

ÉTICA DISCURSIVA: O PROBLEMA DA FUNDAMENTAÇÃO DO PRINCÍPIO MORAL¹

Claudio Almir Dalbosco²

SÍNTESE - Seguindo uma orientação eminentemente reconstrutiva, buscamos tematizar, a partir de um permanente cotejo com algumas obras de Habermas, primeiro, o papel que o Princípio de Universalização (P.U.) desempenha na ética discursiva e, segundo, o argumento da fundamentação de tal princípio, no modo como é desenvolvido por Habermas em *Notas programáticas para a fundamentação de uma ética do discurso*. Estes dois temas constituem o eixo diretor do artigo e são, ambos, subsidiados pela reflexão de outros temas: considerações sobre a teoria da comunicação, especificidades das proposições normativas e o recurso à pragmática transcendental.

ABSTRACT - Following an eminently reconstructive guidance, and departing from a permanent comparison to some works of Habermas, I tried, first, to set as a theme the role which the principle of universalization plays in the discursive ethics, and, second, the argument of the groundwork of such a principle, in the way that it is developed by Habermas in *Pragmatic Notes for the Groundwork of Speech Ethics*. These two themes constitute the guiding shaft of the article, and both are subsidized by the reflection of other themes: considerations about the theory of communication, specificity of the normative propositions and the resort to transcendent pragmatism.

Posição do problema

A ética do discurso comparte com as éticas cognitivas de duas idéias: a) de que proposições deonticas³ são passíveis de tematização racional, isto é, podem ser fundamentadas; b) de que esta fundamentação dá-se simultaneamente, a partir da fundamentação de um princípio moral.

¹ Trabalho vinculado à pesquisa "A universidade no contexto da racionalidade moderna", convênio entre os Departamentos de Filosofia da Universidade Estadual de Londrina (UEL-PR) e da Universidade de Passo Fundo (UPF-RS). Originariamente, parte deste trabalho foi apresentado à disciplina *Ética e História da Ética*, ministrada pelo professor Carlos Roberto Cirne Lima, no Curso de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS, durante o I Semestre de 1994.

² Aluno do Curso de Mestrado em Filosofia da PUCRS e professor do Departamento de Filosofia da Universidade de Passo Fundo.

³ Para uma rápida visão de conjunto sobre o problema da fundamentação de proposições deonticas na história da filosofia, consultar o artigo "A Lógica do Dever-Ser" de Carlos Roberto Cirne Lima, in: *Ética e Política* n. 6, Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1993. p. 107-123.

Apel e Habermas⁴ são os dois principais representantes da ética do discurso. Nosso propósito, neste trabalho, é tratar, especificamente, da ética discursiva habermasiana. Embora, para isso, como se verá adiante, seja preciso tratar do argumento pragmático-transcendental de Apel, uma vez que Habermas apóia-se nele para esboçar seu programa de fundamentação da ética.

O princípio da universalização (U) é o ponto sobre o qual procuraremos refletir. Interessa-nos saber, deste princípio, qual é o papel que ele desempenha na ética do discurso e qual é o argumento apresentado por Habermas para fundamentá-lo. Limitamo-nos, neste trabalho, a reconstruir a argumentação habermasiana sobre este ponto, reservando para um outro momento, uma tematização de caráter mais crítico. Nela, pretendemos confrontar o programa de fundamentação da ética discursiva habermasiana com as críticas de Apel e Tugendhat.⁵

Na seqüência da argumentação, trataremos, em primeiro lugar, do papel de U no contexto da ética discursiva; em segundo, faremos a exposição do argumento de fundamentação de U, na forma como ele é desenvolvido por Habermas.

I – O princípio da universalização como condição de possibilidade da argumentação moral

O problema de ser possível ou não fundamentar a moral tem se constituído numa das grandes questões, talvez a mais decisiva da ética filosófica. Em torno dela dividem-se dois grupos: os céticos e os cognitivistas. A tese básica dos céticos é a de que não é possível tratar-se questões morais com base em razões. Isto significa dizer que, para eles, a moral é impossível de ser fundamentada: as questões práticas não são passíveis de verdade e "as investigações éticas no sentido de uma teoria normativa são desprovidas de objeto". A tese cética sustenta-se em dois argumentos: a) a partir da "observação empírica de que, normalmente, a controvérsia em questões de princípio moral não pode ser dirimida"; e b) a partir da constatação do "fracasso da tentativa de explicar a validade veritativa das proposições normativas [...]".⁶

⁴ O interesse pela ética tem sido uma constante para estes dois autores, principalmente a partir dos anos 70, quando há um deslocamento em suas argumentações do plano epistemológico para o ético. Isto vale, sobretudo, para Habermas cuja reflexão é marcada inicialmente pelo esforço de fundamentar uma teoria crítica da sociedade a partir da teoria dos interesses cognitivos. A obra *Conhecimento e Interesse* (1968) é um marco neste sentido. Posteriormente, Habermas desloca sua argumentação no sentido de fundamentar uma teoria da sociedade, baseando-se em teorias da linguagem. Neste projeto, a idéia da teoria discursiva da verdade, da pragmática universal, da teoria da ação comunicativa e da própria ética do discurso assumem posição indispensável. Esta segunda fase do pensamento de Habermas, se é que podemos chamá-la assim, ocorre já no interior do "giro lingüístico" operado por sua reflexão. Influí, neste "giro lingüístico", o pensamento de Apel da "Transformação da Filosofia".

⁵ O confronto com Apel é orientado pelo seguinte questionamento: é possível a Habermas, ao assumir o argumento pragmático-transcendental de Apel e abandonar a sua pretensão de fundamentação última, sustentar, de modo "consistente", a fundamentação do princípio moral? O confronto com Tugendhat orienta-se pela seguinte crítica: segundo Tugendhat, Habermas só consegue fundamentar o princípio moral com base em um argumento circular. Sobre isto, vejam-se, mais à frente, os questionamentos feitos a Habermas nas notas 67 e 80.

⁶ J. HABERMAS, *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p. 77.

Por seu lado, os cognitivistas partem da tese de que a moral pode ser fundamentada. Os argumentos tomam, entre eles, direções distintas. Para Habermas, o autor que nos interessa tratar, a possibilidade de se fundamentar questões práticas fica assegurada se se conseguir demonstrar: a) um princípio moral capaz de garantir acordo em argumentações morais; b) que pretensões de validade normativas são possíveis de serem validadas ou não, mas não no sentido de verdade proposicional, e isto aponta para a especificidade de proposições normativas; c) por último, que o próprio princípio moral pode ser fundamentado.

Habermas acredita que o argumento do princípio moral (a) invalida o primeiro dos dois argumentos do cético e o argumento de que proposições normativas são passíveis de validade ou não (b) invalida o segundo argumento cético. O terceiro argumento, que é o da fundamentação do princípio moral (c), constitui a questão fundamental da teoria moral. Ele é a condição de possibilidade da ética do discurso e a maior prova de que se dispõe para refutar o cético. A segunda parte do trabalho concentra-se na exposição do argumento de Habermas sobre a fundamentação de U. No que segue, fazem-se rápidas considerações sobre alguns aspectos do conteúdo programático da teoria comunicativa (1); em seguida, trata-se da especificidade das proposições normativas (2); e, como conclusão desta parte do trabalho, conceitualiza-se o princípio moral em sua formulação habermasiana (princípio U), demonstrando-se o seu papel, enquanto regra da argumentação moral e a sua necessidade, enquanto condição de possibilidade da ética do discurso (3).

1 - Considerações sobre a teoria da comunicação

Habermas parte da idéia de que o processo de socialização não só está ligado às condições de enfrentamento cognitivo-instrumental dos indivíduos com a natureza externa, nem só às condições de enfrentamento cognitivo-estratégico dos indivíduos entre si, "senão de que a socialização depende igualmente das condições da intersubjetividade do entendimento entre os participantes na interação [...]".⁷

Se Habermas concebe o entendimento e suas condições de intersubjetividade como um dos principais responsáveis pelo processo de socialização - incluindo nele o ponto que nos interessa, a saber, a validade ou não das normas morais - é preciso saber o que, para ele, significa entendimento. No contexto da teoria da ação comunicativa, "entendimento significa comunicação endereçada a um acordo válido".⁸ No artigo "O que significa Pragmática Universal?",⁹ publicado em 1976,

⁷ J. HABERMAS, *Teoría de la Acción Comunicativa*, Vol I, Madrid: Taurus, 1992, p. 500.

⁸ *Ibidem*, p. 500.

