

ÉTICA COMO DESPEDIDA DO MORALISMO: TEORIA DA JUSTIÇA E SOLIDARIEDADE COMUNICATIVA

Eduardo C. B. Bittar[†]

Resumo: Este artigo trata da relação entre ética, justiça e solidariedade comunicativa, na perspectiva da teoria do discurso de Jürgen Habermas. Este artigo procura trabalhar uma noção pós-metafísica e pluralista de integração do domínio de questões morais, e aponta para a democracia como o modo de promovê-la.

Palavras-Chave: Ética – Justiça – Solidariedade – Comunicação - Teoria do discurso.

Abstract: This article intends to investigate the terms ethics, justice and solidarity, in the contemporary Philosophy of Law in the Jürgen Habermas's thought. It intends to work with the conception of a post-metaphysical and pluralistic way of integration in the domain of moral questions, and points to democ-

[†] Advogado, possui graduação pela Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo (1996). Desenvolveu estudos de pós-graduação, e estágio doutoral-FAPESP junto à Université de Lyon (II e III) e à Université de Paris (Sorbonne-II e Sorbonne-IV), na França, tendo obtido o Doutorado em Filosofia e Teoria Geral do Direito pela Faculdade de Direito da USP (1999). Obteve a Livre-Docência pela Faculdade de Direito da USP (2003). Foi Presidente da Associação Nacional de Direitos Humanos – Pesquisa e Pós-Graduação (ANDHEP), no biênio 2009-2010, entidade da qual foi também Secretário-Executivo (2007-2009). Pesquisador-Sênior do Núcleo de Estudos da Violência da Universidade de São Paulo (NEV-USP), no período 2006-2010. Foi membro titular do Conselho da Cátedra UNESCO de “Educação para a Paz, Direitos Humanos, Democracia e Tolerância”, do Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo (IEA-USP), no período 2007-2010. É Professor Associado do Departamento de Filosofia e Teoria Geral do Direito da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo (USP). É 2º. Vice-Presidente da Associação Brasileira de Filosofia do Direito (ABRAFI – IVR/ Brasil).

racy how the way to do it.

Keywords: Ethics – Justice – Solidarity – Communication – Discourse Theory.



questão da ética, para o pensamento habermasiano, dentro tradição da Escola de Frankfurt, desenvolve-se à luz da idéia de ação comunicativa.¹ Mais do que em busca de um moralismo social, a tradição da teoria do discurso aponta para a dimensão de interações sociais justas, pois racionalmente pautadas pela dimensão do agir comunicativo. Assim, na perspectiva da teoria do discurso, a questão da justiça perde sentido ontológico, para receber sentido processual, significando esta ‘viragem’ pós-metafísica na filosofia ocidental a crescente aposta na capacidade da democracia e da participação sociais darem substância às deliberações éticas, políticas e morais. Na filosofia do direito contemporânea, a moral destrancendentalizada e dessubstancializada ocupa espaço do debate sobre o certo, o bom e o justo.

A ética aqui passa a significar uma ética da interação pelo discurso, o que implica na mediação comunicativa dos agentes de linguagem.² A questão ética aparece no momento em que se identifica a relação *ego-alter* como uma relação na qual *ego* age de modo a tomar consciência da existência de *alter*, e vice-versa, sabendo-se que o descentramento e a comunicação são os fatores aí implicados na prática do discurso e da intersubjetividade lingüística.³ A ética do dis-

¹Na filosofia da comunicação a questão aparece de modo muito central, pois o entendimento pressupõe disposição à intersubjetividade: “Ética e comunicação implicam-se mutuamente” (Milovic, *Filosofia da comunicação*, 2002, p. 231).

²Cf. Freitag, A questão da moralidade: da razão prática de Kant à ética discursiva de Habermas, in *Tempo Social: Revista de Sociologia da USP*, São Paulo, v. 1, nº 2, 1989, p. 36.

³Isto está muito bem definido quando Habermas afirma: “Ethical questions by no means call for a complete break with the egocentric perspective; in each instance they take their orientation from the telos of one’s own life. From this point of view, other persons, other life histories, and structures of interests acquire importance only to the extent that they are interrelated or interwoven with my identity, my life history, and my interests within the framework of an intersubjectively shared form of

curso reclama um olhar destinado ao outro. *Ego* e *alter* são apenas considerados as duas faces de uma mesma moeda na interação comunicativa. É impossível falar de *ego* sem falar de *alter*, até porque o eu se define por exclusão, como não-outro, e vice-versa, o outro se define como não-eu, de modo que pensar num é pensar no outro.

Em tempos de cultura individualista, que no lugar de fortalecer, enfraquece os laços sociais, o olhar voltado para o outro tende a se perder, e a se diluir, ou também a reificar-se nas relações sociais e nas interações estratégicas. A cultura empobrecida do presente, sem perspectivas de futuro, uma vez erodidas as grandes narrativas modernas, e incapaz de manter ou conservar traços do passado, alimenta-se de uma ida sem retorno em direção a um futuro indeterminado, na busca de alternativas possíveis para o exercício de algum processo de conjuntividade social e que apele à consciência da solidariedade social possível.

