

A RELAÇÃO ENTRE ÉTICA E MORAL NA TEORIA DISCURSIVA HABERMASIANA*

TAÍS SILVA PEREIRA**

(UERJ/CAPES - Brasil)

Abstract

This article presents the unfolding of the relationship between the moral and the ethical spheres in Habermas's Discourse Ethics in the last years. In order to accomplish such task, I will begin by showing the capital elements for this dynamics, pointing out what joins Morality and Ethical Life, namely, the concept of man. Based on a certain consideration about the meaning of human, I emphasize, in a second moment, the silence of that philosopher's thought about the question of moral motivation. By the end, however, I will argue how this problematic itself comes back in Habermas's book *The Future of Human Nature*, promoting a redirection between both spheres – especially the Ethical Life, if compared to his 1980's texts.

Keywords: Habermas, moral, ethics, man, motivation.

A partir de Kant, em sua obra *Fundamentação da metafísica dos costumes*¹, a ética e a moral tomam rumos distintos, embora ambas pertençam à razão prática. Tanto a ética como a moral pretendem responder à pergunta “o que devo fazer?”, a qual, diferente de um âmbito restrito a um fim estratégico em questões objetivas, remete à noção de homem. É aqui que as duas esferas se encontram, pois ambas estão vinculadas a uma outra consideração: o que é o homem? Mas é justamente neste ponto que a eticidade e a moralidade parecem afluir. Isto porque da ética esperam-se respostas com respeito ao “bem viver” e a moralidade relaciona-se com princípios de justiça. Esta última, por possuir caráter formal – e portanto, aplicável a todos – deve ter prioridade sobre a primeira, já que esta envolve valores, conteúdos específicos que nem sempre podem ser universalizáveis. Desta forma, a noção de homem que une tanto a ética quanto a moral se ramifica em dois sentidos complementares: o sentido de homem enquanto ser singular, de caráter privado, e o sentido de homem na qualidade de partícipe de um todo maior que sua singularidade, isto é, a espécie humana (ou humanidade) que só pode se manifestar plenamente no espaço público.

Habermas certamente herda a divisão da razão prática kantiana. A ética e a moral ainda possuem as mesmas especificidades outrora apontadas por Kant. No entanto, a moral é redefinida a partir do paradigma da linguagem. Com efeito, os juízos morais continuam a salvaguardar sua formalidade, partindo de princípios deontológicos, porém não mais à luz de uma filosofia do sujeito de caráter monológico. Antes, ela está atrelada ao conceito de intersubjetividade que traz consigo, por seu turno, uma redefinição da razão.

Para Habermas, o Imperativo Categórico kantiano é insuficiente para a fundamentação e justificação de juízos morais porque, mesmo colocando em jogo a noção de humanidade ao eleger normas, só atua no foro interno de cada indivíduo. Não há, em última instância, a possibilidade do debate entre os envolvidos (direta ou indiretamente) nas questões de ordem moral e, conseqüentemente, impede-se a tentativa de se pensar aquilo que concerne ao homem em sua universalidade. E pensar o homem enquanto partícipe de algo que o transcende (a noção de humanidade) deve envolver necessariamente o outro, visto que é na figura deste, também singular e semelhante, que o ser-um singular pode se reconhecer como parte de um todo. Por este motivo, a justificação de normas não pode ser realizada a partir de um indivíduo que espera a aceitação unânime de sua decisão tomada individualmente, e sim através do diálogo entre os participantes que almejam o interesse simétrico dos juízos morais. Neste sentido, um “fato moral” depende do assentimento de todos os envolvidos no debate. E o debate só é possível mediante a linguagem. Ela é o *médium* responsável pela interação dos indivíduos, em que estes superam suas posições subjetivas (uma autocompreensão de si) em prol da experiência argumentativa do espaço público (uma intercompreensão). E é neste aspecto que, para Habermas, um conceito de razão à luz da filosofia do sujeito iniciado com Descartes e propugnado por Kant não tem mais lugar na modernidade, já que tal conceito esbarra nos limites da subjetividade e esta não pode se dar sem a figura de um outro sujeito. Em outras palavras, a identidade, ou melhor, a individuação, não pode ser constituída sem os processos de socialização que lhe são inerentes. É preciso, então, redefinir o conceito de razão de modo que ele possa atender às exigências de nossa época, a saber: um pensamento pós-metafísico, conseqüência do pluralismo moderno das imagens de mundo. Este é o conceito de razão comunicativa, uma razão dialógica, enraizada no mundo vivido, que se manifesta na capacidade de justificação de normas cujas pretensões de validade são levantadas em atos de fala. Deste modo, ela é uma razão procedimental, porque não está ligada a nenhuma fundamentação última, mas à facticidade do mundo vivido e, por isso, nega qualquer concepção cética da razão e, por conseguinte, da moral.