⁹ Publicado em *Teoría de la Acción Comunicativa: Complementos y Estudios Prévios*, Madrid: Catedra, 1989, (p. 299-368). Não podemos aqui determo-nos no projeto da pragmática universal desenvolvido por Habermas. Faremos apenas algumas considerações que interessam ao ponto em discussão; o esboço desenvolvido neste artigo constitui um momento importante na "guinada linguística" do pensamento habermasiano. Partindo das pesquisas que Austin e Searle desenvolvem, a partir do Wittgenstein tardio, Habermas esboça a teoria dos atos de fala, afirmando ser a pragmática universal um programa de investigação que tem por objeto reconstruir a base de validade da fala. A realização deste programa de investigação sustenta-se na tese de que não só a linguagem, mas também a fala é suscetível de análise formal: "Do mesmo modo que as unidades elementares da linguagem (orações), também as unidades elementares da fala (emissões) podem analisar-se numa atitude metodológica de uma ciência reconstrutiva", (*Ibidem*, p. 304). Thomas McCARTHY (*La Teoría Crítica de*

Habermas define o entendimento como "o processo de consecução de um acordo sobre a base pressuposta de pretensões de validade reconhecidas em comum".¹⁰ A meta do entendimento é a produção de um acordo, o qual "descansa sobre a base do reconhecimento de quatro pretensões de validade: inteligibilidade, verdade, veracidade e retidão".¹¹ Por validade, entende Habermas, baseando-se em Emil Lask,¹² aquilo que é digno de ser reconhecido. Concebe, ainda, a linguagem, no nível sócio-cultural de evolução, como o meio específico de entendimento e compreende, por ação comunicativa, atos de fala explícitos.¹³

Como o propósito da teoria da ação comunicativa é o de reconstruir as condições da ação orientada ao entendimento, ela toma por base a emissão de um falante que não só pode ser entendida, como também aceita e criticada por, ao menos, outro sujeito capaz de linguagem e ação.¹⁴ Todo o falante, ao dizer algo, levanta, com seu ato de fala, pretensões de validade, como as já vistas, a verdade, a retidão, a veracidade e a inteligibilidade. Esta última será entendida mais como uma condição da comunicação em geral, do que como uma pretensão de validade propriamente dita. Existe, segundo Habermas, um "consenso de fundo" que está baseado nestas pretensões de validade e que assegura o funcionamento dos jogos de linguagem (atos de fala). Uma comunicação endereçada ao entendimento desenvolve-se, sem perturbações, somente quando sujeitos falantes: "a) tornam compreensível [...] o sentido do conteúdo proposicional de sua emissão; b) prestam reconhecimento à

Jürgen Habermas, Madrid: Tecnos, 1992, p. 317) assim se expressa em relação à pragmática universal: "A concepção de Habermas de uma pragmática universal se baseia na pretensão de que não só os aspectos fonéticos, sintáticos e semânticos das orações, senão certos aspectos pragmáticos das emissões – isto é, não só a língua senão também a fala, não só a competência linguística senão também a "competência comunicativa" – admitem uma reconstrução racional em termos universais". O ponto importante da pragmática universal reside, pensamos, no esforço empreendido por Habermas de fundamentar uma concepção pragmática de linguagem que está na base de sua teoria da ação comunicativa. Outro ponto importante, discutido neste artigo, é o confronto e a diferenciação que o autor estabelece com a hermenêutica transcendental de Apel. Habermas, defendendo a idéia de uma pragmática universal em vez de uma pragmática transcendental (Apel), recorre, para isso, a duas razões: na primeira diz: "Me parece plausível algo assim como uma investigação transcendental dos processos de entendimento enquanto consideremos estes frente o aspecto de processos de experiência. Com este sentido é que falo de experiência comunicativa". Isto permite que se analisem nossos conceitos a priori de emissões ou manifestações em geral, de modo semelhante à análise da estrutura conceitual de experiências coerentes. A segunda razão consiste em que "a adoção da expressão "transcendental" poderia ocultar a ruptura surgida com o apriorismo. Kant teve que estabelecer uma tangente distinção entre análise empírica e análise transcendental. Pois bem, se entendemos a investigação transcendental no sentido de uma reconstrução de pressuposições universais e inevitáveis das experiências que podem pretender ser objetivas, permanece, certamente, em pé a diferença entre procedimentos empírico-analíticos e procedimentos reconstitutivos", (HABERMAS, *op. cit.* p. 322-324). Isto torna possível manter-se a diferença entre um saber a priori e um saber a posteriori: a priori é o saber que deriva da consciência de regra dos falantes competentes; a posteriori é a reconstrução deste saber, porque ele exige averiguações que se fazem recorrendo a sujeitos empíricos (sobre isto conferir considerações da nota 67).

¹⁰ J. HABERMAS, *Teoría de la Acción Comunicativa: Complementos Y Estudios Previos*, p. 301.

¹¹ *Ibidem*, p. 301.

¹² *Ibidem*, p. 302, nota de rodapé número 2.

¹³ *Ibidem*, p. 299.

¹⁴ *Ibidem*, p. 334, nota de rodapé 64.

verdade do enunciado feito com o ato de fala [...]; c) reconhecem a retidão da norma [...] e; d) não põem em questão a veracidade dos sujeitos implicados".¹⁵

No momento em que os atos de fala ficam perturbados e se rompe o "consenso de fundo", as pretensões de validade tornam-se objeto de interrogações, isto é, tornam-se problemáticas. No âmbito da inteligibilidade, damos respostas interpretativas aos problemas que surgem; no âmbito da verdade, respondemos com explicações; no âmbito da retidão, valem justificações e, no âmbito da veracidade, a fala é confrontada com a ação. Para Habermas, o caso típico ou a questão decisiva não se dá em contextos de interação, que são mediados por um "consenso de fundo", mas, sim, em interações nas quais o consenso precisa ser fundado ou negociado,¹⁶ pois, se o pleno acordo entre as pretensões de validade fosse o estado normal da ação comunicativa, não seria necessário analisar o processo de entendimento frente ao aspecto dinâmico de consecução de um acordo.¹⁷

Neste ponto, é importante ter clara a distinção habermasiana entre ação comunicativa e discurso. Sobre isto, diz ele: "Frente à rubrica 'ação' introduzo o âmbito de comunicação no qual tacitamente reconhecemos e pressupomos as pretensões de validade implicadas nas manifestações ou emissões [...] para intercambiar informações (quer dizer, experiências relativas à ação). Frente à rubrica 'discurso', introduzo a forma de comunicação caracterizada pela argumentação, na qual se tornam tema as pretensões de validade que se tornam problemáticas e se examinam se são legítimas ou não".¹⁸ Nesta distinção, está claro que é somente no âmbito do discurso que as pretensões tornadas problemáticas são objeto de argumentação. Mas, como veremos adiante, somente as pretensões de verdade e retidão são suscetíveis de desempenho discursivo. Por argumentação, entende ele, "o tipo de fala em que os participantes tematizam as pretensões de validade que se têm tornado duvidosas e tratam de desenvolvê-las ou recusá-las por meio de argumentos. Uma argumentação contém razões que estão conectadas de forma sistemática com a pretensão de validade da manifestação ou emissão problematizadas".¹⁹ O argumento, de modo geral, é a razão que nos motiva a reconhecer a pretensão de validade de uma afirmação ou de uma norma/valoração.²⁰ No âmbito do discurso, Habermas estabelece, ainda, a distinção entre discurso prático e discurso teórico. Por discurs-

¹⁵ J. HABERMAS, *Teoría de la Acción Comunicativa: Complementos y Estudios Previos*, p. 122.

¹⁶ Devemos esta idéia a McCARTHY, *op. cit.* p. 336, a qual, em seu sentido literal, é a seguinte: "O caso típico é aquele no qual tem de se elaborar ou 'negociar-se', entre as partes implicadas, uma definição comum da situação; e isto é um processo dinâmico".

¹⁷ HABERMAS, *apud.* McCARTHY, *op. cit.* p. 336.

¹⁸ *Ibidem*, p. 116.

¹⁹ J. HABERMAS, *Teoría de la Acción Comunicativa*, Vol I, p. 37.