A natureza errante destes tempos de indeterminação reclama o fortalecimento da consciência ética como forma de enfrentamento das próprias crises pós-modernas. Neste sentido, se destaca a necessidade de se pensar, através da ética do discurso, a importância da comunicação no quadro geral das interações sociais e da responsabilidade na relação *ego-alter*. Trata-se, efetivamente, da necessidade de um partilhamento intersubjetivo em que a comunicação esteja apontada como um elemento de coagulação da vida social, e, portanto, como *práxis* ativa de re-condicionamento da vida social.⁴

Se a pergunta fundamental da razão prática consiste num "Que devo fazer?",⁵ então, a dimensão do agir está profundamente implicada com a tomada de decisão sobre os

life" (Habermas, *Justification and application: remarks on discourse ethics*, 1993, p. 06).

⁴Cf. *Id.*, p. 524.

⁵Habermas, Para o uso pragmático, ético e moral da razão prática, in *Estudos Avançados*, v. 3, n. 7, set./ dez., 1989, p. 6.

efeitos da própria ação sobre a esfera do outro. Nesta perspectiva, ante as múltiplas alternativas teóricas neste terreno, a ética de Habermas tem a marca do cognitivismo, exatamente por apostar na perspectiva da razão para solver conflitos morais e interacionais entre indivíduos.⁶ Correntemente se critica a ética do discurso em função de seu caráter cognitivista, formalista e universalista, mas o que se percebe é que, apesar de sua forte ênfase abstrata, esta teoria não possui o vício abstrativo que se desprende completamente da dimensão do histórico e contextual, o que a macularia como forma de alienação com relação à realidade das questões essencialmente sociais.

Por isso, nesta perspectiva, Habermas mantém-se coerentemente afinado com a tradição cognitivista ocidental, conferindo a ela matizes que são muito peculiares à sua contribuição original. Pensa, com isto, fundamentalmente, ser possível “...demonstrar que as questões morais podem, de fato, ser decididas racionalmente”.⁷ Por isso, a ética na concepção de Habermas possui duas dimensões fundamentais, quais sejam, uma primeira dimensão, que consiste na possibilidade de ser evitada toda forma de recurso à violência como mecanismo de resolução de conflitos, e, uma segunda dimensão, que reflete a imperiosa necessidade de recurso e apelo à via racional, ao uso do entendimento, como forma de predisposição à solução de conflitos intersubjetivos.

Nesta linha, a posição habermasiana é aquela que não haverá de se vincular propriamente ao conteúdo de valores, mas haverá de se destacar pela assunção de uma perspectiva ético-procedural.⁸ Com este cuidado, Habermas evita o erro de recair na universalização de valores relativos, circunscritos

⁶Cf. Dutra, *Kant e Habermas: a reformulação discursiva da moral kantiana*, 2002, p. 143.

⁷Habermas, *Comentários à ética do discurso*, 1991, p. 132.

⁸Cf. Dutra, *Kant e Habermas: a reformulação discursiva da moral kantiana*, 2002, p. 152.

dentro do espaço de um mundo da vida, pois é característica dos valores culturais o fato de que “...no son válidos universalmente; se restringen, como su mismo nombre indica, al horizonte de un determinado mundo de la vida”.⁹

A perspectiva ético-procedural se preocupa mais do que em prescrever conteúdos verdadeiros e corretos, justos e adequados, como o faz a tradição metafísica,¹⁰ permitir com que seja possível distinguir as diversas situações nas quais os juízos são feitos. Nesta medida, a ausência de um conteúdo para a ética do discurso é o que impõe seja feita a análise de cada situação concreta, de cada caso, e de que se identifique com precisão quais são os campos onde se delibera sobre algo. Isto torna possível o exercício maleável da ética do discurso, em seu deslocamento de acordo com condições concretas específicas, de modo que “...as constelações formadas pela razão e pela vontade modificam-se de acordo com os aspectos pragmáticos, éticos e morais da matéria a ser regulada”.¹¹ Por isso, Habermas afirma em *Para o uso pragmático, ético e moral da razão prática*:

“Nos discursos ético-políticos, trata-se da elucidação da identidade coletiva, que tem de deixar espaço para a multiplicidade de projetos individuais de vida. Nos discursos prático-morais, tem-se de examinar não apenas a validade e a ade-

⁹Habermas, *Teoría de la acción comunicativa: racionalidad de la acción y racionalización social*, I, 1988, p. 69.

