

UMA CRÍTICA PRAGMÁTICA À FUNDAMENTAÇÃO DA ÉTICA DO DISCURSO DE HABERMAS¹

Erico Andrade Marques de Oliveira^{2,3}

ericoandrade@gmail.com

Resumo: Habermas pretende estabelecer a partir da linguagem procedimentos formais para a produção de consenso quanto a questões morais. Resta saber, no entanto, se a situação ideal de fala, que indica as condições básicas para o consenso, poderia escapar a uma crítica pragmática que leva em consideração os seguintes problemas: a) a impossibilidade de uma racionalidade neutra moralmente ou que não traga em si mesma um valor moral; b) a necessidade de um caráter coercitivo da situação ideal de fala, ou seja, para que o consenso seja possível, é necessário que as suas condições básicas já sejam consensualmente tomadas como elemento normativo.

Palavras-chave: Habermas, moral, fundamentação, racionalidade, pragmática.

¹ Recebido: 09-01-2025/ Aceito: 16-04-2024/ Publicado on-line: 23-06-2025.

² É professor na Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), Recife, Pernambuco, Brasil.

³ ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4956-7713>.

1. Introdução⁴

Meu artigo tem como principal objetivo apresentar dois tipos de dificuldades semânticas, desde uma ótica pragmática e que podem talvez servir de crítica à fundamentação da ética do discurso. Vou abordar essas dificuldades em dois momentos distintos. Primeiramente, vou mostrar que a situação ideal de fala pode ser compreendida como um compromisso com condições pragmáticas e formais para a validação do discurso, no que diz respeito ao seu aspecto formal, que não é necessariamente compatível com a compreensão dinâmica do significado nos termos propostos nas *Investigações Filosóficas* de Wittgenstein. Assim, acredito que mesmo que a situação ideal possa ser compreendida como um contrafactual, ela não encontra amparo na linguagem entendida nos termos dos jogos de linguagem ligados às nossas formas de vida. Nesse primeiro momento, vou recorrer, por um lado, à noção de *misfire* (*erro de foco*) no intuito de sublinhar que de um ponto de vista semântico e pragmático não faz sentido fazer uma análise reconstrutiva dos jogos de linguagem para recuperar uma situação ideal de fala, pois qualquer situação de fala está contaminada pelo uso prático dos termos morais que não passa por um controle rígido. Por outro, irei apresentar a tese do holismo semântico (Quine) como um contraponto à possibilidade de isolar num jogo de linguagem uma situação ou condição ideal de fala. Num segundo momento, farei uma crítica pragmática, nos termos propostos aqui, à fundamentação da ética do discurso cujo objetivo consiste em mostrar que a situação ideal de fala não pode ser tomada como uma instância neutra axiologicamente, pois

⁴ Agradeço muito ao parecer que recebi da revista.

num jogo de linguagem só regras morais podem validar normas morais e causarem adesão daqueles que participam do jogo. Para tanto, vou argumentar que uma regra de comportamento só pode ser validada por uma interpretação moral.

Algumas críticas à fundamentação da ética do discurso foram realizadas num sentido próximo daquele que pretendo abordar aqui e recentemente foram muito bem mapeadas (Ingram, 2010). Elas apontam para a impossibilidade de descrever o significado ilocucionário dos atos de fala sem levar em consideração o contexto historicamente contingente que determina parcialmente o seu significado e põe em xeque a construção de uma situação ideal de fala (Ingram, 2010, p. 94). Essa dificuldade se torna ainda mais aguda quando se constata a inviabilidade de se discernir nos atos de fala os que são meramente retóricos e os que são orientados para o entendimento mútuo, visto que apenas a sua descrição contextual não permite inferir se a intenção do agente é, de fato, o entendimento mútuo. Muitas dessas críticas são reconhecidas por Habermas (ver Ingram, 2010, p. 92-93).

Com efeito, o objetivo do meu artigo é avançar na direção de uma radicalização das críticas à teoria do agir comunicativo, brevemente indicadas aqui, no intuito de mostrar que não há nenhum sentido em subordinar a validade do uso dos juízos morais a qualquer construto formal; notadamente à situação ideal de fala. O meu ponto essencial é que do ponto de vista de uma teoria do significado me parece inócuo subordinar a validade de um enunciado moral, que é, em última análise, atestada historicamente e num contexto, a um construto formal transcultural na forma do que Habermas chama de *transcendental fraco* ou *quase transcendental*. Assim,

a teoria do agir comunicativo apresenta problemas não apenas por conta de uma exigência inexecutável de entendimento mútuo para validar os juízos morais, mas por sua pretensão de formalizar as condições pragmáticas para o uso dos juízos morais. Nesse sentido, ela comete, em alguma medida, um erro análogo ao projeto transcendental kantiano por desconsiderar que a validação dos juízos morais só pode ser feita por juízos morais e por uma interpretação moral da própria moralidade.

2. Habermas: a consciência coletiva e as condições para o consenso

O projeto kantiano de fundar a moral sob a razão prática transcreve uma estrutura autorregulativa da vontade que quando determinada a si mesmo como uma vontade perfeitamente boa poderia estar conforme a um princípio objetivo ou mandamento, designado por Kant como imperativo categórico. A ação em conformidade com o imperativo categórico é uma ação por dever que livre das inclinações pode galgar uma validade absoluta (válida para qualquer ser *racional* possível). No sistema kantiano, por conseguinte, a ação moral tem como principal fundamento, na sua *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*: “a natureza racional existe como fim em si” (Kant, 1990, p. 69). Nessa perspectiva, a ação moral é possível graças ao esforço de autodeterminação da vontade que deve se livrar das influências e motivos contingentes para se tornar a vontade pura e capaz, portanto, de agir por puro dever. Ainda que reconheça o dualismo ontológico que divide o ser humano em ser sensível e ser inteligível, Kant considera que o ideal que deve governar a vida humana é

determinado pela faculdade da razão, pois só por meio dela os homens podem agir de forma autônoma, deixando a sua condição, como pontua Lebrun, de “ser solitário e respeitoso, perdido na *natureza*, em membro de um reino feito *para que* todos os seres racionais possam se descobrir, em conjunto, a função que lhes é essencial” (Lebrun, 2011, p. 76). Na medida em que os homens agem incondicionalmente em conformidade com a lei moral, eles realizam a tarefa puramente racional, para a qual, continua Lebrun na mesma página, *foram criados*. Os homens se realizam enquanto membros do reino dos fins quando agem racionalmente e em conformidade com a lei moral.

A teoria kantiana da moralidade não abre espaço para uma discussão pública sobre o uso dos predicados morais, pois se apoia na prerrogativa de que todos os homens são dotados de uma faculdade superior que pode regular as ações em vistas a conversão de uma máxima individual em lei universal, independente do contexto histórico em que eles estejam. A postura kantiana está próxima de uma compreensão da moral que é centrada no indivíduo, visto que o agente moral deve fazer da sua ação um fim em si mesmo independentemente da condição sob a qual ele se encontra. A moral kantiana aposta na existência de uma faculdade superior – a razão – que poderia regular a conduta humana incondicionalmente. Aos homens é facultada a consciência da capacidade da vontade de se autodeterminar. Essa faculdade reguladora é, nas palavras de Kant no parágrafo 7 da *Crítica da Razão Prática*, *dada* (Kant, 2002, p. 53), como um *fato da razão*

que por não ser empírico é irrefutável⁵. Trata-se, como eu entendo, de um atomismo moral na medida em que é na própria ação individual que é validada a lei moral enquanto expressão de uma ação racional ou de uma ação realizada por puro dever. Isto é, a legitimação da moralidade em Kant envereda por um difícil comprometimento com uma forma de validação, que apenas pode ser inscrita num âmbito universal quando for capaz de apresentar-se, por meio da ação autônoma do indivíduo e, portanto, livre das inclinações, como elemento constituinte da natureza racional dos entes inteligíveis (Kant, 2002, p. 107). A validade da lei moral para Kant não se restringe a qualquer situação ou contexto e, por isso, ela é universal. Assim, independentemente do contexto, a validade da lei moral já é dada no princípio racional que a rege.