²⁰ J. HABERMAS, *Teoría de la Acción Comunicativa: Complementos y Estudios Previos*, p. 141. Baseando-se na teoria da argumentação de Toulmin, Habermas desenvolve a teoria do discurso. Nela, a argumentação não consta de uma cadeia de orações, senão de atos de fala. Isto é possível, acredita Habermas, porque a lógica do discurso é uma lógica pragmática que investiga o encadeamento da argumentação desenvolvida em atos de fala. Para ele, "o resultado de um discurso não pode decidir-se nem por coação lógica nem por coação empírica, senão pela 'força do melhor argumento'. A esta força é o que chamamos de motivação racional", (*Ibidem*, p. 140). A teoria do discurso, enquanto programa desenvolvido a partir de uma "lógica informal" (esta é uma pressuposição habermasiana), torna possível, como será visto, que o princípio da universalização seja concebido enquanto regra da argumentação moral.

so teórico, entende "a forma de argumentação em que se convertem em tema as pretensões de verdade que se têm tornado problemáticas".²¹ Isto é, a lógica do discurso teórico constitui-se de uma análise da estrutura e condições da forma de comunicação na qual as pretensões de verdade (hipotéticas) são revisadas argumentativamente e rechaçadas ou aceitas.²² Discurso prático é "a forma de argumentação em que se convertem as pretensões de retidão normativas".²³ McCarthy, comentando Habermas, diz que o discurso prático possui como finalidade "chegar a um acordo racionalmente motivado sobre as pretensões problemáticas de retidão, a um acordo que não seja produto de coações externas ou internas exercidas sobre a discussão, senão somente do peso da evidência e da argumentação".²⁴

2 - Especificidade das proposições normativas

Os enunciados normativos podem ser validados ou não. No entanto, a interpretação sobre as pretensões de validade desses enunciados não pode ser feita a partir do modelo disponível da verdade de proposições. Tratá-los em termos de verdade de proposições significa querer compreendê-los, como se pudessem ser "verdadeiros" ou "falsos" no mesmo sentido que os enunciados descritivos.²⁵ Habermas, desta forma, vê-se obrigado a demonstrar a especificidade dos enunciados normativos. No que segue, exporemos a reflexão desenvolvida por ele sobre este problema, tomando como referência os artigos "Teorias da Verdade" e "Notas Programáticas para uma Fundamentação de uma Ética do Discurso".²⁶

Em "Teorias da Verdade", Habermas tem como propósito fundamentar uma teoria consensual da verdade que seja capaz de refutar a teoria que concebe a verdade como verdade dos enunciados.²⁷ Nosso interesse não é o de discutir a teoria consensual da verdade, mas, sim, discutir parte do argumento que a fundamenta e que diz respeito às pretensões de validade.

²¹ J. HABERMAS, *Teoría de la Acción...*, Vol I, p. 38.

²² Cf. McCARTHY, *op. cit.* p. 346.

²³ J. HABERMAS, *Teoría de la Acción Comunicativa*, Vol I p. 38.

²⁴ McCARTHY, *op. cit.* p. 361

²⁵ J. HABERMAS, *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, p. 73.

²⁶ Segundo nosso entendimento, estes dois artigos apresentam de modo mais consistente a posição habermasiana sobre a especificidade das proposições normativas. Entre eles, não há, sobre este problema, uma diferença que se possa considerar fundamental, senão que, ao tratar da especificidade das proposições normativas, Habermas o faz orientando-se por objetivos distintos: o primeiro artigo possui como finalidade fundamentar uma teoria consensual da verdade, enquanto que o propósito do segundo é o de fundamentar uma ética do discurso. Contrário a esta posição, ver E. TUGENDHAT, *Lições sobre ética*, Lição 08, Tradução: Ernildo Stein (Coord.); Mimeo.

²⁷ Trata-se, aqui, da teoria da verdade como correspondência. A formulação clássica desta teoria encontra-se em Tomás de Aquino, *Suma contra os Gentios*, I, 59: "Com efeito, como a verdade do intelecto consiste na adequação do intelecto e da coisa (Isac de Definitionibus) segundo que o intelecto diz ser o que é, ou não ser o que não é (cf. Metaphy, IV, I 1011, b)...". Contemporaneamente Russell, em *Ensaio Filosófico*, defende a teoria da verdade como correspondência. Habermas, no referido artigo, tematiza, criticamente a teoria semântica da verdade elaborada por Tarski e considerada como uma versão sofisticada da verdade como correspondência. Habermas concebe como fracassa da toda a tentativa, como a de Tarski, de reformular a teoria da verdade como correspondência a partir de pressuposições semanticistas.

Habermas concebe a racionalidade, em contraposição às tradições que tendem a reduzi-la à verdade dos enunciados, como um complexo de quatro pretensões de validade cooriginárias: inteligibilidade, verdade, retidão e veracidade. Ele distingue estas quatro pretensões de validade entre si e demonstra que somente duas delas, a verdade e a retidão, estão associadas a pretensões de validade que podem resolver-se ou desempenharem-se em um discurso. As pretensões de verdade são tematizadas em discursos teóricos e as pretensões de retidão em discursos práticos; as pretensões de veracidade e de inteligibilidade não são passíveis de desempenho discursivo; a veracidade não pode ser entendida como discurso no sentido de uma busca cooperativa da verdade. Quanto à inteligibilidade, é concebida mais propriamente como uma das condições da comunicação do que como uma pretensão de validade.

O ponto que nos interessa já se salienta, quando Habermas concebe a pretensão de validade normativa, juntamente com a pretensão de verdade, como suscetível de desempenho discursivo. E isto quer dizer que ele precisa demonstrar poder uma norma ser submetida ao exame nas mesmas condições de igualdade que a verdade dos enunciados. Neste ponto, ele se defronta com duas posições contrárias, as quais denomina de extensiva e de restritiva. A primeira, que encontra sua origem no direito natural clássico, assume a tese de que os enunciados normativos são suscetíveis de verdade, do mesmo modo que os enunciados descritivos. A segunda, representada pelo empirismo e pelo nominalismo, defende a tese de que os enunciados normativos não são suscetíveis de verdade, sendo restritiva por não aceitar qualquer possibilidade de fundamentação de proposições normativas.

Considerando como falsos os supostos que estão subjacentes às duas posições acima, Habermas defende que a justificação de pretensões de validade contidas nas normas de ação ou valoração é tão passível de exame discursivo como a justificação da pretensão de validade implicada nas afirmações. Porém, faz uma advertência capital, ao afirmar que a fundamentação de preceitos e valorações distingue-se na forma da argumentação, da fundamentação de enunciados verdadeiros. Diz ele: "Nos discursos práticos, as condições lógicas, frente às quais cabe alcançar um consenso racionalmente motivado, são distintas dos discursos teóricos".²⁸

Habermas precisa demonstrar, na seqüência de seu argumento, por que o processo da argumentação, que se realiza no domínio do discurso prático, é distinto do modo como ocorre no domínio teórico. Note-se que tal distinção já parte do pressuposto de que é possível argumentar (isto é, fundamentar) no domínio do discurso prático. Segundo nosso entendimento, o argumento desenvolvido por Habermas, para fundamentar a especificidade da argumentação moral, desdobra-se em três momentos: o primeiro baseia-se na idéia de que a validade de uma norma reconhecida é ela mesma objeto da experiência; o segundo fundamenta-se no fato de que a validade de uma norma não é gerada pelo ato de fala normativo, antecedendo-o e estando nele pressuposta; por último, o terceiro momento ampara-se na idéia de que é a retidão de normas, faticamente reconhecidas, o objeto de fundamentação. O primeiro momento do argumento aponta para a seguinte e importante distinção: enquanto "a pretensão de validade de um ato de fala constatativo se refere

²⁸ J. HABERMAS, *Teoría de la Acción Comunicativa: Complementos Y Estudios Previos*, p. 127.

a objetos da experiência e a fatos, a pretensão de validade de uma norma reconhecida é ela mesma objeto da experiência ou fato".²⁹ Este aspecto, ao assegurar a possibilidade de se falar de "normas existentes", permite que as mesmas sejam expressas em orações de dever. O segundo momento aponta para o fato de que não se pode buscar uma correspondência entre atos de fala regulativos e pretensões de retidão, similarmente à correspondência que há entre os atos de fala constataativos e as pretensões de verdade. Este fato explica "por que a validade normativa só pode expressar-se na forma impessoal de orações de dever e não na forma de atos de fala".³⁰ Do terceiro momento do argumento extrai-se a seguinte conclusão: "São as pretensões de validade das normas existentes, pretensões que vêm formuladas em orações de dever, as que se convertem em objeto dos discursos práticos (e não da validade dos atos de fala regulativos)".³¹

Por fim, Habermas conclui seu argumento demonstrando que, enquanto os discursos práticos conseguem assegurar uma posição crítica em relação à sociedade, o mesmo não ocorre com os discursos teóricos em relação à natureza: "Daí que os resultados dos discursos práticos [...] se comportem criticamente frente à realidade (quer dizer, frente à realidade simbólica da sociedade), enquanto que os discursos teóricos não podem dirigir-se contra a realidade (natureza) mesma, senão contra afirmações falsas acerca da realidade".³²