¹⁰Nesse ponto, fica clara a equivalência do pensamento relativista de Hans Kelsen, que critica severamente as tradições metafísicas, com o proceduralismo crítico de Jürgen Habermas. Para uma específica reflexão a respeito, o texto a seguir é de todo significativo: “Quem considera inacessíveis ao conhecimento humano a verdade absoluta e os valores absolutos não deve considerar possível apenas a própria opinião, mas também a opinião alheia. Por isso, o relativismo é a concepção do mundo suposta pela idéia democrática. A democracia julga da mesma maneira a vontade política de cada um, assim como respeita igualmente cada credo político, cada opinião política cuja expressão, aliás, é a vontade política. Por isso a democracia dá a cada convicção política a mesma possibilidade de exprimir-se e de buscar conquistar o ânimo dos homens através da livre concorrência” (Kelsen, *A democracia*, 2000, p. 105).

¹¹Habermas, *Direito e democracia*, I, 2003, p. 205

quação dos mandamentos morais, mas examinar também se são cabíveis (*deren Zumutbarkeit*). Com a implementação de metas e programas põem-se, enfim, questões da transferência e da utilização neutra do poder”.¹²

O caráter deflacionário do pensamento filosófico contemporâneo, especialmente no que tange ao debate ético, permite a Habermas afirmar aquilo que distingue propriamente a identidade de seu pensamento. De fato, trata-se de um pensamento ético que se despede de pensar não somente o conteúdo das virtudes e opções axiológicas, mas também de pensar a questão da felicidade, entregando-a ao foro individual, para deter-se numa reflexão mais referida às estruturas deônticas do agir pela comunicação. Ela não é negada, como questão relevante no âmbito da vida social, e muito menos desprezada, como questão irrelevante para a dimensão do foro subjetivo.¹³

A negativa à tomada de posição na ética filosófica com relação à questão da felicidade é um ponto distintivo da visão *filosófica* de Habermas sobre o papel da ética em sociedades complexas e sobre o papel da filosofia moral ante os valores. “Se a filosofia pudesse, como dantes, ater-se à sua pretensão clássica de emitir afirmações de validade universal sobre o sentido de uma vida boa ou não malograda, então também teria de ser capaz de privilegiar um determinado modo de vida, por exemplo, o projecto clássico de uma vida consciente”, afirma Habermas.¹⁴

As teorias clássicas, desde Aristóteles, tratam na filosofia ética a relação entre felicidade e justiça sob a designação do

¹²Habermas, Para o uso pragmático, ética e moral da razão prática, in *Estudos Avançados*, v. 3, nº 07, set./dez., 1989. p. 18.

¹³No pensamento de Kant se consagra aquela preocupação de pensar a relação entre o dever moral e a realização da felicidade: “Satisfazer ao mandamento categórico da moralidade está sempre em poder de cada um; satisfazer ao preceito empiricamente condicionado da felicidade só raramente é possível, e muito menos a todos, mesmo se só em relação a um único propósito (*Absicht*)” (Kant, *Crítica da razão prática*, 2001, Parágrafo 8, Teorema IV, Escólio 2, p. 49).

¹⁴Habermas, *Comentários à ética do discurso*, 1991, p. 172.

bom. A dificuldade do pensamento ético, especialmente a partir da modernidade, se torna exatamente aquela de conciliar o bom que leva à felicidade ao correto que se torna universalizável. Se os modos de vida refletem paradigmas de vida, nem sempre estes paradigmas conduzem os indivíduos à felicidade. No entanto, a partir da modernidade, se torna de fundamental importância justificar um comportamento ético a partir de sua universalidade, especialmente a partir de Kant.¹⁵ Por isso, o que se constata em Kant é um exercício de transferência da moralidade da ação para a dimensão do *a priori* da razão prática, como se constata na *Crítica da razão prática*: “A lei moral também nos é dada, de certo modo, com um facto (*Faktum*) da razão pura de que somos conscientes *a priori* e que é apodicticamente certo, supondo mesmo que não se pode encontrar na experiência exemplo algum em que ela fosse exactamente observada”.¹⁶ Assim, a modernidade impede que o pensamento continue sendo responsável por identificar com precisão o modo de vida adequado para o alcance da felicidade.¹⁷ Quando o faz, a modernidade petrifica a ideia de felicidade com decorrência do próprio dever moral da razão prática pura, inerente à natureza humana racional de onde se deriva todo o fundamento da ação, do bem (*Gut*) e do mal (*Böse*).

Não com outra intenção senão a de valorizar a intuição, o senso comum, a linguagem corrente, a experiência e a aprendizagem informal é que Habermas afirma a despreocupação da filosofia ética como responsável-portadora de produzir sentenças que expressem *uma verdade moral*. Esta

¹⁵Cf. Habermas, *Comentários à ética do discurso*, 1991, p. 48.

¹⁶Kant, *Crítica da razão prática*, 2001, Parágrafo 8, Teorema IV, Escólio 2, I, p. 59.