Nos escritos de história, Kant mostra que a realização do propósito racional que governa a vida humana conta não apenas com o poder da razão, mas compreende as próprias condições naturais humanas. Ou seja, tanto a razão (faculdade superior) quanto as faculdades inferiores fomentam a realização, por assim dizer, do reino dos fins. A vontade, quando consegue se determinar para agir em conformidade com a razão, faz com que os homens ultrapassem a sua condição de indivíduo e se incorporem à noção de espécie. Entretanto, apesar de todo aparato empírico – notadamente o conceito de sociabilidade indissociável que transcreve a necessidade empírica do convívio entre os homens –, a moral em Kant, quando posta no horizonte da história, não isenta

⁵ Se há ou não uma dedução transcendental do imperativo categórico é algo que ainda gera polêmica. Guido de Almeida recupera na obra de Kant, por exemplo, três possíveis soluções para essa dificuldade: 1) assimilar o conceito de liberdade ao de causa natural; 2) defender o caráter transcendental do conceito de liberdade 3) o recurso de Kant ao *fato da razão* (Almeida, 1997, p. 180).

a sua filosofia tão facilmente da crítica contemporânea que lhe reputa um excesso de metafísica. Ainda no século XIX, as palavras, nem sempre coerentes e articuladas de Nietzsche, se dirigiam a Kant como o inimigo da sensibilidade que queria afastar os homens da terra para os enclausurar no céu. Às críticas de Nietzsche se sucederam várias posições que tentavam acertar as contas com a tradição moderna, tentando, entre outras coisas, fazer um balanço da razão iluminista cujo prognóstico oscila em diferentes perspectivas.

A posição de Nietzsche na história da filosofia é de um ponto de inflexão. Nietzsche, segundo Habermas, *abandona* o projeto moderno, mais especificamente a ideia de uma vida governada pela faculdade superior da razão (Habermas, DFM, p. 107 e p. 125)⁶. É precisamente esse o diagnóstico que Habermas desenha no *Discurso Filosófico da Modernidade*. O prognóstico que Habermas tenta fornecer seguramente não passa pelo abandono da filosofia kantiana, ainda que ele evite o termo transcendental ou recorra ao quase transcendental para se referir ao seu projeto (sobre isso, ver Velasco, 2001, p. 16), mas consiste em reinterpretá-la. A sua interpretação é dirigida pela leitura dos escritos juvenis de Hegel, que indicava que a razão não era apenas uma faculdade que rege a ação individual, como sugere Kant, mas que está presente nas condições em que o discurso se articula em busca do entendimento mútuo. A sugestão de uma comunidade racional de falantes, esboçada nos escritos do jovem Hegel, fornece um antídoto capaz de medicar a moral kantiana quanto ao seu déficit dialógico sem, contudo, abandonar o projeto de

⁶ As obras de Habermas serão citadas pelas letras que compõem o título da obra, ano e página em português.

fundamentação racional da moral por inteiro.

Nessa perspectiva, Habermas não procede unicamente no sentido de recuperar as condições racionais da ação individual, mas se volta para uma análise genética que visa à reconstrução das condições pragmáticas do discurso que validam as normas morais. Ele tenta repertoriar nas ações humanas as condições em que a ação individual intenciona uma regra consensual por meio do debate público em torno de valores partilháveis intersubjetivamente. Ele procura defender que as regras pragmáticas do discurso não devem ser confundidas com regras morais [esse é o ponto de discordância, segundo Dutra, que Habermas guarda com Apel (Dutra, 2010)], mas devem ser pensadas como o princípio de validação do discurso sobre as normas morais. Nesse sentido, Habermas se dirige à semântica pragmática, sobretudo a defendida por Austin e posteriormente por Searle, no intuito de determinar as regras que tornam possível o consenso em torno do uso dos predicados morais. Por meio de uma discussão sobre a semântica dos juízos morais, Habermas se filia à tradição kantiana, mas para recuperar um princípio de validação dos juízos morais que está pressuposto nas práticas discursivas que proclamam os juízos morais. Por isso, ele tenta, como aponta Freitag, determinar “que somente podem aspirar à validade aquelas normas que tiveram o consentimento e aceitação de todos os integrantes do discurso prático” (Freitag, 1989, p. 36). A tarefa não é de examinar a validade do imperativo categórico no que concerne à autodeterminação incondicional da vontade individual, mas consiste em procurar estabelecer as condições que validam o dis-

curso consensual acerca de um valor moral partilhável intersubjetivamente. Trata-se da pretensão de validar o discurso, e não o seu conteúdo.

Se a validade da lei moral para Kant prescinde de qualquer dedução ou prova da razão teórica (2002, p. 76), bem como não precisa encontrar amparo num exemplo histórico, a sua referência a um princípio racional neutro e capaz de governar as ações humanas não será negociada por Habermas. Contra o cético moral, que condena a racionalidade ao crivo da história e põe em xeque o cognitivismo moral, a estratégia de Habermas é reabilitar a razão iluminista, preservando a tese de que se deve “fundamentar” a moral num horizonte neutro axiologicamente e, portanto, racional. Heck traça um diagnóstico preciso dessa postura de Habermas quando discute a relação entre moral e direito no que concerne às proximidades e diferenças que a filosofia de Habermas guarda em relação à filosofia kantiana:

As alterações na trajetória habermasiana que envolvem o modo de conceber as relações que envolvem as relações entre moral e direito refletem a substituição do fato da razão kantiano por um discurso neutro do ponto de vista deontológico [...]. Tal facticidade, Habermas não a percebe – como Kant – no conceito de respeito à lei moral, mas a toma exemplarmente [...] como inserção da comunidade ideal de comunicação na práxis da vida dos sistemas sociais e, mais recentemente como escopo imanente à linguagem (Heck, 2006, p. 20).

O movimento de substituição de lei moral pela comunidade ideal, indicado por Heck, coincide, parece-me, com a posição de Freitag que defende a tese de que Habermas substitui a razão monológica kantiana pela razão comunicativa dialógica (Freitag, 1989). O ponto de convergência entre os

intérpretes reside na compreensão de que Habermas não está negando a modernidade iluminista, mas parece que a sua postura está em sintonia com aquilo que Dutra chama de racionalização em termos sociológicos da modernidade iluminista (Dutra, 1998, p. 521), isto é, entra em cena uma racionalidade que não se esgota na ação atomizada de cada indivíduo, mas que apela para uma comunidade racional ideal. O que é original na filosofia de Habermas é que ela desloca a idealidade da moral kantiana, centrada na autonomia da ação do indivíduo, para uma situação ideal de fala no intuito de recuperar no caráter intersubjetivo da linguagem um elemento racional estruturante da ação humana. Nessa direção, Habermas propõe uma nova forma de interpretação do imperativo moral kantiano:

Gostaria de esclarecer desde já que a interpretação intersubjetiva do imperativo categórico não tem a intenção de ser outra coisa senão uma explicação do seu significado fundamental, e não uma interpretação que dá a esse significado uma nova direção (Habermas, 2007, ED e QV, p. 8).