Neste sentido, mesmo seguindo a linha kantiana da prioridade do justo sobre o bem para a fundamentação das ações humanas, Habermas se afasta de qualquer concepção última, seja de caráter metafísico ou religioso, pois, segundo ele, nas sociedades contemporâneas marcadas por este pluralismo ideológico, não é mais possível chegar a um consenso razoável sobre qualquer fundamentação absolutizada. Deste modo, ele adota como alicerce que sustente e confira universalidade às normas o princípio de universalização (U) como uma “*regra de argumentação que possibilita o acordo em discursos práticos sempre que as matérias possam ser regradas no interesse igual de todos os concernidos*”.² Tal regra tem apenas caráter formal, logo, ela difere de quaisquer conteúdos, seja de moral ou de valor. Todo conteúdo normativo se faz a partir do debate no interior das questões prático-morais, ou seja, *a posteriori*. De (U) só é garantida a promoção da imparcialidade dos argumentos para a justificação dos juízos morais. Por outro

lado, conteúdos valorativos para Habermas, em princípio, remetem apenas à esfera ética, cuja universalização é, no mínimo, problemática, visto que os conteúdos éticos – ou de “bem viver” – variam de acordo com contextos e histórias de vida específicos. Neste sentido, uma argumentação ética só seria possível a partir de um horizonte não problemático, no interior do qual todos os concernidos tenham os mesmos parâmetros para uma boa vida.

No entanto, o preço a pagar por uma moderação em nome do pluralismo moderno é um tanto caro. Pois a teoria discursiva, pautada sobre o princípio (U), não é capaz de fundamentar aquela “boa vontade”, a qual Kant pensara como um conceito *a priori* da razão prática capaz de possibilitar o cumprimento do Imperativo Categórico. Ao descartar toda concepção metafísica ou religiosa para fundamentar a teoria discursiva, a filosofia parece ser, na contemporaneidade, incapaz de fazer qualquer consideração acerca da “boa vontade”, ou melhor, da motivação para ser moral. (U), enquanto regra formal para argumentações de ordem moral, só pode se manifestar com relação às argumentações racionais visando ao entendimento sobre a universalização dos interesses simétricos dos participantes em questões de justiça, e não ao que leva tais participantes a se empenharem na busca cooperativa da verdade³ (isto é, na validação ou não das normas), na medida em que são iguais e livres. Mesmo a reformulação do princípio do discurso (D), em que “*são válidas as normas de ação às quais todos os possíveis atingidos poderiam dar o seu assentimento, na qualidade de participantes de discursos racionais*”⁴, na medida em que é a ampliação de (U) voltada aos discursos racionais em geral, também esbarra com o problema do “querer agir moralmente”, ainda que pressuponha princípios de respeito e veracidade nas pretensões dos atos de fala. Isto porque já no interior de todo discurso racional, o ouvinte tem sempre a expectativa de ser respeitado na sua singularidade e espera dos demais proposições verdadeiras.