Até aqui, preocupamo-nos com "Teorias da Verdade". Vejamos, agora, resumidamente, o tratamento dado por Habermas ao problema da especificidade das proposições normativas no contexto argumentativo de "Notas Programáticas para a Fundamentação de uma Ética do Discurso".³³ Sua discussão sobre o problema vem associada ao propósito de demonstrar ao cético "que a verdade proposicional e a correção normativa assumem papéis pragmáticos diversos na comunicação cotidiana".³⁴ Por outro lado, demonstrar a especificidade das proposições normativas (enunciados normativos) em relação às proposições assertóricas (enunciados afirmativos) é importante, por ser esta uma das condições capazes de assegurar a fundamentação da ética mediante uma lógica da argumentação moral. Assegura Habermas: "A tentativa de fundamentar a ética sob a forma de uma lógica da argumentação moral só tem perspectiva de sucesso se também pudermos identificar uma pretensão de validade especial, associada a mandamentos e normas...".³⁵

Habermas explicita, neste artigo, que a diferenciação estabelecida entre verdade e correção normativa, no plano da argumentação, está baseada na idéia de que as pretensões de validade já podem ser identificadas em contextos do agir comunicativo, isto é, antes de toda a reflexão. O peso do argumento é decisivo, uma vez que deixa claro que a diferenciação no plano do discurso entre verdade e normatividade só é possível se se conseguir provar a existência de pretensões de validade já

²⁹ *Ibidem* p. 128.

³⁰ *Ibidem*, p. 129.

³¹ *Ibidem*, p. 129.

³² *Ibidem*, p. 130.

³³ J. HABERMAS, *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, cap. III, p. 61-141.

³⁴ *Ibidem*, p. 99. A discussão sobre este ponto ocorre de modo mais sistemático nas páginas 79 a 83 do referido artigo.

³⁵ *Ibidem*, p. 79.

no âmbito do agir comunicativo.³⁶ Neste aspecto, a identificação de uma pretensão de validade especial é anterior à fundamentação do princípio de universalização.³⁷

A tese de Habermas, portanto, é a seguinte: só é possível assegurar a diferenciação entre verdade e normatividade no plano do discurso se ficar provada a existência de pretensões de validade já no âmbito do agir comunicativo. Tal tese é fundamentada por dois argumentos. Conforme o primeiro, as duas pretensões de validade, a verdade e a retidão, além de desempenharem o papel da coordenação de ações de maneira diferente, possuem sua "sede" em diferentes elementos da prática comunicativa cotidiana. As várias assimetrias existentes entre proposições normativas e proposições assertóricas explicam-se "pelo fato de que as pretensões de verdade residem apenas em atos de fala, enquanto que as pretensões de validade normativas têm sua sede, primeiro, em normas e, só de maneira derivada, em atos de fala".³⁸

O segundo argumento, uma decorrência do primeiro, baseia-se na idéia de que há uma dependência recíproca entre linguagem e mundo social. Com os atos de fala regulativos, nos referimos à realidade social. Esta mantém, desde o início, uma relação interna com pretensões de validade normativas. Habermas, falando de um modo ontológico, afirma que o mundo das normas assegura, graças às pretensões de validade normativas nele inseridas, uma espécie singular de objetividade frente aos atos de fala regulativos. O mundo dos fatos, por sua vez, não desfruta desta singular objetividade em face dos atos de fala constatativos; expressando o pensador, o argumento do seguinte modo: "As pretensões de validade normativas mediatizam, manifestamente, entre linguagem e o mundo social, uma dependência recíproca que não existe para a relação da linguagem e do mundo objetivo".³⁹ Por outro lado, a validade deontica apresenta uma dupla possibilidade, expressada em pretensões de validade que possuem sua sede em normas e pretensões de validade erguidas com atos de fala regulativos. O entrelaçamento entre estas pretensões de validade denunciam um caráter ambíguo à validade deontica. Tal ambigüidade exige que se tenha sempre presente a distinção entre "o fato social do reconhecimento intersubjetivo e o fato de uma norma ser digna de reconhecimento".⁴⁰

³⁶ Com o propósito de imobilizar o cético, abrindo-lhe os olhos para os fenômenos morais, Habermas recorre à fenomenologia do fato moral esboçada por Strawson: "Strawson [...] insiste na idéia de que só podemos evitar que o sentimento das justificações moral-práticas das maneiras de agir nos escape, senão perdermos de vista a rede de sentimentos morais tecidas na prática comunicativa cotidiana e se localizarmos corretamente a questão: o que devo, o que devemos fazer", (*Ibidem*, p. 69). Sua fenomenologia do fato moral chega, portanto, aos seguintes resultados: - que o mundo dos fenômenos morais só se descobre a partir da atitude performativa dos participantes em interações; - que os ressentimentos e as reações afetivas em geral remetem a critérios supra-pessoais para a avaliação de normas e mandamentos; - e que a justificação prático-moral de um modo de agir visa um outro aspecto, diferente da avaliação afetivamente neutra de relações meio-fim, mesmo que esta possa ser derivada de pontos de vista do bem-estar social" (*Ibidem*, p. 70).

³⁷ Pensamos residir, aqui, se não estamos de todo equivocado, uma das razões do por quê Tugendhat dizer que a ética discursiva habermasiana está exposta a uma fundamentação circular.

³⁸ *Ibidem*, p. 81.

³⁹ *Ibidem*, p. 82.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 82.

3 – O princípio da universalização como condição da argumentação moral

Não trataremos aqui, ainda, da fundamentação de U, mas, sim, do conceito e do papel de U, na forma como é concebido por Habermas; pois, segundo entendemos, é preciso que se distinga uma dupla tarefa na ética do discurso: o papel que U desempenha na argumentação moral e sua própria fundamentação, enquanto regra da argumentação moral. Estas duas questões estão intimamente relacionadas, mas não significam a mesma coisa.

Habermas, como vimos, identifica quatro pretensões de validade subjacentes ao ato de fala, considerando-as universais. Delas, apenas duas são suscetíveis de desempenho discursivo. Isto significa dizer que somente a verdade e a retidão possuem validade universal no âmbito do discurso: a verdade é a pretensão de validade universal do discurso teórico; a retidão é a pretensão universal do discurso prático. Se o discurso teórico, em seu contexto argumentativo, não conseguir assegurar a pretensão de verdade, não terá validade à comunidade científica. Do mesmo modo ocorre com o discurso prático que não assegura a pretensão de retidão. Aqui surgem dois problemas: o primeiro consiste em como o discurso, para provar a sua validade, consegue assegurar a passagem do particular para o universal, de proposições singulares para proposições universais, de interesses singulares para interesses universais; o segundo reside no fato de não existir, no âmbito do discurso, um consenso de fundo entre as pretensões de validade, isto é, não há um consenso "dado" em torno do que seja uma pretensão de verdade ou uma retidão, precisando esse ser "fundado". Estes dois problemas estão ligados entre si.

Tanto o discurso teórico como o prático, para responderem ao primeiro problema (da passagem do particular para o universal), necessitam de princípios-pontes, que sejam capazes de assegurar tal passagem. No discurso teórico, a distância entre as observações singulares e as hipóteses universais é vencida por diversos cânons da indução; no discurso prático é o princípio moral que desempenha tal função. É por isso que, segundo Habermas, "todas as investigações a propósito da lógica da argumentação moral conduzem imediatamente à necessidade de introduzir um princípio moral que, enquanto regra de argumentação, desempenha um papel equivalente ao do princípio da indução no discurso da ciência empírica".⁴¹ A necessidade do princípio moral destaca-se, de modo especial, na ética do discurso, sobretudo porque esta, partindo do pressuposto de que pretensões de validade normativas são passíveis de fundamentação discursiva, coloca-se na tradição de uma ética formal de cunho universalista.

Habermas afirma que as tentativas de indicar o princípio moral, feitas por autores de diferentes filiações filosóficas, retomam a intuição do imperativo categórico, formulada por Kant. Ele próprio coloca-se na esteira da ética kantiana,⁴² interes-

⁴¹ J. HABERMAS, *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, p. 84.