Essa citação é uma resposta de Habermas ao professor Renault quando este o interroga sobre o fim da filosofia da subjetividade num contexto de filosofia pós-kantiana. A resposta de Habermas tem como estratégia substituir a determinação da ação moral no horizonte da autonomia da vontade individualizada para dilatar o horizonte da moral numa rede de sujeitos racionais que agem em busca de um entendimento mútuo quanto ao uso dos predicados morais. Nessa perspectiva, Habermas responde ao professor Renault que

compreender o sentido fundamental do imperativo categórico consiste em focar no caráter racional da ação as condições para a validação das normas morais. Nesse sentido preciso não se trata de recuperar o caráter racional do imperativo categórico kantiano para subvertê-lo. A intenção de Habermas consiste em mostrar que a dimensão racional da ação humana não se esgota apenas na ação individual ou mesmo numa condição empírica da espécie que guia os homens à socialização, mas ela está presente no discurso público no qual são conferidas razões para legitimar os juízos morais.

Essa leitura que Habermas imprime ao imperativo categórico constitui uma reconfiguração do conceito de autonomia. A estratégia de Habermas é expandir o horizonte da moral kantiana, preservando a racionalidade comunicativa como princípio de validação do discurso sobre a moralidade. Assim, ainda que a autonomia se refira também à vontade individual, ela aponta para uma situação ideal de fala que transcreve a integração de indivíduos numa rede ideal de diálogo. No interior dessa rede cada indivíduo em particular procura instituir normas morais que possam ser assentidas por todos os concernidos no discurso (Habermas, 2003, CM e AC, p. 116). O princípio formal da ética é, portanto, a condição que torna possível o diálogo no qual os valores podem ser assentidos mutuamente por todos os praticantes do discurso. Este é o diagnóstico fornecido por Habermas em *Consciência Moral e Agir Comunicativo*:

A mim interessam aqui, não as diferentes formulações kantianas, mas a ideia subjacente que deve dar conta do caráter impessoal ou universal dos mandamentos morais válidos. O princípio moral é compreendido de tal maneira que exclui como inválidas as normas

que não possam encontrar o assentimento qualificado de todos os concernidos possíveis. O princípio-ponte possibilitador do consenso deve, portanto, assegurar que somente sejam aceitas como válidas normas que expressem uma vontade universal. É preciso que elas se prestem, para usar a fórmula que Kant repete sempre, a uma “lei universal” (Habermas, 2003, CM e AC, p. 84).

A ação da vontade individual livre é condição necessária para a ação moral, mas não é condição suficiente (Habermas, 2003, CM e AC, p. 85). A ética kantiana não esgotaria a dimensão prática, proposta pela ética do discurso, por razões conjunturais, visto que ela acerta no que diz respeito à instituição da autonomia como condição necessária para a moralidade. No entanto, ela não é satisfatoriamente abrangente quando pensa que essa condição é suficiente para se determinar o conteúdo moral das ações. Para a instituição desse conteúdo é necessário o concurso do diálogo no qual são testadas as pretensões de universalidade dos juízos morais. Ou seja, a autodeterminação da vontade como vontade pura, que *deve* ser perseguida independente das condições empíricas, não confere à ação individual o estatuto de ação boa ou justa, como sugere a doutrina kantiana. Na ética do discurso ela apenas indica a possibilidade de os indivíduos poderem distanciar-se de si mesmos para lapidarem sua vontade de acordo com um desejo de se harmonizarem ou interagirem com as demais pessoas em torno de um valor partilhável intersubjetivamente no mundo da vida (Habermas, 2004, VJ, p. 103). A autonomia denota, assim, uma instância procedimental que é uma condição formal para o diálogo e encontra-se desprovida de conteúdo moral. Por isso, a ação moral pressupõe a autonomia individual sem se encerrar nela, pois

é necessária a liberdade individual para que o indivíduo não esteja coagido quando testa a validade dos seus proferimentos morais. Com efeito, só quando esses proferimentos são aceitos por todos os concernidos é que se tem uma norma moral válida e, nesse caso, universal.

O vetor que guiará a fundamentação racional da moralidade está nas condições racionais que devem configurar as condições básicas para a instituição do consenso. Por isso, a ética do discurso procura proceder a uma análise das condições em que o discurso, que institui valores comuns, assentidos por todos os concernidos numa prática discursiva, ganha exequibilidade. O projeto é, portanto, de reconstruir as condições pragmáticas que presidem a validade das normas morais. Nessa perspectiva, a linguagem deixa a esfera da representação e é incorporada à ação ou, mais precisamente, às condições em que ação pode ter uma genuína pretensão de validade universal.

O assentimento universal é, em última análise, a realização de um entendimento mútuo que compromete cada participante do discurso com uma disposição genuína ao consenso. Por se referir a uma dimensão da linguagem em que a validade das proposições não está inscrita na representação, por assim dizer, de fatos no mundo, Habermas dirige a sua semântica para uma compreensão pragmática formal na qual está em jogo o caráter performático da linguagem.

A semântica dos juízos morais põe em sintonia o pensamento de Habermas com os trabalhos de Austin, os quais determinam que não é possível realizar uma análise dos enunciados performativos, que envolvem a autorreferência e se referem às ações que ocorrem no mundo, sob a mesma

tutela dos enunciados declarativos, que denotam estados de coisas no mundo. A teoria do agir comunicativo toma a análise das condições semânticas dos proferimentos como uma análise pragmática formal das condições discursivas, mediante as quais é realizado o entendimento mútuo quanto ao uso dos valores morais.

Na teoria dos *atos de fala* o papel do falante que enuncia juízos morais vincula-se literalmente ao que é dito e subordina a significação do proferimento, suas condições de sucesso, à ação do falante. O compromisso da ação de estar em conformidade com o imperativo categórico não podia ser atestado publicamente por meio de um reconhecimento intersubjetivo da realização da ação. Essa dificuldade da ética kantiana é sanada na ética do discurso quando o sucesso ilocucionário do proferimento está condicionado à conciliação da intenção do falante com a sua ação. Em outras palavras, a ética kantiana oferecia os critérios transcendentais para analisar as intenções dos agentes morais, mas que não eram exequíveis empiricamente, visto que não era possível saber publicamente, por meio de um reconhecimento intersubjetivo, se o agente moral agiu por interesse ou por puro dever, ao passo que a ética do discurso torna exequível a análise da intenção do agente moral na medida em que o sucesso performativo das ações individuais está subordinado ao consenso, cuja realização requer, por seu turno, que as pretensões ou intenções individuais sejam transformadas em ações que aspiram ou intencionam um entendimento mútuo. Assim, a possibilidade do consenso atesta a necessidade de que o agente moral não aja por um interesse particular, visto que a possibilidade do consenso implica necessariamente que os

agentes morais estão dispostos a suspenderem seus interesses estritamente particulares e galgarem um entendimento mútuo que legitima um interesse comum.