Ainda que venham a ser pressupostos pragmáticos, como Habermas afirma, parece que tanto o respeito quanto a veracidade dos discursos, se já não são conteúdos, ao menos necessitam de algo que os mova para que se manifestem universalmente (em cada um dos participantes) na prática ideal dos discursos de ordem prático-moral. Como, então, pode cada indivíduo se reconhecer e, conseqüentemente, reconhecer no outro um “dever ser” igual e livre que tem de erguer pretensões na expectativa de falar e ouvir a verdade, se a vontade de agir moralmente não encontra seu lugar no âmbito moral, segundo a teoria discursiva habermasiana que anda de mãos dadas com um projeto pós-metafísico de razão? Neste sentido, à problemática central das questões prático-morais na modernidade – a fundamentação das ações humanas através de normas válidas para todos, independente do pluralismo ideológico de cada ser singular – deve acompanhar uma outra pergunta, a saber: o que nos leva a querer ser efetivamente morais?

Tal ponto é essencial, na medida em que a própria teoria discursiva pretende descartar qualquer ceticismo quanto à possibilidade de fundamentar racionalmente a prática moral. E, se

a própria prática moral não pode responder tal pergunta, devemos, pois, nos voltarmos para a esfera ética. Com isto, no entanto, nossa questão não se faz mais fácil. Ao contrário, ela torna-se muito mais complexa se tomarmos a concepção de ética oriunda da divisão kantiana.

Como já foi mencionado, a esfera ética para Habermas, que segue a linha do autor da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, se reporta às questões de “bem viver”, ou seja, tem em vista a auto-realização do indivíduo enquanto ser singular que possui desejos sobre o curso de sua vida. Desta forma, a pergunta “que devo fazer?” tem uma denotação subjetiva, visto que ela se especifica na investigação sobre “quem sou eu e o que fazer com minha existência?”. Tal investigação não pode se limitar a regras de argumentação; antes, ela envolve conteúdos sobre o quais se possa discorrer a propósito da melhor maneira de ter uma boa vida. E, aqui, boa vida está atrelada essencialmente à responsabilidade (ou dever) individual frente a si mesmo e também em relação ao espaço compartilhado. Quanto ao primeiro aspecto, é a partir de sua biografia, com seus desejos e interesses, que o indivíduo busca realizar-se plenamente dentro de uma existência finita. Aqui, a responsabilidade e o possível fardo a ser carregado são somente do indivíduo em questão. Por outro lado, tal responsabilidade se amplia quando o espaço é compartilhado por membros de uma mesma comunidade ética (família, associação, igreja...), na medida em que o *telos* de uma boa vida já ultrapassa os limites da individualidade. Todavia, dada a multiplicidade das concepções sobre a forma mais excelente de fazer sua existência, seja partindo de concepções religiosas ou mesmo de ordem metafísica, respostas sobre o bem viver se tornam não somente divergentes como igualmente concorrentes. Logo, a motivação pode estar associada a uma miríade de imagens de mundo que, não raras vezes, se chocam.

Habermas já tinha entrevisto este problema no escrito *Lawrence Kohlberg e o neoaristotelismo*, onde ele afirma que “*este problema de motivación sólo puede plantearse en el marco de una filosofía que todavía pretenda poder dar respuesta generales a cuestiones relativas a la vida buena. Una teoría moral que ya no pretende conocer el telos de la vida buena, tiene que dejar estar la cuestión de ‘¿por qué ser moral?’*”.⁵ Assim, pelo menos aqui, Habermas defende que a filosofia não deve investigar mais sobre a motivação de agir moralmente porque ela, dentro de uma concepção pós-metafísica, não é mais capaz de lidar com este tipo de temática. A teoria discursiva, para Habermas, inclusive, não se vê afetada, já que ao discutir sobre a validade das normas, os participantes já estão envolvidos com esta “boa vontade”.

No entanto, o que parece estar em jogo na tentativa de fundamentar a validade universal das normas não se restringe apenas ao âmbito da moral. Antes, esta tentativa se aplica, sobretudo, a um projeto de humanidade. Ao pensar na pergunta “o que devo fazer?” – tanto no que concerne à moralidade quanto a respeito do *ethos* – remontamos a uma outra pergunta “que é o homem?”, ou ainda “que é a espécie humana?”. Quando refletimos sobre a moral sem desconsiderar a questão sobre um projeto humano que lhe é inerente, a problemática da motivação se manifesta

com mais força, porque, aqui, ética e moral não podem ser cindidas tão radicalmente, mas encaradas como dois lados da mesma moeda, tal como Habermas pensa individuação e socialização.