⁴² Sobre este propósito, a questão da relação entre ética do discurso e ética kantiana é um problema central para a própria ética do discurso. Pode constituir-se, neste sentido, num projeto à parte de investigação. Pensamos que algumas questões são decisivas: Quais são as transformações que a ética do discurso provoca em relação à ética kantiana? Como, no caso de Habermas, que não compartilha da filosofia transcendental, torna-se possível defender e fundamentar uma ética universal? Quais as críticas que a ética do discurso dirige à ética kantiana? Quais as especificidades de fundamentação do princípio moral nos dois projetos? Possui a ética kantiana um déficit de fundamentação do princí-

sando-se pela "idéia subjacente que deve dar conta do caráter impessoal ou universal dos mandamentos morais válidos": Neste sentido, o princípio moral deve, enquanto princípio-ponte, possibilitador do consenso, "assegurar que somente sejam aceitas como válidas as normas que exprimem uma *vontade universal*; é preciso que elas se prestem, para usar a fórmula que Kant repete sempre, a uma 'lei universal'" ⁴³.

Para evitar os mal-entendidos formalistas a as leituras seletivas que se produziram sobre o princípio moral, Habermas quer demonstrar que o princípio da universalização, que é o princípio moral da ética discursiva, contrariamente ao princípio moral kantiano, "não se esgota absolutamente na exigência de que as normas morais devem ter a forma de proposições deonticas universais e incondicionais" ⁴⁴. A possibilidade de universalização das máximas quer dizer que as normas morais básicas têm que merecer o reconhecimento de parte de todos os concernidos. Diz Habermas, neste sentido, que "só é imparcial o ponto de vista a partir do qual são passíveis de universalização exatamente aquelas normas que, por encarnarem manifestamente um interesse comum a todos os concernidos, podem contar com um assentimento universal – e, nesta medida, merecem reconhecimento intersubjetivo" ⁴⁵.

Habermas concebe então o princípio moral da ética discursiva do seguinte modo: "que as conseqüências e efeitos colaterais, que (presumivelmente) resultarem para a satisfação dos interesses de cada um dos indivíduos do fato de ser ela universalmente seguida, possam ser aceitos por todos os concernidos (e preferidos a todas as conseqüências das possibilidades alternativas e conhecidas de regrem)" ⁴⁶. Toda a norma que não satisfizer esta condição não terá sua validade reconhecida.

pio moral? A ética discursiva habermasiana não está sujeita ao mesmo questionamento? A discussão sobre a relação entre ética do discurso e ética kantiana conduz, inevitavelmente, segundo nosso entendimento, para a discussão do problema da relação entre "fato da razão" e "princípio da universalização", enquanto duas bases distintas de fundamentação da ética. Sobre este ponto APEL (*La Transformación de la Filosofía*, Vol. II, Madrid: Taurus, 1985, p. 341-413) faz várias considerações. Entre outras, está a seguinte: "dado que a aceitação da norma moral fundamental da comunidade crítica de comunicação é um pressuposto necessário, não tem o caráter de um fato humano, senão o do kantiano 'factum da razão'", (*Ibidem*, p. 396). Porém, na seqüência da argumentação, Apel adverte que "com esta interpretação está relacionado, é claro, a pretensão de reconstruir, de modo crítico, a fundamentação kantiana do 'imperativo categórico', através do 'factum da razão (prática)". Sobre a reinterpretação que Habermas faz de Kant, consideramos de fundamental importância a seguinte idéia de Thomas McCarthy (*op. cit.* p. 377): "Deste ponto de vista, o modelo discursivo de Habermas representa uma reinterpretação procedimental do imperativo categórico de Kant: mais que atribuir como válida a todos os demais qualquer máxima que eu possa querer que se converta em uma lei universal, tenho que submeter minha máxima a todos os outros com o fim de examinar discursivamente sua pretensão de universalidade. A ênfase se desloca do que cada um pode querer sem contradição que se converta em uma lei universal, ao que todos podem concordar que se converta em uma norma universal". E isto, segundo McCarthy, só é possível quando se interpreta Kant a partir de um ponto de vista procedimental. O ponto importante aqui é, se entendemos bem, a passagem do âmbito monológico (Kant) para o âmbito da intersubjetividade (Habermas e Apel) da fundamentação do princípio moral.

⁴³ J. HABERMAS, *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, p. 84.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 84.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 86.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 86.

Tendo em vista que, no âmbito do discurso prático, o consenso não é dado, mas precisa ser fundamentado, este só será fundado, quando o discurso tiver sido conduzido segundo o princípio moral acima exposto.⁴⁷ O princípio da universalização, enquanto regra da argumentação moral, é o princípio moral possibilitador de consenso, isto é, o princípio de validação das normas.

II – O programa de fundamentação da ética do discurso

Pode-se dizer, sem exagero de linguagem, que toda a possibilidade de sucesso da ética do discurso, enquanto proposta de tematização da moral, concentra-se em torno da fundamentação do princípio da universalização. Se a ética do discurso fracassa neste ponto, compromete toda sua proposta. É por isso que Habermas, logo nas primeiras páginas de seu esboço sobre o programa de fundamentação da ética do discurso, considera a questão de como pode ser fundamentado o princípio da universalização (o qual é o único a possibilitar um acordo argumentativo nas questões práticas), como uma questão central da teoria moral.

1 – O recurso à pragmática transcendental

Para fundamentar o princípio da universalização (U), Habermas recorre à estratégia argumentativa apeliana. O projeto da pragmática transcendental de Apel precisa, para demonstrar que é consistente, inviabilizar a objeção cética do "trilema de Münchhausen", elaborada por Hans Albert e dirigida contra toda a idéia de fundamentação. A posição de Albert representa a versão renovada, mais sofisticada (refinada), do ataque cético contra a possibilidade da fundamentação da moral. Hans Albert transpõe "para o domínio da filosofia prática o modelo epistemológico do exame crítico desenvolvido por Popper, para tomar o lugar do pensamento tradicional da fundamentação e justificação".⁴⁸

Hans Albert parte da tese de que a fundamentação de princípios morais, levada a cabo pelo cognitivista leva-o a "escolher entre três alternativas igualmente inaceitáveis, a saber, ou admitir um regresso infinito, ou romper arbitrariamente a cadeia da derivação ou, finalmente, proceder em círculos".⁴⁹ Tal é, como se sabe, a tese do trilema de Münchhausen.

Apel compartilha com Albert a tese de que todo o conceito dedutivo e axiomático de fundamentação conduz, inevitavelmente, a um dos três paradoxos indicados pelo trilema. Isto implica dizer, neste caso, que toda a metafísica racionalista e sua idéia de fundamentação última torna-se presa inevitável do trilema münchhausiano. Apel procura demonstrar, no entanto, que a sua idéia de fundamentação última não é prisioneira dos paradoxos do trilema, sobretudo porque não se ampara em um conceito dedutivo de fundamentação. Neste aspecto, sua proposta estaria isenta das críticas de Albert. Além disso, desenvolve a tese de que o próprio princípio do falibilismo, para ser conseqüente, necessita de um princípio de fundamen-

⁴⁷ Cf. S. P. ROUANET, "Ética Iluminista e Ética Discursiva", in: J. HABERMAS, 60 Anos, Revista Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, nº 98, 1989, p. 27.

⁴⁸ J. HABERMAS, *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, p. 101.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 101.

tação que, segundo ele, é o princípio do discurso. Em síntese, pode-se dizer que Apel, além de isentar o seu programa de fundamentação última dos paradoxos do trilema, faz o próprio princípio do falibilismo (o princípio da crítica) de Albert depender do princípio da pragmática transcendental (princípio do discurso). Exporemos, com mais detalhes, o argumento da fundamentação última de Apel, baseando-nos no artigo "Fundamentação Última Não-Metafísica?".⁵⁰

Apel considera-se, neste artigo, como parte integrante "dos críticos da concepção tradicional da metafísica ontológica" e compreende "com simpatia a concepção peirciana e popperiana da metafísica como ciência especulativa das hipóteses globais".⁵¹ Segundo esta concepção, a metafísica tradicional e a moderna ciência hipotética não podem oferecer nenhuma fundamentação última, por partilharem de uma mesma estrutura de fundamentação. Esta estrutura comum de fundamentação fica clara se observarmos que teorias científicas desenvolveram hipóteses básicas de explicação inspiradas na metafísica.

Dada a similaridade na estrutura de fundamentação entre ciência e metafísica, os popperianos tiram a conclusão de abandonar a idéia de fundamentação última. Esta, no entanto, não é a conclusão de Apel: "Ao contrário, tiro a conclusão da necessidade de uma filosofia pós-metafísica da fundamentação última, de uma filosofia que pressupõe de uma outra idéia de fundamentação que a ciência empírica e a metafísica ontológica tradicional e que, por isso, é capaz de assumir a tarefa de uma fundamentação filosófica última específica".⁵² Qual é a idéia de fundamentação última pensada por Apel? Onde reside sua especificidade em relação à metafísica ontológica tradicional e à ciência empírica? E, por que é necessário manter a idéia de fundamentação última em tempos de filosofia pós-metafísica? Na seqüência da argumentação, Apel trata de três questões básicas: a necessidade, a possibilidade e a relevância da fundamentação última. A nós, interessam as duas primeiras questões.