Para a racionalidade que aspira ao entendimento mútuo, Habermas reserva o termo *comunicativa* (Habermas, 2004, VJ, p. 105 e p. 108). Nessa compreensão da racionalidade, a estrutura *teológica* da linguagem referente à realização e, por conseguinte, à significação de um proferimento, visa um acordo mútuo e subordina o sucesso individual de um proferimento à coordenação desses proferimentos em torno de um interesse comum que já se encontra, de algum modo, no *mundo da vida* (Habermas, 2004, VJ, p. 106; 2002, 2002, CM e AC, p. 123). A compreensão comunicativa da linguagem é justificada do seguinte modo:

Essa *racionalidade comunicativa* exprime-se na força unificadora da fala orientada ao entendimento mútuo, discurso que assegura aos falantes envolvidos um mundo da vida intersubjetivo partilhado e, ao mesmo tempo, o horizonte no interior do qual todos podem se referir a um único e mesmo mundo objetivo (Habermas, 2004, VJ, p. 107).

Os atores sociais ou indivíduos não são mônadas incommunicáveis que espelham o universal unicamente do seu ponto de vista. Trata-se aqui de uma visão, por assim dizer, dialógica da racionalidade, em que cada indivíduo é capaz de recuperar no *mundo da vida*, cuja estrutura se divide, segundo Habermas, em cultura, sociedade e estrutura da personalidade (Habermas, 1998, p. 141), valores em comum que sirvam de base para a predicação da moralidade na forma de um consenso. Os estudos empíricos de Piaget (sobretudo, os relativos ao conceito de *moralidade autônoma*) e de Kohlberg

(o estudo que envolve a noção de *estágio pós-convencional*) indicam o processo de maturação psicológica e social dos indivíduos no que diz respeito à avaliação crítica das normas e instituições morais, na medida em que apresentam os diversos estágios da sociabilização. Os indivíduos sempre estão envolvidos com um processo de sociabilização que os impele à procura pelo entendimento mútuo por meio de uma atitude discursiva que confere razão e legitimidade às normas morais.

Ao vincular questões pragmáticas da linguagem ao mundo da vida, Habermas, me parece, procede a uma espécie de análise genética *dos valores morais*, para mostrar que as condições ideais do discurso não são apenas teóricas ou estruturadas em análise contrafactuais, mas encerram uma condição empírica na qual se pode atestar nas práticas de sociabilização a sua efetividade. O ponto de Habermas é traçar uma nova análise dos juízos morais que cumpre a função de reconstruir a subordinação do sucesso ilocucionário de um ato de fala à possibilidade de ele promover um encontro dos falantes em torno de um valor cultural comum ou costume, *reconhecido de forma intersubjetiva* (Habermas, 2004, VJ, p. 109). A racionalidade discursiva compõe as condições procedimentais e, sobretudo, semânticas que permitem os indivíduos se entenderem, conclui Habermas: *a respeito de algo no mundo numa atitude performativa* (Habermas, 2004, VJ, p. 112). Por isso, a ética do discurso não está no âmbito de convenções, mas ela lida com *pressupostos inevitáveis* para o entendimento mútuo.

Nessa perspectiva, Habermas concede a Kant que os indivíduos são racionais e portam a possibilidade de agir moralmente. Deve-se, no entanto, entender que a formulação das normas morais não encerra uma ação racional que *dá ao homem uma lei moral* (Kant, 2002, p. 53), mas um processo dialógico que requer dos indivíduos racionais um acordo sobre o que pode ser tomado como exemplo de uma ação moral. Assim, Habermas parece aprofundar a tese kantiana conforme a qual: “A lei moral, porém, deve ser pensada como objetiva e necessária, *porque deve valer para qualquer um* que tem razão e vontade” (Kant, 2002, p. 60). Ou seja, o seu ponto principal consiste em radicalizar o caráter universal do imperativo categórico mediante a ampliação de sua idealidade para a rede dos entes racionais capazes de agirem em conformidade com uma lei partilhada intersubjetivamente e válida para todos aqueles concernidos no discurso. Nesse sentido, os indivíduos revisam, discutem, permutam pontos de vista e instituem os valores morais (Habermas VJ, 2004, p. 107 e Habermas, TAC, I, 2009, p. 70-71).

Assim, para a teoria do agir comunicativo, é no embate teórico ou na prática argumentativa que os indivíduos testam os efeitos ilocucionários de suas ações (Habermas, 2009, TAC, I, p. 167). Para tanto, é necessário, sublinha Habermas, que a fundamentação da ética do discurso torne claro os pressupostos inevitáveis de toda argumentação, oferecendo para tanto regras práticas que viabilizem discursivamente o entendimento mútuo. O método de Habermas é, nesse sentido, de reconstrução das condições discursivas sobre as quais é formulado o sistema de regras morais (Habermas, 2003, CM e AC, p. 145). O epicentro das regras que

regulam o discurso gravita em torno do que Habermas chama de princípio de universalização que, segundo ele, “vale como uma regra de argumentação e pertence à lógica do Discurso prático” (Habermas, 2003, CM e AC, p. 116). Na seguinte passagem de *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, ele apresenta o princípio de universalização:

Toda norma válida deve satisfazer a condição de que as suas consequências e efeitos colaterais, que previsivelmente resultarem para a satisfação dos interesses de cada um de cada um dos indivíduos do fato de ser ela universalmente seguida, possam ser aceitos por todos os concernidos (e preferidos a todas as consequências das possibilidades alternativas e conhecidas de regragem) (Habermas, 2003, CM e AC, p. 86).

A introdução do princípio de universalização indica que os indivíduos podem partir de condições processuais simétricas e, por meio da obediência a elas, realizarem um entendimento mútuo quanto ao valor de uma norma moral partilhável intersubjetivamente; visto que, para que o interesse de todos os concernidos seja satisfeito, é necessário que todos tenham tido condições iguais para declararem seus respectivos interesses e que visem a um entendimento comum quanto à moralidade de uma norma de conduta. O princípio de universalização subordina a validade da norma moral à sua aceitação, sem reservas, por todos os indivíduos concernidos num discurso cujas condições de participação foram simétricas. Ele é o princípio que assume a responsabilidade de sedimentar o modo pelo qual é possível chegar a um acordo legítimo em relação aos argumentos morais. Nesse sentido, o único princípio universal de fundamentação da

moral (o princípio U) passa a se constituir, segundo Habermas, “como uma regra da argumentação”. O discurso no qual as normas morais são, por assim dizer, promulgadas é composto por uma série de exigências formais cujo cumprimento só pode ser atestado *a posteriori* por meio da observância da correspondência, ainda que aproximada, do discurso moral com o princípio de universalização.

Essas condições formais encerram um conjunto de procedimentos que regulam o discurso e que são transcritos pelo princípio de universalização, constituem as regras pragmáticas da argumentação que não se configuram, como defendem alguns intérpretes, entre eles Rouanet, nem como uma instância puramente ideal, pois se fosse assim não encontraria adeptos, nem são necessariamente efetivas no sentido hegeliano, visto que nenhuma sociedade realizou esse modelo efetivamente (Rouanet, 1993, p. 217). O princípio de universalização não é um censor que apenas valida o que estiver estritamente em correspondência com as exigências pragmáticas do discurso, mas se coloca como uma instância incontornável para a qual todo discurso deve prestar contas quando intenciona a fomentação do entendimento mútuo.