¹⁷“O homem é um ser de necessidades enquanto faz parte do mundo sensível e, a este respeito, a sua razão tem certamente uma missão indeclinável de se preocupar com o interesse da sensibilidade e de se fazer máximas práticas, em vista da felicidade desta vida e, se possível, também da de uma vida futura. No entanto, ele não é tão plenamente anima que seja indiferente a tudo o que a razão diz por si mesma e use esta simplesmente como um instrumento da satisfação da sua necessidade, enquanto ser sensível” (Kant, *Crítica da razão prática*, 2001, capítulo II, p. 75).

questão parece ser de fundamental importância, na medida em que a filosofia moral retrata, por sua história, tentativas ousadas de espelhar o bom e o mal, e de apresentar conceitos que os explicitem e identifiquem. Desde a filosofia antiga, as teorias se desdobram no exercício de poder:

“... ‘conhecer’ o bem. Quase tão antiga quanto isso é a querela sobre o tipo desse conhecimento. As respostas que Platão, Aristóteles e Kant deram a essa questão dependem de como definimos a esfera do bom e do mau (ou do bem e do mal): o bem se irmana com o ente como um todo? Ele se refere apenas à vida boa de seres racionais? Ou nasce apenas da boa vontade dos que agem na consciência do dever? O bem se exprime no cosmo, corporifica-se no *éthos* de uma comunidade ou consiste na disposição moral de um eu inteligível?”.¹⁸

Neste sentido, o papel da filosofia deve recuar em direção a questões que importem sejam tratadas hodiernamente do ponto de vista de suas preocupações primordiais.¹⁹ Por isso, a filosofia ética tem outro papel que não o de descrever os modos de ação corretos ou apresentar formas pelas quais se deve alcançar a felicidade. Habermas, explícita e conscientemente, renuncia a toda possibilidade de tentar fundar a eticidade contemporânea sobre qualquer forma de apelo metafísico, destacando, desta forma, a importância de pensar para além das condições de exercício de uma moralidade tradicional. Em sociedades complexas, deve-se pensar o quanto os temas da ética estão abertos para uma profusão de opiniões, concepções, tendências e forças ideológicas.

A tentativa da filosofia ética ocidental, de hierarquizar, como o faz, por exemplo, Aristóteles, as formas de vida boa, e de eleger uma forma como modelar (*vita contemplativa*), se torna um exercício estéril para a sociedade contemporânea.²⁰

¹⁸Habermas, *Verdade e justificação: ensaios filosóficos*, 2004, p. 267.

¹⁹Cf. Habermas, *Comentários à ética do discurso*, 1991, ps. 179/180.

²⁰c1) Nas sociedades modernas deparamos com um pluralismo de projectos individuais de vida e de formas colectivas de vida - e com a correspondente

Daí o fato da teoria procedimental de Habermas abdicar de toda pretensão de fundar a ética sobre uma tábua de valores cerrada, formando um *numerus clausus* que revelaria a pretensão da filosofia detectar de modo privilegiado, por um acesso moral especial, quais são os valores a serem eleitos e quais são as formas de vida melhores.²¹

Se o tema da felicidade é um tema de alçada individual, e que concerne às escolhas individuais de cada um, no entanto, neste ponto cabe seja feita a advertência de que a questão da felicidade pode exigir sejam dados limites à ação, especialmente quando alguns indivíduos, a pretexto de buscarem a auto-realização da felicidade, instrumentalizam a existência do outro e violam as condições kantianas de interação. Nestas condições, percebe-se que os temas se entrecruzam e a questão da moralidade do agir se torna relevante de ser avaliada desta forma.²² Por isso, o pensamento

multiplicidade de ideias acerca do bem viver. Por isso, temos de renunciar a uma das seguintes opções: à pretensão da filosofia clássica de hierarquizar os modos de vida concorrentes, colocando no topo da mesma um modo de vida privilegiado em relação a todos os outros; ou ao princípio moderno da tolerância, segundo o qual uma perspectiva de vida é tão boa quanto as outras - ou, pelo menos, tem o mesmo direito à existência e ao reconhecimento”.

“2) Se tomarmos o pluralismo moderno a sério, temos de renunciar à pretensão da filosofia clássica de eleger uma determinada forma de vida - por exemplo, a *vita contemplativa* em oposição às várias formas da *vita activa* - a única forma privilegiada. Apesar disso, B. Williams quer assegurar que a consciência moral tenha um estatuto cognitivo sob essa premissa. A razão prática começa, então, a entrar na penumbra da *phronesis*” (*Id.*, ps. 87/ 88).

²¹Cf. Siebeneichler, *Jürgen Habermas: razão comunicativa e emancipação*, 1994, p. 143.