1.1. Necessidade da fundamentação última

Apel se interroga sobre o porquê de não nos contentarmos no domínio da filosofia teórica, "[...] assim como nas ciências empíricas – com a apresentação de sempre novas hipóteses e sua crítica permanente, como o faz o princípio sem limi-

⁵⁰ Publicado in: *Dialética e Liberdade*, Festschrift em homenagem a Carlos Roberto Cirne Lima, Petrópolis: Vozes/Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1993, (p. 305-324). *Fundamentação Última Não-Metafísica* origina-se de uma palestra proferida por Apel no Fórum "Filosofia Pós-Metafísica", o qual, aproveitando a oportunidade, fez de sua participação um momento onde pudesse desenvolver considerações sobre sua posição programática e elucidar com mais exatidão indicações a partir dela. Começa considerando que, no contexto atual da discussão filosófica, cujo domínio é o de um pensamento pós-metafísico, parece ser estranho alguém defender uma posição de fundamentação última, pois, com o abandono da metafísica tradicional, a hipótese mais plausível seria o abandono de toda a perspectiva de fundamentação última. Apel, neste sentido, vê-se colocado numa situação quase paradoxal ao defender uma filosofia pós-metafísica e, simultaneamente, uma idéia de fundamentação última. A questão decisiva que sua argumentação precisa enfrentar com suficiente consistência é, portanto, a de demonstrar a possibilidade, no domínio da reflexão filosófica, de uma fundamentação última que seja de caráter não metafísico.

⁵¹ K. O. APEL, *Fundamentação Última Não-Metafísica*, p. 306.

⁵² APEL, *op. cit.* p. 307.

tes do falibilismo?". No contexto programático da teoria popperiana, não é a questão da fundamentação última considerada como obsoleta? Como resposta a esta questão, o autor aceita a visão popperiana do conhecimento e toma-a como seu ponto de partida. Ainda, em concordância com Popper, chama "atenção de que a aplicação da comparação da evolução teórica à práxis humana de pesquisa implica algumas pressuposições adicionais, especificamente humanas, até de ordem espiritual".⁵³ Apel não está, no entanto, interessado em discutir o problema dos critérios suficientes de falsificação. Para o contexto da problemática que está tratando, julga decisiva a seguinte questão: "Será que tudo que já conhecemos, compreendemos e temos que pressupor, pode ser remetido, para compreendermos o pôr em discussão, o examinar, o criticar e o eventual falsificar de hipóteses, em princípio, novamente as hipóteses falsificáveis de tal modo que não podemos pressupor nada como a priori evidente?".⁵⁴ Não pressupor nada como evidente é a tese do falibilismo sem limites que, além de considerar uma fundamentação filosófica última de princípios de conhecimento como impossível, considera-a desnecessária.

Apel, contrapondo-se à tese do falibilismo sem limites, procura demonstrar que ela mesma repousa em pressuposições. O Wittgenstein tardio e Peirce já haviam demonstrado a irrelevância do princípio do falibilismo. Para Apel, o princípio do falibilismo sem limites, segundo o qual não é possível e nem necessária uma fundamentação última, é irrelevante porque ele mesmo não se isenta de pressuposições. Há, também, "para o jogo da linguagem da filosofia do falibilismo, evidências paradigmáticas que primeiro tornem possível a compreensão de conceitos e enunciados essenciais".⁵⁵ Dentre as pressuposições do falibilismo apresentadas por Apel citamos as seguintes: a) pressuposição de que existe algo assim como verdade de proposições à diferença da falsidade; b) pressuposição de que há proposições – chamadas hipotéticas – que podem ser postas em discussão com pretensão de verdade, ainda que sem pretensão de evidência, num discurso argumentativo; c) isto pressupõe que as proposições podem ser examinadas e demonstradas como intersubjetivamente válidas (capazes de consenso) ou falsas, a partir de certos critérios. Como estratégia argumentativa, Apel recorre às próprias pressuposições do falibilismo sem limites, para defender a tese de que o princípio do falibilismo, para ser compreensível, está implicado no princípio do discurso. Isto é, as pressuposições do falibilismo demonstram elas mesmas que o princípio do discurso é sua condição de possibilidade. Para que o falibilista possa realizar o seu princípio, a crítica das teorias, precisa submeter-se ao jogo da argumentação, o qual só é possível mediante o reconhecimento de regras mínimas. Segundo Habermas: "Mesmo o crítico, ao participar de uma argumentação, já aceitou como válido um acervo mínimo de regras irrecusáveis da crítica".⁵⁶

O fato de o princípio do falibilismo pressupor o princípio do discurso e suas regras de pressuposições e existência implícitas demonstra a indispensável fundamentação última do princípio do falibilismo. Para Apel, a necessidade da funda-

⁵³ *Ibidem*, p. 309.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 310.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 312.

⁵⁶ J. HABERMAS, *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, p. 103.

mentação última resulta "de modo algum de uma carência de segurança dogmática, mas ao contrário, do interesse de garantir o maior espaço possível para o postulado do falibilismo da ciência moderna".⁵⁷ O racionalismo pancrítico dos popperianos tardios argumenta que as regras de existência e pressuposição do princípio do discurso, assinaladas por Apel, estão submetidas elas próprias ao princípio do falibilismo. A isto Apel responde: "Qualquer revisão (mesmo o aperfeiçoamento) da explicação de sentido da pressuposição do princípio do falibilismo, deve também, ao mesmo tempo, já pressupor o saber a priori das pressuposições a serem explicitadas, pois uma possível revisão da explicação das pressuposições do princípio do falibilismo deve poder apelar, ao menos também a estas pressuposições como medida".⁵⁸ Porém, Apel não deixa de reconhecer que, também, as pressuposições do discurso são carentes de explicação e que estas explicações, ao serem dadas, podem ser revisadas. É preciso, no entanto, distinguir entre as possíveis revisões da explicação de sentido do saber a priori filosófico, das falsificações de teorias ou hipóteses empíricas.

1.2. Condições de possibilidade de uma fundamentação última

O ponto fundamental que assegura a Apel a possibilidade de uma fundamentação última de caráter não metafísico é o fato de ele amparar-se num conceito de fundamentação diferente daquele pressuposto na tese do trilema de Münchhausen. A viabilidade de seu projeto só fica assegurada, se ele puder demonstrar a pertinência de tal diferença e se, sobretudo, demonstrar a consistência do conceito não dedutivo de fundamentação.

Um conceito não dedutivo de fundamentação traz como exigência a pressuposição de algo que desde sempre seja válido. Diz Apel: "Trata-se aqui sempre de algo que justamente desde sempre temos que pressupor como válido se o questionamento ou a crítica de condições possíveis devem ser evidentes e nesta medida válidos".⁵⁹ A argumentação de Apel implica na combinação de dois momentos que se distinguem do método de fundamentação pressuposto pelo trilema de Münchhausen: "Primeiro, trata-se da pergunta (transcendental) pelas condições necessárias de validade e, depois, do fato de esta questão ser referida pela estrita reflexão aos pressupostos da argumentação atual e justamente também do crítico da fundamentação".⁶⁰

A argumentação (discurso) constitui o princípio da fundamentação filosófica última, e a autocontradição pragmática ou performativa é o método desta fundamentação: "O critério para a incontestabilidade das pressuposições da argumentação, caracterizadas como de fundamentação última, reside então, na autocontradição pragmática ou performativa que apareceria no caso da contestação [...]". A autocontradição performativa distingue o específico método da fundamentação filosófica última do argumentar de qualquer exame empírico de hipóteses falíveis da ciência. Isto explica, também, o fato por que este método específico de fundamen-

⁵⁷ *Ibidem*, p. 313.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 313-314.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 315.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 316.

tação filosófica não pode ser subsumido pelo conceito de fundamentação pressuposto no trilema, na metafísica tradicional ontológica e na moderna ciência da lógica, pois, "em todos estes casos, a fundamentação pode ser definida de modo geral como dedução de um algo de outro algo [...]".⁶¹ Toda a tentativa de fundamentação última que se basear neste conceito de fundamentação será presa, inevitavelmente, e nisto Apel tem razão, do trilema de Münchhausen. Apel acredita, no entanto, que este não é o caso de sua proposta: "Bem diferente é o que acontece com o método de fundamentação especificamente filosófico esboçado por mim: como recurso reflexivo sobre as condições de validade da argumentação ela nem cai na situação de derivação de algo e nem assim ao regresso ao infinito. Pois ela se certifica apenas de que ela mesma desde sempre pretende como método de fundamentação. Ela se certifica apenas de pressuposições que ela não pode contestar, sob pena de autocontradição performativa".⁶²