Para Habermas, não é possível discorrer sobre individuação sem falar de socialização, ambas estão intrinsecamente imbricadas. Pois, um indivíduo não se forma isoladamente, antes, para se compreender como um ser singular, ele precisa estar em contato com outro, na prática pública. Porque, deste modo, ele pode se diferenciar enquanto um indivíduo que possui impulsos, desejos, interesses e uma história que lhe pertence. Em contrapartida, é a partir de sua singularidade que ele pode reconhecer no outro um seu semelhante que também é singular e que se reconhece nele. É assim que se constitui a intersubjetividade: no reconhecimento recíproco do outro como um fim em si ao mesmo tempo em que é parte integrante da espécie. É preciso, pois, assegurar tanto o espaço privado, da individuação, como também o espaço público, não como instâncias estanques, mas na própria dinâmica das ações humanas. Pois é em meio destas que podem se formar em cada indivíduo uma vontade livre, de fato, isto é, a autonomia humana.

Da mesma forma, as esferas da ética e da moral já não podem ser simplesmente incomunicáveis. Não só a relação moral, mas também a ética pressupõe interação social, já que o âmbito privado só se faz em vista do espaço público. Por este motivo, a ética deve ser repensada, tal como a moral, a partir do paradigma da intersubjetividade. Ela também tem de guardar, em certo sentido, a universalidade do homem, mesmo quando se especifica na particularidade. Há de se pensar, portanto, não somente em um *ethos* definido subjetivamente, mas em uma ética da espécie humana, uma ética intersubjetiva. E, pensar em uma ética da espécie implica, necessariamente, pensar qual projeto de humanidade tem a nossa época. Um projeto cuja pergunta se manifeste na primeira pessoa do plural, ou seja, “quem somos nós e o que fazer com nossa existência?”, na medida em que esta é essencial para a compreensão, inclusive, de nosso falar e agir. Em outras palavras, a construção da autonomia do indivíduo, sua autocompreensão enquanto um ser de vontade livre, deve passar não apenas por uma teoria moral, mas por uma ética e também por um projeto de formação. Ao pensar em uma ética da espécie, pensamos além da própria concepção de liberdade e autonomia, indagamos igualmente pelo conceito de vida.

Aliás, este conceito não é nada trivial, quando nos deparamos com questões no interior da biologia e da engenharia genética em nossa época, nas quais já é possível a manipulação de embriões. E é justamente no interior da discussão sobre os problemas morais que possam advir de uma prática eugênica liberal que Habermas parece repensar as questões éticas para além do foro interno de cada sujeito singular, promovendo deste modo um reconhecimento da universalidade impressa também no âmbito ético. Isto porque é a partir de uma autocompreensão de si que o indivíduo pode construir – tendo em vista a sua história de vida – responsabilmente a autonomia para participar de discussões acerca da validade de normas empregadas: “*As*

convicções morais só condicionam efetivamente a vontade quando se encontram inseridas numa autocompreensão ética, que coloca a preocupação com o próprio bem-estar a serviço do interesse da justiça”.⁶ Na medida em que há uma construção responsável, não restrita somente à relação de si consigo mesmo, mas aliada também a uma prática de formação da boa vontade, pode ser possível ter indivíduos realmente motivados a entrar nas argumentações prático-morais, inclusive através do próprio sacrifício de concepções individuais para uma busca cooperativa da verdade. Pois sacrificar certos desejos e interesses em prol da constituição razoável de normas é a atitude responsável de um indivíduo autônomo que reconhece as necessidades do outro a partir de si mesmo.