²²Parte-se da específica advertência feita por Sergio Paulo Rouanet: “Isso não basta, evidentemente, para incluir a questão da felicidade no âmbito da ética discursiva. Nisso, ela segue o modelo kantiano. A auto-realização é estritamente individual, e lida com uma esfera que não é acessível à ética discursiva: a dos valores. Qualquer esforço de interferir nessa área teria caráter repressivo e dogmático. A felicidade não pode ser deduzida de nenhum imperativo categórico. O que ela pode fazer é delimitar o espaço dentro do qual podem desdobrar-se os projetos de auto-realização de indivíduos e grupos de indivíduos. Esses projetos não podem violar os elementos universais de moralidade contidos no princípio da universalização, como a igualdade de direitos de todos os homens. Essa limitação não exclui as experiências contracul-

pós-metafísico somente pode equacionar a questão da ética dirigindo seus esforços para bem precisas dimensões do agir em comum, quando a questão da justiça aparece como sendo a questão de fundamental importância para a ética do discurso: “É, sem dúvida, servindo-se de um conceito limitado de moral que ela se concentra em questões da justiça”, como afirma Habermas em *Comentários à ética do discurso*.²³

Nesta medida, se parte de um conjunto de evidências retiradas da própria interação comunicativa como pressupostos para que se pense a questão da justiça do ponto de vista da teoria do discurso. A base empírica destas evidências colhidas na comunicação cotidiana são os sentimentos de “... ofensa, culpa e indignação”, colhidos como “...evidências de que uma ação perturba a pressuposta ordem moral de reconhecimento recíproco. Como sinais de advertência, eles constituem uma base empírica intuitiva pela qual controlamos nossas fundamentações refletidas das ações e os modos de agir regulados por normas”.²⁴ É dentro deste cálculo interrelacional que se localiza o problema do debate sobre a justiça imbutida na compreensão dos processos de comunicação.

No embate com o historicismo, no confronto com o relativismo moral, Habermas se posiciona no sentido de afirmar a possibilidade da ética pelo universalismo, o único capaz de manter algum critério de racionalidade possível para o convívio. “Quem abandonar esta referência, quem mantiver morais locais encerradas na esfera dos costumes concretos, renuncia

turais, as formas alternativas de vida, a livre sexualidade. Mas exclui aqueles projetos de auto-realização que violem o princípio kantiano de tratar os homens como fins e não como meios — a violência, a intolerância, a opressão, e mesmo o desrespeito a esforços de auto-realização tentados por outros grupos de indivíduos. Em seu papel de limite, e não de instância prescritiva, a ética discursiva pode assim acolher um dos grandes temas da ética iluminista: a busca da felicidade individual” (Rouanet, *Jürgen Habermas: 60 anos*, in *Revista Tempo Brasileiro*, v. 1 - nº. 1, 1998, ps. 44/ 45).

²³Habermas, *Comentários à ética do discurso*, 1991, ps. 101/ 102.

²⁴Habermas, *Verdade e justificação: ensaios filosóficos*, 2004, p. 273.

ao critério racional para a avaliação de formas de vida éticas”.²⁵ A partir, portanto, da universalidade conquistada com o discurso filosófico da modernidade (preservada a moral kantiana, agora compreendida do ponto de vista intersubjetivista),²⁶ é possível à ética do discurso que o apelo sobre o justo seja canalizado para dentro de dois grandes princípios, o princípio D e no princípio U.²⁷ Sob a influência destes dois princípios é que se pode dizer que a ética do discurso se sintetiza, em *Comentários à ética do discurso*, na base da seguinte equação discursiva: “Todas as normas em vigor teriam de ser capazes de obter a anuência de todos os indivíduos em questão, se estes participassem de um discurso prático”,²⁸ contrariando as tendências ao ceticismo ético, ao relativismo ético e ao materialismo ético.

²⁵*Id.*, p. 41.

²⁶Transcreve-se o trecho em que Habermas aponta esta direta vinculação de seu pensamento à filosofia moral kantiana: “Resumindo, todas as tentativas no sentido de um renascimento historicista da ética aristotélica numa base pós-metafísica enfrentam dificuldades consideráveis. Assim, gostaria de abraçar a segunda alternativa que nos é deixada em aberto e examinar se as reservas em relação às abstrações deontológicas, cognitivistas e formalistas não poderão ser contempladas no quadro *preservado* de uma teoria moral de cunho kantiano, apesar de reinterpretada em termos intersubjetivistas” (*Id.*, p. 91).

²⁷“É nesta perspectiva que falamos de uma ética *formalista*. Na ética do discurso, o método da argumentação moral substitui o imperativo categórico. É ela que formula o princípio «D»:

- as únicas normas que têm o direito a reclamar validade são aquelas que podem obter a anuência de todos os participantes envolvidos num discurso prático.

- o imperativo categórico desce ao mesmo tempo na escala, transformando-se num princípio de universalização «U», que nos discursos práticos assume o papel de uma regra de argumentação.

- no caso das normas em vigor, os resultados e as conseqüências secundárias, provavelmente decorrentes de um cumprimento geral dessas mesmas normas e a favor da satisfação dos interesses de cada um, terão de poder ser aceites voluntariamente por todos” (*Id.*, p. 16). *Vide*, também, Aragão, *Habermas: filósofo e sociólogo do nosso tempo*, 2002, p. 194.