Habermas sublinha as regras de Alexy, afirmando que não precisa se coadunar com a ideia de que as regras devem ser estritamente seguidas (Habermas, 2003, CM e AC, p. 114), mas que a aproximação das seguintes normas já seria o suficiente para vislumbrarmos as condições por meio das quais se poderia validar o entendimento mútuo que promulgou uma norma moral:

- 3.1) É lícito a todo sujeito capaz de falar e agir participar de Discursos.
- 3.2) a) É lícito a qualquer um problematizar qualquer asserção;
b) É lícito a qualquer um introduzir qualquer asserção no Discurso.
c) É lícito a qualquer um manifestar suas atitudes, desejos e necessidades.
- 3.3) Não é lícito impedir falante algum, por uma coerção exercida, dentro ou fora do Discurso, de valer-se de seus direitos estabelecidos em 3.1 e 3.2 (Habermas, 2003, CM e AC, p. 112).

Essas regras representam, segundo Habermas “as pressuposições pragmáticas, feitas tacitamente e sabidas intuitivamente, de uma prática discursiva privilegiadas” (Habermas, 2003, CM e AC, p. 114). Em consonância com o princípio da universalização, a ética do discurso pode ser reduzida, ainda segundo Habermas, “ao princípio parcimonioso *D*” (Habermas, 2003, CM e AC, p. 116). Esse princípio determina que: “Só podem reclamar validade as normas que encontrem (ou possam encontrar) o assentimento de todos os concernidos enquanto participantes de um Discurso prático” (Habermas, 2003, CM e AC, p. 116). Com essa manobra, o imperativo categórico, de fato, deixa a esfera do querer individual e passa a ser o resultado da busca dos entes racionais por um comum acordo que reconhece normas universais. A aplicação do *princípio de universalização* garante, segundo Habermas, “as consequências e os efeitos colaterais, que previsivelmente resultam de uma obediência *geral* das regras controversa para a satisfação dos interesses de cada indivíduo, podem ser aceitos sem coação por todos” (Habermas, 2003, CM e AC, p. 117).

Vou investigar agora em que medida a aposta de Habermas na racionalidade comunicativa pode realmente aperfeiçoar ou reinterpretar a ética kantiana sem incorrer no déficit pragmático do projeto kantiano. O ponto que tenciono defender é que o acentuado comprometimento com a racionalidade na fundamentação racional da ética do discurso contamina o projeto de Habermas de alguns problemas que tocam igualmente o projeto kantiano. Na ética do discurso, esses problemas vão se manifestar de duas formas. Por um lado, num conjunto de dificuldades pragmáticas que tornam inócua a situação ideal de fala no que concerne ao entendimento e ao uso dos juízos morais. Por outro, eles vão aparecer na forma de um conjunto de dificuldades semânticas que incidem sobre a dificuldade de remeter a validade dos juízos morais a uma instância neutra axiologicamente.

3. Crítica à pragmática formal dos juízos morais

Tenciono mostrar agora que as condições que poderiam tornar possível o discurso consensual não são suficientes para blindar a ética do discurso quanto a alguns relevantes problemas de ordem pragmática. Inicialmente, recorrerei à noção de *misfire* (*erro de foco*) para mostrar que não tem sentido instituir uma situação ideal de diálogo que cumpra, ainda que aproximadamente, os requisitos propostos por Habermas. Meu ponto é que não é possível determinar a sinceridade dos falantes porque a possibilidade de erro não tem uma dimensão estritamente intencional. Ela escapa a um controle racional dos falantes. Isto é, é possível errar quanto à própria intenção da ação. É evidente que o caráter falibi-

lista dos juízos morais permite que se possa anular o consenso, mas o meu intuito é sublinhar que há uma extrema dificuldade de se reconstruir de maneira absoluta, ou mesmo aproximada, todas as variáveis que são necessárias para atestar as condições de simetria exigidas pela ética do discurso.

Notadamente, meu ponto aqui não é criticar *a priori* a capacidade que os indivíduos possuem de agirem, em algum contexto, visando ao entendimento mútuo. O problema é que a tarefa de reconstruir as motivações e intenções dos falantes não pode ser completamente determinada, mesmo que de forma aproximativa. Num jogo de linguagem ou numa situação de fala, inexoravelmente se herda certas prerrogativas de outros jogos ou situações que é inviável reconstruir um entendimento mútuo. Meu ponto é que os *jogos de linguagem* herdam “falhas morais” que infringem as condições formais de consenso, propostas pela ética do discurso, e, de algum modo, vedam, levando às últimas consequências as regras da ética do discurso, a legitimidade de acordos consensuais posteriores. Se não há como ter um controle exequível sobre as práticas discursivas, o processo de reconstrução de um diálogo pode se arrastar indefinidamente, caindo numa indesejável regressão ao infinito.

O caráter falibilista dos juízos morais, que só podem ser recuperados *a posteriori*, não cerceia a minha crítica cuja ênfase pesa sobre a viabilidade e o sentido de reconstruir uma situação ideal de fala. Ainda que a situação ideal de fala tenha uma dimensão normativa que orienta as ações racionais para a busca de um consenso, o meu ponto é que inexecutabilidade dessa situação coloca em xeque o seu próprio sentido. Assim, é importante sublinhar que um *misfire* pode ser

identificado no transcorrer do estabelecimento de uma determinada diretriz social e pode ser anulado por um apelo retroativo a uma norma deontológica – Habermas defende que dispositivos institucionais podem neutralizar as limitações empíricas para que as condições idealizadas possam ser preenchidas *aproximadamente* (Habermas, 2003, CM e AC, p. 115). Contudo, como delimitar o que pode ser invalidado pelas regras pragmáticas do discurso quando a linguagem na qual os indivíduos expressam seus juízos morais não comporta uma taxionomia que no juízo seria capaz de diferenciar o que está ou não de forma aproximativa em sintonia com as referidas regras pragmáticas do discurso?

Meu ponto é que não podemos fazer uma anatomia na linguagem para dividir e classificar cada juízo moral quanto à sua genuína pretensão de validade. Essa impossibilidade se apoia na tese quineana de que a linguagem, inclusive o discurso sobre as normas morais, é um todo de significância empírica, de sorte que podemos pensar o discurso moral como uma rede de proposições que são interdependentes e que não podem, portanto, serem pensadas isoladamente. Quando se transfere essa perspectiva holista quineana para o âmbito moral se pode constatar que não é possível isolar uma situação ideal de fala, pois a interação entre os enunciados de uma linguagem é que determina o significado dos termos isoladamente. Ou seja, não tem como separar na linguagem o que foi instituído de forma consensual do que não foi, pois a linguagem em que são usados os termos morais é uma rede de proposições interconectadas cujos significados são mutuamente dependentes. Assim, uma situação ideal de fala,

mesmo que não tenha a pretensão de ser completamente exequível empiricamente e eficaz, é, em última análise, sem sentido, pois não há como isolar regras formais que orientam a racionalidade da comunicação como se essas regras não fossem elas mesmas construídas no interior de uma prática e de uma forma de vida específica⁷. A distinção entre regras formais e não formais é por si mesma uma criação no interior de um determinado jogo de linguagem.

Qualquer discurso moral vai estar impregnado de valores não consensuais que ditam a compreensão e significação dos nossos valores morais. Ou seja, não há subsídios para validar o uso dos predicados morais por uma instância ou situação ideal porque sequer compreenderíamos os termos básicos que poderiam governar o entendimento mútuo se não fosse levado em consideração o uso não necessariamente consensual dos predicados morais. Assim, não estou pondo em questão a óbvia interrogação quanto à efetividade da situação ideal de fala, mas meu ponto é interrogar se tem sentido pensar uma situação ideal de fala do ponto de vista do caráter pragmático da linguagem, assumido pela ética do discurso.