2 – O argumento habermasiano da fundamentação do princípio moral

Habermas recorre, de acordo com o que já foi dito, ao argumento pragmático transcendental de Apel para fundamentar o princípio moral. Afirma que Apel "submeteu o falibilismo a uma meta-crítica convincente e invalidou a objeção do trilema de Münchhausen". O mérito de Apel foi o de ter resgatado a fundamentação não dedutiva de normas éticas básicas e de ter renovado "o modo da fundamentação transcendental com os meios fornecidos pela pragmática lingüística".⁶³ O método da auto-contradição performativa, desenvolvido por ele, não só é aplicado aos atos de fala e aos argumentos isolados, mas ao discurso argumentativo como um todo. Deste modo, "Apel consegue um ponto de referência que é tão fundamental para a análise de regras não resgatáveis quanto o 'eu penso' ou a 'consciência em geral' para a filosofia da reflexão".⁶⁴ Este ponto de referência em Apel, ao qual se refere Habermas, é o princípio do discurso ou da argumentação. Do mesmo modo que o conhecer constitui algo "irretrocedível" para o filósofo transcendental, a argumentação o é para o teórico do discurso.

O fato de tomar consciência da auto-referencialidade de sua argumentação permite ao teórico do discurso "abandonar o esforço inauspicioso de uma fundamentação dedutiva de 'últimos' princípios e voltar-se para a explicação de pressuposições 'incontornáveis', isto é, universais e necessárias".⁶⁵ Assegurando-se, portanto, do princípio do discurso, e isto quer dizer da consciência da auto-referencialidade de sua argumentação, o teórico da argumentação "pode provar ao cético que este, pela simples razão de se engajar numa determinada argumentação com o objetivo de refutar o cognitivismo ético, faz inevitavelmente pressuposições argumentativas cujo conteúdo proposicional contradiz sua objeção".⁶⁶

⁶¹ *Ibidem*, p. 316.

⁶² *Ibidem*, p. 317.

⁶³ J. HABERMAS, *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, p. 102.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 103.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 103.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 104.

Vimos, até o momento, como Habermas aceita e assume o argumento pragmático-transcendental de Apel para fundamentar o princípio da universalização. Porém, não o assume enquanto fundamentação última, como Apel o concebe. Aqui se encontra uma das diferenças (e divergências) fundamentais entre os programas de fundamentação da ética destes dois autores. Enquanto Apel, através da autocontradição performativa, pretende assegurar o princípio da argumentação como fundamento último, Habermas defende que o contributo da autocontradição performativa só é válido para demonstrar a impossibilidade de se rejeitarem determinadas condições ou regras e não para comprovar a argumentação como fundamentação última. Neste sentido, segundo Habermas, "a certeza com que praticamos nosso saber das regras não se transfere para a verdade das propostas de reconstrução das pressuposições hipoteticamente universais, pois estas propostas não podemos colocá-las em discussão a não ser da mesma maneira que um lógico ou um linguista faz com suas descrições teóricas".⁶⁷

Para Habermas, outro ponto da argumentação de Apel que chama a atenção é o de como "as regras que são inevitáveis no interior dos discursos também possam reclamar validade para a regulação do agir fora das argumentações". Com este questionamento, Habermas quer alertar Apel sobre o limite da análise pressuposicional,⁶⁸ na passagem da fundamentação do princípio moral para a esfera do agir moral. Para Habermas, a análise de Apel consegue assegurar as pressuposições de conteúdo normativo (necessitação pragmático-universal) somente enquanto os in-

⁶⁷ *Ibidem*, p. 120. Como nosso propósito é o de apenas reconstruir a argumentação desenvolvida por Habermas, para fundamentar o princípio moral, não podemos aqui estendermo-nos sobre a controvérsia entre Apel e Habermas acerca da fundamentação da ética do discurso, que será tratada em outro trabalho. Sobre este ponto, fazemos apenas as seguintes considerações: a) a divergência entre Apel e Habermas, quanto ao *status* da fundamentação do princípio moral implica, evidentemente, na divergência em suas concepções de filosofia, pois, enquanto Apel coloca-se, nitidamente, na tradição da filosofia transcendental, reservando a ela um *status* de "Prima Philosophia", Habermas distancia-se desta tradição e, baseando-se em Strawson, busca enfraquecer o conceito de transcendental, concebendo a filosofia não mais como "indicadora de lugar" e, sim, enquanto "guardiã de lugar". Por isso, contrariamente a Apel, prefere falar de uma pragmática universal em vez de uma pragmática transcendental. Habermas, ao enfraquecer o conceito de transcendental, transforma-o no conceito de "reconstrução racional" e torna-se simpático à idéia de uma "ciência reconstrutiva"; b) pensamos que, no domínio específico da ética filosófica, a teoria habermasiana expõe-se, entre outros, ao seguinte questionamento: ao conceber as pressuposições argumentativas, enquanto regras do discurso e não mais enquanto princípio da fundamentação última (no sentido de Apel), não toma débil (fraca) a fundamentação do princípio moral? Em outras palavras, ao enfraquecer o caráter transcendental das pressuposições argumentativas, transformando-as em regras discursivas, podem estas regras assegurar o caráter universal, necessário e imparcial do princípio moral? Sobre isso, pensamos que a afirmação de Habermas de que não sofremos nenhum dano "se negarmos à fundamentação pragmático-transcendental o caráter de uma fundamentação última" merece, no mínimo, um exame cuidadoso (vejam-se as indicações resumidas da nota 09).

⁶⁸ Para Habermas, o procedimento caracterizado por Apel como pragmático-transcendental tem origem na tradição da análise pressuposicional, inaugurada na Inglaterra por Collingwood. A análise pressuposicional, diz que pressuposições de determinados discursos são inevitáveis. Ao tratarmos de uma certa ordem de questões, ao tematizarmos determinados problemas, já nos encontramos comprometidos com determinados princípios, sendo impossível retroceder aquém deles. No caso de Apel, especificamente, o princípio do discurso (da argumentação) representa este algo, não sendo possível retroceder aquém dele. O caráter universal e necessário e, portanto, transcendental da argumentação, reside no fato de que, uma vez que aceitamos participar de qualquer comunicação ou discurso, só podemos continuá-lo, usando argumentos.

divíduos se mantêm no círculo da argumentação. No entanto, tão logo eles abandonam este círculo, podem abandonar, também, a necessitação pragmático-transcendental. O problema que se coloca aqui é, então, que "a força reguladora da ação, do conteúdo normativo, trazido à luz nos pressupostos pragmáticos da argumentação, precisaria de uma fundamentação particular".⁶⁹ O que Apel faz, neste sentido, é extrair normas fundamentais imediatamente éticas das pressuposições da argumentação, residindo o limite na impossibilidade de se comprovar tal transferência. Já, para Habermas, as regras argumentativas de conteúdo normativo é que são passíveis de serem derivadas de um modo pragmático-transcendental e não as representações básicas de natureza moral-práticas, que mudam de tempo em tempo, pois, para ele "as normas fundamentais do direito e da moral não são absolutamente da competência da teoria moral; elas devem ser consideradas como conteúdos que precisam ser fundamentados em Discursos práticos".⁷⁰ O que Habermas faz, com isto, é uma importante distinção: o argumento pragmático-transcendental só é válido para a fundamentação de regras argumentativas de conteúdo normativo e não para a fundamentação das representações básicas de natureza moral.

Após ter feito esta ressalva ao programa da fundamentação pragmático-transcendental de Apel, o que em nossa opinião não invalida o argumento de Apel, Habermas retorna ao problema da fundamentação do princípio da universalização. Afirma que "o papel que o argumento pragmático-transcendental pode assumir aí pode ser descrito, agora como um argumento a que se pode recorrer para comprovar como o princípio da universalização, que funciona como regra da argumentação, é implicado por pressuposições da argumentação em geral".⁷¹ Distingue, neste sentido, três planos de pressupostos argumentativos: o lógico, o dialético e o retórico. Em seguida, afirma que "as argumentações são destinadas, antes de mais nada, a produzir argumentos concludentes, capazes de convencer, com base em propriedades intrínsecas e com os quais se pode resgatar ou rejeitar pretensões de validade".⁷²

Habermas baseia-se, neste sentido, no catálogo de pressupostos argumentativos levantados por Alexy. As regras do plano lógico-semântico sugeridas como exemplo,⁷³ por não conterem conteúdo ético algum, não oferecem ponto de partida apropriado ao argumento pragmático-transcendental. Já algumas regras do plano dialético dos procedimentos,⁷⁴ por apresentarem e exigirem pressupostos pragmáticos de uma forma especial de interação,⁷⁵ possuem

⁶⁹ J. HABERMAS, *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, p. 109.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 109.