²⁸Habermas, *Comentários à ética do discurso*, 1991, p. 34. Em contraste, verifique-se a o imperativo de Kant: “O imperativo prático será, pois, como segue: *age de tal modo que possas usar a humanidade, tanto em tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre como um fim ao mesmo tempo e nunca somente como um meio*” (Kant, *Fundamentos da metafísica dos costumes*, p. 79). *Vide*, a respeito, Aragão, *Habermas: filósofo e sociólogo do nosso tempo*, 2002, p. 193.

Eis a regra de fundamentação procedural de normas, generalizável em função dos interesses de todos os afetados. O ponto de vista que combina com este tipo de preocupação acaba espelhando a possibilidade de abrigar normas e valores capazes de darem guarida ao que é igualmente bom para todos: “É suficiente o recurso a uma formação comum e discursiva da vontade que sujeita *todas* as normas ao mesmo critério da capacidade geral de anuência, assegurando o sentido deontológico da sua validade contra uma orientação ilimitada pelas consequências, na medida em que só admite normas que contem com o interesse comum de todos. Só este privilégio universalista do *igualmente bom para todos* sublinha o ponto de vista moral no momento da fundamentação de normas”.²⁹

O que se percebe aqui é que Kant é retomado por Habermas na condição de um princípio de universalização, como marca da moderna exigência de uma eticidade. É evidente, no entanto, que este tipo de concepção encontra fortes críticas no debate filosófico contemporâneo.³⁰ Porém, entende-se que não há como abdicar da perspectiva de que se pense as consequências do agir como projetadas na dimensão de um conjunto de indivíduos que podem ser afetados pelo conteúdo da normação. Daí o cuidado ético da universalização para a formação de normas. Daí a tarefa ética implicar a consciência do outro, ou seja, a capacidade de “... *transcender* o contexto social e histórico da sua forma de vida e da sua comunidade particulares e a assumir a perspectiva de *todos* os potenciais indivíduos em questão”.³¹

A consciência ética é, neste sentido, a tomada de decisão que tem por base a consciência de um coletivo imerso na reserva discursiva quanto aos efeitos de sua aplicação. *Alter* está

²⁹Habermas, *Comentários à ética do discurso*, 1991, p. 171.

³⁰“As teorias universalistas, como as defendidas por Rawls, Dworkin, Apel ou por mim próprio, têm sido duramente criticadas nos últimos anos por filósofos como MacIntyre, B. Williams, Ch. Taylor, M. Sandel ou D. Wiggins” (*Id.*, p. 80).

³¹*Id.*, p. 124.

escondido nesta exigência de universalidade. Nesta medida, o(s) indivíduo(s) toma(m) decisões de cunho ético, exatamente porque descentradas de si, revelando uma superação do que é puramente egóico. Segundo Habermas, mesmo a questão da justiça da *regra de ouro* é mediatizada pela idéia de um indivíduo que se torna regra para o outro, daí o equívoco desta formulação. A grande importância do pensamento de Kant, portanto, está no fato de ter criado, através do imperativo categórico, na modernidade, uma forma pela qual a eticidade do comportamento é medida pela universalidade, e não pela individualidade.³²

Por isso, o debate ético é o debate de uma ética da comunicação, na qual se encontram imbutidas as condições da justiça do encontro racional e intersubjetivo, mediado por condições ideais de discurso. A ética habermasiana é, neste sentido, esvaziada da pretensão de oferecer um conteúdo, uma semântica, uma substância, detendo-se em aspectos procedimentais de todo fundamentais para a arquitetura da produção de normas e consensos morais e jurídicos, e, por isso, de todo relevante para o debate sobre a responsabilidade ética do discurso jurídico. Daí se segue o caráter normativo da discussão, que, nas palavras de Habermas, vai além da “...oposição estéril entre um universalismo abstrato e um relativismo autocontraditório”, uma vez que se trata de procurar “...defender a primazia do Justo, entendido sob um ponto de vista deontológico, sobre o Bom”.³³ Fica claro, portanto, que o problema do universalismo é vertido no sentido de uma discussão sobre a própria justiça.

A questão da justiça é uma exigência de fundamental

³²O trecho, que se reproduz na íntegra, é o seguinte: “O imperativo categórico, segundo o qual uma máxima é justa apenas se *todos* podem querer que ela seja seguida por cada um em situações comparáveis, é o primeiro a romper com o egocentrismo da “regra de ouro” (“Não faça a ninguém aquilo que não queres que te façam”. Cada um “tem de” (*muss*) poder querer que a máxima de nossa ação se torne uma lei universal” (Habermas, Para o uso pragmático, ético e moral da razão prática, in *Estudos Avançados*, v. 3, n. 07, set./dez., 1989, p. 11).