A noção de *misfire* que evoquei há pouco se congrega com a ideia de que a linguagem é composta por um conjunto de proposições que não podem ser compreendidas isoladamente. Em cada discurso sobre os juízos morais, estou imbuído de um conjunto de juízos que não foram necessariamente instituídos em sintonia com o princípio discursivo,

⁷ As críticas que pretendo dirigir aqui à teoria do agir comunicativo não estão diretamente relacionadas com outras críticas importantes ao idealismo habermasiano, que não levam em consideração o aspecto irracional da comunicação.

proposto por Habermas, de validação das normas morais. A capacidade de fornecer justificativas racionais para a assimilação de certas normas morais não implica a possibilidade de instituir um princípio que funciona como tribunal que valida, retroativamente, o discurso que promulga as normas morais, pois qualquer uso de termos morais já implica um entendimento mútuo que não foi necessariamente instituído num consenso que respeitou à simetria entre todos os concernidos no discurso.

Determinar um momento para que o entendimento mútuo seja o parâmetro para validar as normas morais é, em certo sentido, arbitrário, pois considerando o caráter holista da linguagem, qualquer assertiva que eu profira sobre valores morais estará evocando compreensões de valores que não foram instituídos consensualmente. Se é verdade que a situação ideal de fala não pode ser considerada como o marco zero, o mundo da vida está presente como uma espécie de mundaneidade da idealidade da semântica formal de Habermas, ela se alimenta da falsa tese de que é possível reconstruir o emprego dos termos morais por meio das regras formais do discurso a respeito das normas morais.

Por exemplo, se hoje é possível dizer que o uso de certos medicamentos para curar doenças graves é “consensual” porque aparentemente é possível dizer que houve um consenso entre cientistas e a sociedade quanto ao processo que originou aquele medicamento, é, por outro lado, impossível saber em que medida as teorias que estiveram envolvidas na fabricação do referido medicamento dependeram de experiências realizadas nos campos de concentração nazistas ou dos cam-

pos de concentração no Congo na colonização belga de Leopoldo II. Ou seja, em algum momento na história da medicina, a “situação ideal de fala” não foi minimamente respeitada, mas considerando que a ciência é um *todo de significância empírica*, não tem sentido separar o que foi ou não passível de um genuíno consenso. Isso demonstra a dificuldade de se corrigir um erro num certo procedimento que visa uma ação consensual cujo efeito social pode ser simplesmente irreversível e pode estar completamente impregnado em nossas práticas discursivas. O controle, ainda que apenas parcial, sobre as condições para o consenso, como exige a ética do discurso, pelos motivos que aponto, parece-me uma exigência sem sentido, visto que não é possível reconstruir, a partir do contrafactual da situação ideal de fala, as condições discursivas para a legitimidade do consenso quanto à validade de uma norma moral, para saber perfeitamente se esse consenso foi legítimo, visto que toda situação de fala pressupõe outras situações que não podem ser suficientemente mapeadas e certamente não foram consensuais. Esses exemplos mostram que, de um ponto de vista pragmático, não há sentido em subordinar a validade do uso das normas morais às prerrogativas instituídas pela ética do discurso.

Por enquanto aponte uma dificuldade geral quanto à possibilidade de recorrermos a uma situação ideal de fala para validar o discurso sobre a moralidade. A dificuldade pragmática é, por um lado, porque não é possível reconstruir uma situação ideal de fala por conta da regressão ao infinito quanto à verificação da conformidade de um juízo moral com as condições procedimentais que regem as práticas discursivas por meio das quais o consenso é gerado. Por outro,

a referida dificuldade é igualmente pragmática porque a linguagem na qual a moral é discutida é um todo de significância empírica, e não há um critério claro de como isolar o que é um uso consensual do que não é um uso consensual.

4. Pode a situação ideal de fala vetar a validade de juízos morais? Os limites pragmáticos da normatividade

Habermas mantém a tese de que a ideia de fundamentação da ética do discurso é pragmática porque a compreensão da linguagem que governa, segundo ele, as práticas discursivas que instituem as normas morais, é estruturada em sintonia com a ação. Recuperar a extensão do conceito de *pragmático* não é uma tarefa tão fácil. A associação desse termo à teoria dos atos de fala deve ser vista também com cuidado, pois vários *atos de fala* se revelaram proposições declarativas ao longo da história da filosofia da linguagem, passando a compor o quadro das proposições cujo valor de verdade é decidido pelo princípio da bivalência. O próprio Austin relativiza a fronteira entre os atos de fala e as proposições, e vários estudos em filosofia da linguagem tentam formalizar os atos de fala de maneira semelhante às proposições. As próprias condições para o sucesso dos atos de fala vêm sendo igualmente relativizadas nos últimos anos, a sinceridade é uma das raras exceções que ainda não passou por ponderações (ver Searle e Vandervelen, 1985)⁸. No entanto, Habermas não pode negociar as condições procedimentais do discurso porque elas se confundem com as próprias condições

⁸ Ver, por exemplo, a crítica à necessidade de conectar a intenção à ação realizada por Davis (2003) no que diz respeito à compreensão do ouvinte de um proferimento.

que configuram os elementos básicos para a avaliação da pretensão de validade universal de uma norma moral. O meu ponto é que a decisão de Habermas subordinar a legitimidade do entendimento mútuo às regras da argumentação, sobretudo às regras inscritas nas prerrogativas procedimentais da razão comunicativa, não pode eclipsar que a sua ética do discurso precisa primeiramente explicar por que o entendimento mútuo pode se constituir como tribunal privilegiado para validar as pretensões de validade de uma norma moral. Diferentemente da crítica de Wellmer, que põe em xeque a possibilidade de derivar diretamente, portanto, sem uma análise histórica e hermenêutica, uma ética universalista da estrutura universal da razão (Wellmer, 1986, p. 38), meu ponto questiona a existência de uma instância racional neutra axiologicamente.

Os compromissos inevitáveis requeridos pela argumentação que institui o entendimento mútuo proposto por Habermas não coincidem com os princípios que sustentam qualquer argumentação que visa ao entendimento mútuo. A compreensão do entendimento mútuo de Habermas exclui uma cooperação estratégica do tipo hobbesiano. O epicentro de seu argumento repousa na ideia de que os indivíduos podem agir seguindo certas regras de comportamento que não são necessariamente boas ou justas porque se constituem como a condição para a validade *a posteriori* dos termos morais. Por isso, na segunda seção das NPED, Habermas alerta para a confusão de Tugendhat quanto às condições para um acordo no discurso com as condições “para a negociação de um compromisso equitativo” (Habermas, 2003, CM e AC,

p. 93)⁹. Ele resiste em empreender o uso do predicado *bom* ou *justo* para designar as condições procedimentais que legitimam o discurso, na medida em que defende que elas é que determinam as condições para a avaliação da prática discursiva que concerne a todos os envolvidos no discurso, de sorte que as regras procedimentais do discurso se referem, em última análise, a uma forma ideal de comunicação e não a uma rede de valores morais.