Assim, ao vincular uma compreensão ética como fundamental para o próprio direcionamento das leis morais, Habermas não pode mais supor a divisão radical entre ética e moralidade. Antes, ambas esferas, ainda que direcionadas a aspectos diferentes da conduta humana, não podem ser concorrentes. Mesmo que o filósofo ainda considere a hierarquia da justiça sobre o bem, tem de conferir à ética um papel concomitante para o projeto de humanidade existente no bojo das práticas humanas. A ética, como vimos, não se restringe exclusivamente à particularidade de cada sujeito, mas guarda em si uma certa universalidade, na medida em que ela é condição para garantir a motivação e também os pressupostos pragmáticos dos princípios do discurso (D) e de universalização (U). Desta forma, a hierarquia (se houver) entre as duas esferas não pode ser tão radical quanto Habermas pensara na década de 80⁷.

A citação acima já demonstra um redirecionamento na relação entre a eticidade e a moralidade, visto que a pergunta pela vida e, mais, pela vida correta, está para além de comunidades culturais ou ideológicas de maneira geral, tendo em vista os experimentos da engenharia genética. Se a filosofia moral não pode responder sobre os valores fundamentais da vida humana, a ética enquanto passível de atribuir conteúdos para auto-realização do indivíduo, pode talvez investigar, mesmo pressupondo um pensamento pós-metafísico, sobre qual o nosso papel no espaço de nossa existência finita e contingente, partindo de si para o outro. Isto não significa que há de se abandonar a teoria moral, e sim que não é possível pensá-la sem o seu outro lado (ético) da moeda, os quais se manifestam na investigação sobre o projeto de humanidade na modernidade.

Notas

* Esta comunicação foi apresentada no evento *Colóquio Habermas* na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), em março de 2005 e faz parte da pesquisa empreendida na Iniciação Científica na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) com o apoio do CNPq.

** Na época, estudante do 7º período de graduação em Filosofia na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e atualmente mestranda em Filosofia pela mesma universidade e bolsista da CAPES.

¹ Cf: KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. p. 21-30, principalmente.

² HABERMAS, J. Notas programáticas para a fundamentação de uma ética do discurso. In.: *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p. 61-141 (p.87).

³ *Verdade*, aqui, enquanto “verdade moral”, ou seja, que remete a pretensões de validez nas argumentações morais. Diferente, portanto, de um conceito objetivo de verdade (presente nas proposições descritivas). Porque, segundo Habermas, “as questões práticas são ‘passíveis de verdade’”. (Notas programáticas para a fundamentação de uma ética do discurso, p. 62) – grifo meu.

⁴ HABERMAS, J. *Direito e democracia: entre a facticidade e validade*. v. I. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003, p. 142.

⁵ HABERMAS, J. Lawrence Kohlberg y el neoaristotelismo. In.: *Aclaraciones a la ética del discurso*. s/e, s/d, p. 91-111 (p. 106).

⁶ HABERMAS, Moderação justificada. Existem respostas pós-metafísicas para a questão sobre a “vida correta?”. In.: *O futuro da natureza humana*. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 3-22 (p.7).

⁷ Tal divisão aparece com muita clareza na obra inaugural a sua ética do discurso de 1983 (vide nota 2), especialmente na passagem da p. 126: “o princípio da universalização funciona como uma faca que faz um corte entre ‘o bom’ e ‘o justo’, entre enunciados valorativos e enunciados estritamente normativos”.

Referências

- HABERMAS, J. *Consciência moral e agir comunicativo*. trad. Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- _____. *O discurso filosófico da modernidade*. trad. Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. *Pensamento pós-metafísico*. trad. Flávio B. Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.
- _____. *Aclaraciones a la ética del discurso*. trad. Manuel Jiménez Redondo. s/e, s/d.1991.
- _____. *Direito e democracia: entre a facticidade e validade*. v. I e II. 2. ed. trad. Flávio B. Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- _____. *O futuro da natureza humana*. trad. Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- _____. *A ética da discussão e a questão da verdade*. trad. Marcelo B. Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- KANT, I. *A fundamentação da metafísica dos costumes*. trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, s/d. 1785