³³Habermas, *Comentários à ética do discurso*, 1991, p. 09.

importância para o discurso prático. De fato, toda tomada de decisão que pressupõe a criação de um regramento para as ações individuais deve recorrer necessariamente à criação de condições para que se possa afirmar a prática de um discurso propriamente capaz de gerar a lógica de funcionamento do processo argumentativo, bem como a previsão de que as conseqüências que haverão de afetar os interesses buscam legitimação em seu assentimento. Esta garantia é dada não pela semântica do discurso, mas por pressupostos inerentes à própria comunicação, donde se extrai "...a correcção (ou justiça) de todo o consenso normativo possível sob essas condições".³⁴

Os princípios de justiça (J) e de solidariedade (S) parecem ocupar o importante papel de desenhar a lógica interna de funcionamento da sociabilidade possível. A visão habermasiana da questão é muito clara e se orienta para pensar a perspectiva da proteção do aspecto individual da vida de sujeitos não assujeitados, ao mesmo tempo em que protege a definição de um espaço público em que o convívio moral coletivo seja capaz de prosperar. Estes dois "princípios da justiça e da solidariedade" são complementares entre si. "Enquanto um postula respeito e direitos iguais para cada indivíduo, o outro reclama empatia e cuidado em relação ao bem-estar do próximo. Em sentido moderno, a justiça diz respeito à liberdade subjetiva de indivíduos inalienáveis; em contrapartida, a solidariedade prende-se com o bem-estar das partes irmanadas numa forma de vida partilhada intersubjectivamente".³⁵

Da complementaridade destes dois princípios resulta a sociabilidade possível, que pode ser pensada também pela supressão dos dois princípios. A supressão de justiça e o desaparecimento da solidariedade são as duas ferramentas para

³⁴*Id.*, p. 17.

³⁵Habermas, *Comentários à ética do discurso*, 1991, p. 19.

a corrosão da vida social. De alguma forma, portanto, estes elementos se soldam no espaço social definindo a possibilidade da condução de um modo de vida compartilhado no espaço comum da vida social. Da mesma forma, não é possível defender os direitos do indivíduo sem defender os direitos ao bem-estar da comunidade, na medida em que o individual e o coletivo se encontram plenamente imbricados. Assim, trata-se de pensar o quanto o problema da justiça não demanda a dupla atenção por ambas as esferas de projeção da vida social.

A questão da justiça está implicada no universo da ação social, e deve ser tratada enquanto um problema desta dimensão, que envolve a interação e a integração no contexto da constituição do convívio intersubjetivo. Não há a menor possibilidade de dissociar a justiça da ação humana. A justiça sempre requer atos (comissivos ou omissivos) para ser realizada. A ação comunicativa é a forma que este modo social de agir assume. Mesmo que as instituições sejam justas, não haverá justiça se não houver homens realizando atos de justiça baseados nestas instituições, e em suas regras procedurais de respeito e cuidado em relação ao bem-estar comum. Isto significa, acima de tudo, que há uma profunda responsabilidade política na ação, pois a ação implica em uma atitude de responsabilização para com o outro. Nesta medida, a ética impele ao reconhecimento da esfera do outro, representando ação de significação política, ou nas palavras de Lukács: “A ética, por exemplo, impele à prática, ao ato e, assim, à política”.³⁶

Nada exige os indivíduos de suas responsabilidades individuais ante a necessidade de exercerem juízos ético-morais. Nem mesmo a pretensão de blindagem das instituições por regras e procedimentos formais afasta a necessidade de normas e regras serem interpretadas, e, exatamente, por isso, avaliadas segundo critérios, conforme o caso, mais ou menos morais, para que a tomada de decisão seja feita. O apagamento do indi-

³⁶Lukács, *História e consciência de classe*, 2003, p. 05.

víduo na construção do justo não é possível em condições nas quais se preserva a autonomia e a liberdade daqueles que interagem comunicativamente.

Os críticos e detratores desta ideia diriam que este apelo ao diálogo torna ainda mais complexa a vida política, e, além de dificultar o andamento dos procedimentos burocrático-decisórios, também polemiza excessivamente o processo de alcance da decisão, que pode ser a decisão de verdade (científica), que pode ser a decisão de justiça (sentença), que pode ser a decisão social (política), que pode ser a decisão moral (ética). Ora, o diálogo não pressupõe discussão de tudo; não é porque os canais do diálogo estão abertos que haverá polêmica de tudo e para tudo, ou que todas as etapas de processamento da decisão serão fortemente emperradas pelo imperativo dialogal. Este pressupõe abertura, vontade de compreensão, responsabilidade e engajamento com o outro, permeabilidade para a aceitação e para o aprendizado.

Dessa franqueza saem condições para a ética do discurso, criadora e libertadora. A violação a este processo de aceitação e de compreensão, de convencimento pelo diálogo racional, de convívio com o compartilhamento, representa o caminho adverso, exatamente aquele que aponta para o exclusivismo, para a apropriação do espaço alheio, para a indiferença ao outro, para o solilóquio, para o exercício do poder autofundamentado, para a concentração tirânica de poder. O potencial transformador e emancipatório do discurso, para a cultura do Direito, tem maior capacidade de produzir resultados na medida em que se torna um elemento fundamental da composição e da articulação da vida social governada pela lógica da livre composição racional e dialogal; por isso, uma vez apropriado pelos atores sociais, o discurso mobiliza-se para representar uma força de fundamental importância para produzir interatividade e formas de integração sociais fundadas no consenso, passos fundamentais para a disseminação de justiça na vida social.