O fio de Ariadne que encerra as etapas da ética do discurso é composto primeiramente pelo princípio universal que legitima o discurso no qual são instituídas as normas morais. Se considerarmos esse raciocínio numa rede de implicações teríamos o seguinte: (As normas morais são legítimas se somente se o consenso que lhes institui estava de acordo, ainda que de modo aproximativo, com os procedimentos deliberativos ou regras formais para o entendimento mútuo) e (O consenso foi pautado na ação comunicativa se somente se foi respeitado o Princípio Universal). A rede de implicações esboçada aqui indica que a validação das normas morais está subordinada, em última análise, a um princípio universal neutro axiologicamente. Ou seja, as normas morais serão válidas somente se o princípio de universalização for empreendido. Habermas defende que um princípio não moral pode validar, em última análise, uma norma moral. Contudo, como um princípio com pretensão de neutralidade axiológica, ligado supostamente às condições formais do discurso, pode fundamentar as normas morais?

⁹ No Brasil, M. C. Marques Dias retoma a crítica de Tugendhat, insistindo na necessidade de uma leitura moral das regras do discurso (Dias, 1995, p. 95).

No empirismo, a tentativa de fundar uma teoria inferencial sobre a base de conteúdos não inferenciais ou nos famosos *sense data* foi duramente criticada por Sellars, que defendeu a tese de que toda entidade de um discurso teórico é uma entidade teórica e não um *dado* isento de uma rede conceitual de diferentes e articuladas inferências que lhe interprete. O paralelo que tenciono traçar aqui envolve a ideia de que na ética a tentativa de legitimar a validade das normas morais por princípios não morais tende a ser passível de crítica porque pressupõe que regras do comportamento humano podem estar isentas de uma apreciação moral.

Vou procurar mostrar agora que o *mito do dado moral* aparece na obra de Habermas quando ele recorre ao conceito de situação ideal de fala como uma espécie de tribunal da avaliação das discussões que proferem juízos morais. Kant defendeu a tese de que a ação moral deve ter um móbile que possa motivar a ação indiferentemente às inclinações empíricas presentes nos homens, pois o interesse universal passaria pelo desinteresse individual que se universaliza na forma de uma máxima estritamente racional. Isto é, ao agir em conformidade com um interesse puro e que, portanto, não está subordinado a nenhum interesse particular, a ação passaria por um importante teste quanto à avaliação de sua genuína pretensão de validade universal. Habermas defende a tese de que o interesse universal não está exatamente na anulação dos interesses particulares ou na adoção de um interesse puro. Sua ideia é de que o interesse universal é forjado no diálogo como uma decorrência necessária das ações que visam ao entendimento mútuo. Nesse sentido, o interesse universal que transcreve uma ação consensual não seria dado,

mas construído num acordo em que todos os concernidos do discurso conferem assentimento racional a uma norma moral. A validade dessa norma moral está condicionada ao teste de validação da sua pretensão de universalidade que exige que a norma moral esteja em consonância com o princípio U. Para tanto, contudo, é inevitavelmente necessário que o agente moral se revista de uma razão pública que suspende seus interesses estritamente particulares para galgar um interesse comum, pois, caso contrário, estaríamos no âmbito do agir estratégico. Assim, tal como ocorre no pensamento kantiano, o agente moral tem que portar inevitavelmente uma cota acentuada de desinteresse particular para que a sua ação aspire a um grau legítimo de universalidade. A esfera discursiva proposta por Habermas só funciona corretamente se os agentes morais na base forem, em alguma medida, kantianos.

Se a norma moral é construída no consenso – *a posteriori* –, a sua legitimação, contudo, recorre a regras formais que supostamente orientam racionalmente as ações no contexto de uma ação comunicativa. Em cada contexto em que se disputa sobre o uso dos predicados morais, deve haver uma análise que seja capaz de reconstruir a avaliação se as normas morais foram instituídas num discurso que está em sintonia com o princípio U. Desse modo, o princípio U determina uma série de diretrizes que estão imunes ao tempo e atravessam a diversidade dos jogos de linguagem. Todavia, o epicentro da virada pragmática está na tese de que as regras semânticas de uso dos termos – sejam eles termos morais ou de qualquer outro domínio do comportamento humano – são construídas na própria prática sem que haja, portanto, qualquer regra

que possa determinar de forma retroativa diretrizes *a priori* para a formação dos juízos morais. Ou seja, a tese de Wittgenstein é de que não há nenhuma norma reguladora e avaliadora dos jogos de linguagem porque é no próprio jogo que as normas se constituem.

Teorizar sobre as regras do discurso é desconhecer o fato de que a virada pragmática consiste em mostrar que discurso não estabelece nenhum conjunto de normas ou princípios fundamentais que avaliza as demais regras (esse é um dos principais pontos da tese de Sellars, 2008, p. 83). Longe de ser uma afirmação de um irracionalismo linguístico, essa compreensão pragmática da linguagem aponta para o caráter autorregulador dos jogos de linguagem, cuja racionalidade está no reconhecimento de que os indivíduos são capazes de se entenderem sobre o uso dos termos no interior de um jogo de linguagem sem que, para tanto, seja necessário recorrer a uma norma fundamental supostamente responsável por validar o uso daqueles termos. A inexistência de um princípio fundamental ou universal se conjuga com a tese pragmática de que é no contexto que todas as regras são construídas. Não se trata de assumir uma posição relativa, e tampouco acredito que Wittgenstein fosse um relativista, como se só fosse possível pensar a partir da dicotomia universal e particular, mas de colocar as posições morais em perspectiva e no interior de certos contextos. Não posso desenvolver esse ponto agora, mas é preciso pensar para além da dicotomia universal e particular.

O ponto da virada pragmática não está apenas na compreensão da linguagem como ação, mas reside na compreensão de que a ação pavimenta um caminho indefinido para a

linguagem para cuja compreensão o contexto é condição necessária, pois apenas nele as regras são, de fato, construídas. Isso significa que o caráter dinâmico da linguagem não autoriza sedimentar regras do discurso, as quais seriam as responsáveis por avaliar, independentemente do contexto, a validade do discurso sobre os predicados morais. Embora não negue que existam regras que governam os nossos discursos, os jogos de linguagem dinamizam essas regras ao ponto de colocarem em questão qualquer formalização do discurso que suponha que algum conjunto de regras, ainda que mínimo, possa ser *dado* por prescindir da dinâmica do jogo de linguagem no qual ele é constituído.

Se os intérpretes de Habermas podem defendê-lo afirmando que ele não deriva as normas morais da racionalidade comunicativa, visto que essa última seria apenas uma instância de validação dos discursos que propõem os juízos morais, não há como negar que a racionalidade comunicativa se investe de um poder de determinar o que é não ou moral, pois ela decide a validade do discurso que institui as normas morais, independentemente do conteúdo da norma acordada. O conteúdo das normas morais resultante do consenso é, em última análise, irrelevante *per se*, pois seja qual for o conteúdo da norma moral acordado, ele só será válido se obedecer ao Princípio U. Se o princípio U fosse apenas um pressuposto inevitável da argumentação, que confere justificativas racionais para os juízos morais, ele não poderia ser um tribunal com poder de veto quanto à validade de uma norma acordada consensualmente. Ou seja, o princípio U termina por decidir, ainda que de maneira indireta, a validade das normas morais no que diz respeito ao seu conteúdo.