⁷¹ *Ibidem*, p. 109.

⁷² *Ibidem*, p. 110.

⁷³ As regras deste plano, sugeridas por Alexy, são: "(1.1) A nenhum falante é lícito contradizer-se. (1.2) Todo o falante que aplicar um predicado F a um objeto a tem que estar disposto a aplicar F a qualquer outro objeto que se assemelhe a a, sob todos os aspectos relevantes. (1.3) Não é lícito aos diferentes falantes usar a mesma expressão em sentidos diferentes", (*Ibidem*, p. 110).

⁷⁴ Estas regras são as seguintes: "(2.1) A todo falante só é lícito afirmar aquilo em que ele próprio acredita. (2.2) Quem atacar um enunciado ou norma que não for objeto da discussão tem que indicar uma razão para isso", (*Ibidem*, p. 111).

conteúdo ético. Contudo, é no último plano da argumentação, no plano retórico dos processos, que Habermas pensa poder comprovar que o princípio da universalização está implicado por pressuposições da argumentação em geral. Isto porque "considerado a partir de aspectos processuais, o discurso argumentativo apresenta-se, finalmente, como um processo comunicacional que, em relação com o objetivo de um acordo racionalmente motivado, tem que satisfazer a condições inverossímeis".⁷⁶ Que condições inverossímeis são estas? Habermas demonstra-as recorrendo à idéia de que "no discurso argumentativo mostram-se estruturas de uma situação de fala que está particularmente imunizada contra a repressão e a desigualdade: ela apresenta-se como uma forma de comunicação suficientemente aproximada de condições ideais".⁷⁷

No plano retórico dos processos, existem, portanto, pressuposições argumentativas formadas por uma estrutura comunicativa que só admite como coerção a do melhor argumento e que neutraliza todos os motivos, excetuando o motivo da busca cooperativa da verdade. Todos os participantes da comunicação não podem se esquivar destas pressuposições argumentativas.

Nessas duas pressuposições, na força do melhor argumento e na busca cooperativa da verdade está implicado o princípio da universalização. Tendo em vista que, desde o início, o princípio U foi entendido como regra da argumentação moral, é preciso, então, mostrar quais são as regras discursivas asseguradas no plano retórico dos processos. Habermas recorre, novamente, ao catálogo de regras de Alexy e apresenta, como regras do discurso, no plano processual, as seguintes: "(3.1) É lícito a todo sujeito capaz de falar e agir participar de Discursos. (3.2) a. É lícito qualquer um problematizar qualquer asserção no Discurso. b. É lícito a qualquer um introduzir qualquer asserção no Discurso. c. É lícito a qualquer um manifestar as 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.)".⁷⁸

Sobre estas pressuposições pragmáticas da argumentação em geral, isto é, das regras do Discurso, Habermas faz alguns comentários. A regra 3.1 assegura a possibilidade de participação em argumentações de todos os sujeitos que disponham de capacidade argumentativa. A regra 3.2 assegura chances iguais a todos os participantes, tanto para contribuírem na argumentação, como para fazerem valer os seus próprios argumentos. A regra 3.3 exige condições de comunicação que sejam capazes de assegurar 3.1 e 3.2. Em síntese, 3.1 quer assegurar o direito de todo o sujeito a um acesso universal ao Discurso; 3.2 o direito de chances iguais para o indivíduo participar do Discurso, e a regra 3.3 exige condições de comunicação.

⁷⁵ Habermas considera, como pressupostos, os seguintes: "tudo o que é necessário para a busca cooperativa da verdade, organizada como uma competição, assim como, por exemplo, o reconhecimento da imputabilidade e da sinceridade de todos os participantes", (*Ibidem*, p. 110). No plano dialético, "fazem-se valer pressuposições que o Discurso comparte com o agir orientado para o entendimento mútuo em geral, por exemplo, relações de reconhecimento recíproco", (*Ibidem*, p. 111).

⁷⁶ *Ibidem*, p. 111.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 111.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 112.

Habermas aponta limites no empreendimento de Alexy, acima desenvolvido, de apresentar as pressuposições argumentativas em forma de regras. Um deles consiste em conceber estas regras como condição de possibilidade de todos os discursos: "Alexy enseja o equívoco de que todos os Discursos realmente efetuados teriam que satisfazer a essas regras".⁷⁹ Na opinião de Habermas, as regras do Discurso 3.1 a 3.3, não podem ser concebidas de modo tão "rigoroso" como as concebe Alexy. Elas "devem significar apenas que os participantes da argumentação têm que presumir um preenchimento aproximativo e suficiente para os fins da argumentação das condições mencionadas [...]".⁸⁰ Dado o caráter insuficiente das regras do Discurso, no sentido de assegurar as condições ideais da argumentação, Habermas faz uso dos dispositivos institucionais. Segundo ele: "é preciso dispositivos institucionais a fim de neutralizar as limitações empíricas inevitáveis e as influências externas e internas evitáveis, de tal sorte que as condições idealizadas, já sempre pressupostas pelos participantes da argumentação, possam ser preenchidas pelo menos numa aproximação suficiente".⁸¹

De outra parte, ele afirma que as regras estabelecidas por Alexy, considerando as ressalvas antes feitas, "constituem premissas suficientemente fortes para derivação de 'U'". E isto significa, então, que "todos os que empreendem seriamente a tentativa de resgatar discursivamente pretensões de validade normativas aceitam intuitivamente condições de procedimento que equivalem a um reconhecimento implícito de 'U'", pois, as regras do Discurso exigem que o assentimento entre os participantes de um Discurso prático só pode ser conseguido, se 'U' for aceito. Isto é, para Habermas, o acordo sobre normas controversas só é considerado válido quando orientado pelo princípio seguinte: "se as conseqüências e efeitos colaterais, que presumivelmente resultam de uma obediência geral da regra controversa para a satisfação dos interesses de cada indivíduo, podem ser aceitos sem coação por todos".⁸²

Após ter fundamentado o princípio da universalização, fazendo uso do argumento pragmático-transcendental das pressuposições argumentativas, Habermas afirma que "a ética do Discurso ela própria pode ser reduzida ao princípio parcimonioso 'D' segundo o qual: só podem reclamar validade as normas que encontrem (ou possam encontrar) o assentimento de todos os concernidos, enquanto participantes de um Discurso prático". Em outro momento da reflexão, ele diz que não se pode confundir o princípio "U" com o princípio "D". Mas, qual seria a distinção feita entre eles? Habermas considera importante para a ética do discurso a relação entre "U" e "D". A importância reside no fato de que o programa de fundamentação esboçado segue a via mais difícil e mais fecunda, a saber, "a fundamentação pragmático-

⁷⁹ *Ibidem*, p. 114.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 114. O ponto que pode ser questionado em Habermas, aqui, é o de que se as regras do Discurso não valem para todos os Discursos, qual é o critério que define para quais Discursos elas valem? De outra parte, se estas regras nem sempre possuem validade universal, isto é, nem sempre são universalmente necessárias, como elas podem ser constitutivas do princípio da universalização? E mais, como elas podem assegurar a validade de U, enquanto o princípio moral? (veja-se a nota 67).

⁸¹ *Ibidem*, p. 115.

⁸² *Ibidem*, p. 116.

transcendental de uma regra de argumentação com conteúdo normativo".⁸³ O princípio da universalização é um princípio moral: o único princípio moral admitido pela ética do Discurso. Ele pertence à lógica da argumentação moral, constituindo-se de regras da argumentação. Funcionando como regra da argumentação, sob hipótese alguma, pode-se pré-julgar nenhuma regulamentação conteudística, pois, como afirma Habermas, "todos os conteúdos, mesmo que concernam normas de ação as mais fundamentais, têm que ser colocadas na dependência de discursos reais [...]". O princípio do discurso, por sua vez, exprime a idéia fundamental de uma teoria moral e não pertence à lógica da argumentação. O princípio do Discurso "é a asserção-alvo que o filósofo tenta fundamentar em sua qualidade de teórico moral".⁸⁴

⁸³ *Ibidem*, p. 117.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 117.