BIBLIOGRAFIA

- COHN, Gabriel. A teoria da ação em Habermas, in *Teorias da ação em debate* (WEISSHAUPT, Jean-Robert; LUZ, Madel Terezinha; NETTO, José Paulo; COHN, Gabriel; DODIER, Nicolas; CRITELLI, Dulce Mara), São Paulo, Cortez, FAPESP, Instituto de Estudos Especiais, PUC, ps. 63-75, 1993.
- COHN, Gabriel. Esclarecimento e ofuscação: Adorno e Horkheimer hoje, in *Lua Nova*, Revista de Cultura e política, São Paulo, n. 43, ps. 05-24, 1998.
- DUTRA, Delamar José Volpato. *Kant e Habermas: a reformulação discursiva da moral kantiana*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- _____. *Razão e consenso em Habermas: a teoria discursiva da verdade, da moral, do direito e da biotecnologia*. 2. ed. Florianópolis: UFSC, 2005.
- FREITAG, Bárbara. Ética iluminista e ética discursiva, in *Jürgen Habermas: 60 anos*, Revista Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 2. ed., 98, 79/ 124, jul./set. 1989.
- _____. A questão da moralidade: da razão prática de Kant à ética discursiva de Habermas, in *Tempo Social*, Revista de Sociologia da USP, São Paulo, Universidade de São Paulo, vol. 01, n. 02, ps. 7-44, 1989.
- HABERMAS, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*. Band 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.
- _____. *Teoría de la acción comunicativa: racionalidad de la acción y racionalización social*. Tomo I e II. Traducción de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus,

- 1988.
- _____. *Para o uso pragmático, ético e moral da razão prática*, Tradução de Márcio Suzuki, in *Estudos Avançados*, São Paulo, Universidade de São Paulo, v. 03, n. 07, 04-19, set./dez. 1989.
- _____. *Consciência moral e agir comunicativo*. Tradução de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- _____. *Justification and application: remarks on discourse ethics*. Translated by Ciaran Cronin. Cambridge, London: MIT Press, 1993.
- _____. *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.
- _____. *Comentários à ética do discurso*. Tradução de Gilda Lopes Encarnação. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.
- _____. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. v. I. 2.ed. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- _____. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. v. II. 2.ed. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- _____. *Verdade e justificação: ensaios filosóficos*. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2004.
- KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Lourival de Queiroz Henkel. São Paulo: Tecnoprint, s.d.
- _____. *Crítica da razão prática*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2001.
- KELSEN, Hans. *A democracia*. Tradução Ivone Castilho Benedetti, Jefferson Luiz Camargo, Marcelo Brandão Cipolla, Vera Barkow. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- LUKÁCS, Georgy. *História e consciência de classe: estudos*

- sobre a dialética marxista. Tradução de Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- MAIA, Antônio C. *Jürgen Habermas: filósofo do direito*. Rio de Janeiro: Renovar, 2008.
- MATOS, Olgária. *A Escola de Frankfurt: luzes e sombras do Iluminismo*. 2. ed. São Paulo: Moderna, 2005.
- MÍLOVIC, Miroslav. *Filosofia da comunicação: para uma crítica da modernidade*. Tradução de Verrah Chamma. Brasília: Plano, 2002.
- NOBRE, Marcos. *A teoria crítica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- _____; TERRA, Ricardo (orgs.). *Direito e democracia: um guia de leitura de Habermas*. São Paulo: Malheiros, 2008.
- ROCHLITZ, Rainer (coord.). *Habermas: o uso público da razão*. Tradução de Lea Novaes. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005.
- ROUANET, Sergio Paulo. *As razões do iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- _____. Ética iluminista e ética discursiva, in *Revista Tempo Brasileiro (Jürgen Habermas: 60 anos)*, Rio de Janeiro, 2. ed., 98, 23/78, jul./set. 1989.
- SAFATLE, Vladimir. *Cinismo e falência da crítica*. São Paulo: Boitempo, 2008.
- SIEBENEICHLER, Flávio Beno. *Jürgen Habermas: razão comunicativa e emancipação*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- SOUZA, Jessé; MATTOS, Patrícia (orgs.). *Teoria crítica no século XXI*. São Paulo: Annablume, 2007.
- TERRA, Ricardo. Notas introdutórias sobre sistema e modernidade: Kant e Habermas, in *Passagens: estudos sobre a filosofia de Kant*, Rio de Janeiro, UFRJ, ps. 17-25, 2003.
- WIGGERSHAUS, Rolf. *A Escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política*. Tradução de Lilyane Deroche-Gurgel; Vera Azambuja Harvey. Rio de

Janeiro: DIFEL, 2002.