Se as normas morais não são derivadas do princípio U, pois elas são constituídas, do ponto de vista do seu conteúdo, no debate público, o princípio U, contudo, invalida o conteúdo da norma moral na medida em que ele veta uma norma moral, independentemente do seu conteúdo, por invalidar o contexto discursivo no qual ela foi instituída. Assim, o conteúdo da norma moral é completamente esvaído de suas prerrogativas de legitimação das ações humanas em nome de um princípio formal *dado* – porque não é necessariamente construído num jogo de linguagem. Esse princípio tem um poder de veto que inviabiliza o conteúdo das normas morais que não tenham sido instituídos num discurso compatível com as suas determinações formais. Assim, ao invés de cristalizar o conteúdo da norma moral na forma de um imperativo categórico, a ética do discurso cristaliza a *forma* dos procedimentos discursivos para a instituição do consenso e remete a essa forma o poder de legitimar ou validar os discursos que postulam as normas morais.

Nessa perspectiva, o conteúdo da norma moral não é, de fato, *dado* na ética do discurso, mas as condições que legitimam o discurso ou as regras formais e procedimentais do discurso em busca do entendimento mútuo, responsáveis pela instanciação das normas morais, são *dadas* e determinam, ainda que indiretamente, a validade das normas morais, na medida em que as regras supostamente formais do discurso detêm o poder de invalidar indiretamente certas normas morais. A ética do discurso é pretensamente dialógica, afirma que as normas morais são discutidas e são instanciadas legitimamente quando são consequência do enten-

dimento mútuo, mas ela não dialoga sobre todas as estruturas do diálogo, na medida em que cristaliza condições formais para a validade do discurso moral. O poder de veto sobre uma norma moral é *dado* por um pressuposto ideal sem que se justifique moralmente, num debate público, a obrigação moral de aderir a um modelo de diálogo.

A estratégia argumentativa de Habermas parece ser a de esvaziar a autonomia da produção de valores morais, que autorregulam a sua legitimidade no interior do jogo em que ocorrem, para recuperar um princípio formal que poderia vetar a legitimidade do discurso sobre a postulação das normas morais. Para garantir a universalidade da ética, ele condiciona a compreensão do significado de um ato de fala às condições semânticas sob as quais ele poderá ser aceito como válido por todos os concernidos num discurso (Habermas, 1998, p. 146). Contudo, tentei mostrar que a compreensão e a instituição dessas condições semânticas só ocorrem no interior do jogo em que aqueles atos de fala são proferidos. O ponto é que essas condições são estabelecidas durante o transcorrer do jogo no qual as regras vão sendo ajustadas e internalizadas pelos participantes sem que haja, portanto, nenhuma disposição para aderir a qualquer princípio universal que não seja discutido no próprio contexto.

Conclusão

Tentei mostrar neste artigo que a ética do discurso apresenta duas dificuldades semânticas que terminam por indicar uma falta de sentido estrutural do projeto de fundamentação da ética sob a base da racionalidade comunicativa. Essas fa-

lhas indicam que, por um lado, de um ponto de vista semântico não é viável recuperar as condições em que são instituídos e validados os juízos morais, pois não há um critério claro que possa isolar os atos de fala numa situação ideal, visto que a compreensão da moral como um todo de significância empírica indica um caráter inequivocamente holista da linguagem na qual são proferidos e validados os enunciados morais. Por outro lado, as referidas falhas mostraram que o caráter dinâmico da linguagem inviabiliza a sedimentação de um único modelo válido de discurso para os juízos morais. Isso porque a correta compreensão da virada pragmática deve apontar para o fato de que a racionalidade da linguagem está no seu aspecto autorregulador e não num conjunto de normas *dadas* que validariam, de um ponto de vista transcultural e trans-histórico, o conteúdo das normas morais. O suposto caráter dialógico da ética do discurso, que seria o índice de sua vantagem em face da ética kantiana, é completamente comprometido porque ela sustenta um modelo unívoco sobre a validade do discurso sobre os valores morais.

Abstract: Habermas intends to establish formal procedures for producing consensus on moral issues based on language. It remains to be seen, however, whether the ideal speech situation, which indicates the basic conditions for consensus, could escape a pragmatic critique that takes into account the following problems: a) the impossibility of a morally neutral rationality or one that does not carry a moral value in itself; b) the need for a coercive character of the ideal speech situation, that is, for consensus to be possible, its basic conditions must already be consensually taken as a normative element.

Keywords: Habermas, moral, foundation, rationality, pragmatics.

Referências

- ALMEIDA, G. A. de. Liberdade e moralidade em Kant. *Analytica* (UFRJ), Rio de Janeiro, v. 2, n. 1, p. 175-202, 1997.
- ANDRADE, E. A opacidade do iluminismo: o racismo na filosofia moderna. *Kriterion* (UFMG. Impresso), v. 28, p. 1-15, 2017.
- DAVIS, W. *Meaning, expression, and thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- DIAS, M. C. M. Ética do discurso: uma tentativa de fundamentação dos direitos básicos. *Síntese Nova Fase*, v. 22, n. 68, p. 87-100, 1995.
- DUTRA, D. J. V. Da revisão do conceito discursivo de verdade em “verdade e justificação”. *ethic@*, v. 2, n. 2, p. 219-231, 2003.
- DUTRA, D. J. V. Apel versus Habermas: como dissolver a ética discursiva para salvaguardá-la juridicamente. *Kriterion*, v. 51, n. 121, 2010.
- FREITAG, B. A questão da moralidade: da razão prática de Kant à ética discursiva de Habermas. *Tempo Social*, v. 1, n. 1, 1983.
- HABERMAS, J. *Mudança estrutural da esfera pública*. Trad. Flávio R. Kothe. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.
- HABERMAS, J. *La teoria de la accion comunicativa*. Madrid: Taurus, 1999.

HABERMAS, J. *Discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HABERMAS, J. *Racionalidade e Comunicação*. Lisboa: Edições 70, 2002.

HABERMAS, J. *Consciência moral e agir comunicativo*. Trad. Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

HABERMAS, J. *Verdade e Justificação*. São Paulo: Loyola, 2004.

HABERMAS, J. *A ética do discurso e a questão da verdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

HABERMAS, J. *Teoria da racionalidade e teoria da linguagem*. Lisboa: Edições 70, 2009.

HECK, J. N. Razão Prática: uma questão de palavras? A controvérsia Habermas/Kant sobre moral e direito. *Kant-e-Prints*, Série 2, v. 1, p. 19-30, 2006.

INGRAM, D. *Habermas: introduction and analysis*. Ithaca; London: Cornell University Press, 2010.

KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Edições 70, 1990

KANT, I. *Crítica da Razão Prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

LEBRUN, G. Uma escatologia para a moral. (publicado originalmente em francês na revista *Manuscrito*, v. 2, n. 2, 1979).

Trad. Renato J. Ribeiro. In: *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

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

REPA, L. A normatividade do discurso em Habermas sobre a neutralidade do princípio discurso em relação ao direito e à moral. *Dois pontos*, v. 5, n. 2, p. 89-111, 2008.

ROUANET, S. P. *Mal-estar na modernidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

SELLARS, W. *Empirismo e filosofia da mente*. Petrópolis: Vozes, 2003.

VELASCO, M. *Ética do discurso: Habermas e Apel*. São Paulo: Mauad, 2001.

WELLMER, A. *Ethik und dialog: Elemente des moralischen Urteils bei Kant und der Diskursethik*. Frankfurt: Suhrkamp, 1986.