersubjetivas e histórico-críticas, a sua reconstrução argumentativa continua falsificável. Por mais que Habermas se valha aqui da *contradição performativa* de Apel (1922-), ele concede que toda fundamentação procedimental de uma norma é falível, não obstante possa ser considerada irrefutável. Com isso os pressupostos argumentativos da ética discursiva são realocados para a esfera do agir comunicativo, onde "ninguém pode *escolher*", segundo Habermas, "da mesma maneira refletida e soberana a forma de vida na qual foi socializado, como escolhe uma norma ou um sistema de regras de cuja validade está convencido"<sup>24</sup>. Dito em outras palavras, por mais consistente que um *ethos* possa ser em suas regras discursivo-rationais, o agir não tem nele o seu suporte ontológico mas nos indivíduos que interagem pela comunicação, razão por que o discurso ético necessita, para Habermas, de uma fundamentação moral.

Postas à parte peculiaridades semântico-terminológicas, a controvérsia entre Habermas e os representantes do neo-aristotelismo ético acerca do estatuto filosófico da *moralidade* não é, portanto, de natureza ideológica ou científica, mas possui um sólido fundo ontológico. Por certo ninguém mais se posiciona, há tempo, ideologicamente à *la grega* ou prática ciência à moda platônica ou aristotélica. No entrechoque argumentativo sobre significado, relevância e fundamentos da moral, contudo, a questão ontológica

23. HABERMAS. "Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?" In: *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt / Main: Suhrkamp, 1991. p. 12.

24. Idem. Was macht ein lebensform "rational"? In: *Op. cit.* pp. 35-36.

... Ross, Sir David.  
Aristóteles. Trad. do inglês  
por L. F. B. Teixeira. Lisboa,  
publicações D. Quixote,  
1987. p. 171.

que separa Platão e Aristóteles não perdeu o seu vigor intelectual. Enquanto para esse o ser é o objeto exclusivo da metafísica, para aquele apenas a idéia do bem, em última análise, põe o problema ontológico. Parafrazeando Platão em termos modernos, poder-se-ia dizer que somente sob um ponto de vista moral interessa saber o que é ou não é, já que no plano metafísico — onde não se trata do ser como verdade senão como existente<sup>25</sup> — de qualquer maneira tudo nasce, cresce e morre sob o sol. Seja como for, ao predicar com a razão prática um *Faktum* ao agir humano, imperceptível teoricamente, Kant privilegiou de forma ostensiva a moralidade do indivíduo como *óρθος λογος*, o espaço adequado para a questão do ser em filosofia.

Para Habermas, a moralidade não é contingente ou indispensável. Princípios morais são necessários devido à fragilidade de seres individuados em complexos processos de socialização. Sob um ponto de vista moral, o indivíduo humano não é uma grandeza genética, com matriz biológica uniforme, mas gerado por interações lingüísticas, psíquicas e sociais, ameaçado constitucionalmente pelo perigo sempre iminente de perder sua integridade. Constituído intersubjetivamente, o ser humano não está em condições de assegurar estabilidade a si mesmo senão interagindo em comunicação com o semelhante. Seu desamparo não resulta, portanto, de fraquezas pulsionais, da pouca habilidade em articular-se biologicamente ou da longa aprendizagem à qual está submetido, deficiências que a educação suplantaria satisfatoriamente. A cultura não aperfeiçoa o animal imperfeito que seríamos, nem eleva o homem acima de um animal que não podemos ser. Nossa debilidade resulta, segundo Habermas, dos próprios sistemas culturais aos quais devemos a nossa humanidade. Ao compensar supostamente insuficiências da natureza, a cultura que nos engendra como indivíduos é extremamente vulnerável por carecer de leis intrínsecas ao seu proceder. Disso Kant concluíra que somente pela moralidade a natureza atingiria os seus fins, ao buscar na perfeição dessa o critério racional da ação moral. "Para anular o caráter utópico da idéia kantiana de uma condição perfeita", escreve Habermas, remetendo a Horkheimer, "é necessário uma teoria materialista da sociedade"<sup>26</sup>.

... HABERMAS. *Op. cit.* p. 30  
ver p. 70 do texto citado  
(nota 4 acima).

Para tal teoria, a idéia de que tradições culturais possam vir a tomar partido a favor dos indivíduos, por elas criados, é imoral. Argumentos materialistas constroem rigorosamente sobre a individuação como um resultado sócio-cultural, mas não consideram o indivíduo, assim produzido, a salvo sob a tutela da sociedade e da cultura que o trouxeram à luz. Sob este aspecto, nem a pólis grega foi, nem o Estado moderno é um aliado dos indivíduos, congregados por ambos como seus membros. Para

poder sobreviver, o indivíduo precisa valer-se de normas capazes de justificar para todos que ele não pode, em princípio, ser *representado* por um outro ao agir, pensar, desejar ou morrer, muito embora todos sejam produtos da mesma cultura e pertençam à mesma sociedade. Em suma, moralidade só existe, para Habermas, quando tais normas são aceitas como critérios de comunicação e convivência entre os homens.

## Conclusão

A trajetória intelectual de Habermas, das ciências sociais à ética discursiva, atesta que o pensamento moral não está exangue na cultura ocidental. A forma como o filósofo alemão lida com esse dado indica, porém, que a questão do indivíduo continua aporética. À medida que isso fica claro, nosso autor procura sair do impasse com os recursos da argumentação jurídica<sup>27</sup>. Segundo essa, nenhuma lei rege igualmente a sua aplicação. Também o direito processual, por definição a serviço de normas materiais, não tem força sem a figura do magistrado que o aplique conscienciosamente. Tal modelo de ciência social aplicada não serve *tout court* para a filosofia moral. O curto-circuito argumentativo no raciocínio de Habermas localiza-se, em meu entender, no conceito aparentemente inofensivo de mundo da vida. Como a radicalização da fenomenologia husserliana evidenciou em Heidegger (1889-1976), a noção bucólica, provinciana, arcádica de *Lebenswelt* empalidece ao primeiro contato com uma comunidade científica, e é responsável pelo esquecimento do ser-moral na ontologia fundamental.

Em contraposição a um humanismo avesso ao pensamento científico e à técnica, a argumentação moral faz bem em não esperar, segundo Habermas, "das teorias mais, mas também não menos, do que elas podem fazer — e isso já é alguma coisa!"<sup>28</sup>. Para tanto a idéia de que haja um mundo da vida, onde a moral esteja em casa, deve sofrer a implosão filosófica, assim como Hegel se viu obrigado a estourar com a tese de *um* dogma acasalado com a verdade. De fato muitos são os dogmas, as verdades e os mundos da vida. Disso vive o bem e o ser em nossa civilização.

Endereço do autor:  
Rua 24, nº 266/203  
74030-060 — Goiânia — GO

27. Idem. *Staatsbürgerschaft und nationale Identität*. Göttingen, Erker-Verlag, 1990.

28. Idem. *Sobre o alcance e limitação das teorias. Passado como futuro*. Tradução alemão por Flávio Siebeneichler. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1990, p. 97.