



Marcos Luís Procópio (UNEMAT – Campus de Sinop)*

*Doutor em Administração pela Universidade Federal de Lavras (UFLA), Professor Adjunto do Departamento de Administração da Universidade do Estado de Mato Grosso (UNEMAT – Campus de Sinop).

Endereço: UNEMAT, Campus Universitário de Sinop, Departamento de Administração, Avenida dos Ingás, 3001, Jardim Imperial, CEP: 78555-000, Sinop/MT

E-mail: marcos_procopio@yahoo.com.br

Resenha

HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

A obra ora em apreço, *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, de Jürgen Habermas, foi inicialmente publicada em alemão em 1983, ou seja, no mesmo ano em que foi publicado o *Discurso Filosófico da Modernidade* (1983), dois anos após a publicação da obra referencial *Teoria da Ação Comunicativa* (1981) e pouco antes da publicação dos *Estudos Preliminares e Complementares à Teoria da Ação Comunicativa* (1984). A posição cronológica que a obra em apreço ocupa dentro do vasto e influente repertório de Habermas é importante, uma vez que nela o autor procura rearticular inúmeros aspectos da já então discutida Teoria da Ação Comunicativa, rearticulação esta que pressupõe a crítica à “filosofia do sujeito”.

Em linhas gerais, em *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, Habermas procura

demonstrar a utilidade e a pertinência da sua Teoria da Ação Comunicativa no que se refere aos aspectos morais da vida social. Trata-se, então, de uma tentativa de explorar os aspectos morais da vida social a partir da ação comunicativa. Mais especificamente, trata-se de uma tentativa de construir uma “teoria discursiva da ética”.

O livro encontra-se dividido em quatro capítulos, sendo que os dois primeiros são transcrições de conferências proferidas pelo autor em diferentes ocasiões. Os quatro capítulos e seus respectivos argumentos estão ordenados em uma sequência lógica que parte das questões mais amplas, como o papel da Filosofia e, particularmente, da Filosofia Hermenêutica frente às Ciências Sociais nos dias de hoje, na direção do tema mais específico da relação entre consciência moral e agir comunicativo, objeto central do livro.

Capítulo 1. A Filosofia como Guardador de Lugar e como Intérprete

O autor inicia o capítulo com uma contundente crítica à Filosofia:

os mestres-pensadores caíram em descrédito. Para Hegel, isso é verdade há muito tempo. Popper desmascarou-o na década dos Quarenta como inimigo da sociedade aberta. O mesmo vale, uma vez mais, para Marx. Os últimos a abjurá-lo como um falso profeta na década de Setenta foram os Novos Filósofos. Hoje até mesmo Kant vê-se colhido por essa fatalidade. (HABERMAS, 2003, p. 17).

Então, Habermas se concentra em sua crítica à Kant, mais especificamente a seu transcendentalismo (condições *a priori* da possibilidade de existência) que, de acordo com o autor, colocou a Filosofia na posição de uma juíza da ciência:

quando a filosofia se presume capaz de um conhecimento antes do conhecimento, ela abre entre si e as ciências um domínio próprio, do qual se vale para passar a exercer funções de dominação. Ao pretender aclarar de uma vez por todas os fundamentos da ciência e de vez por todas definir os limites do experienciável, a filosofia indica às ciências o seu lugar. (HABERMAS, 2003, p. 18).

Habermas se mostra contrário a uma Filosofia “juíza” da Ciência e advoga por uma filosofia capaz não de julgar a Ciência, mas sim de interpretá-la, ou melhor, ajudá-la a interpretar as coisas do mundo, cooperativamente. Para tanto, continua sua crítica aos “mestres-pensadores”, agora se utilizando das críticas de Hegel ao apriorismo de Kant e, mais adiante, das críticas da Filosofia Pragmatista e da Filosofia Hermenêutica ao pensamento tanto de Kant quanto de Hegel.

Grosso modo, o que Habermas quer fazer aqui é uma crítica sagaz contra aquilo que ele denomina de “filosofia da consciência”, a saber, a suposição epistemológica segundo a qual o conhecimento e a ação dependem de sujeitos que, deslocados em relação a um objeto de estudo, podem, com base em algum tipo de saber preliminar, analisar tal objeto e concluir sobre ele. Nesse sentido, Habermas aposta no

Pragmatismo (Pierce; Dilthey) e na Hermenêutica (Wittgenstein; Rorty),

pois elas abandonam o horizonte no qual se move a filosofia da consciência com seu modo de conhecimento baseado na percepção e na representação de objetos. No lugar do sujeito solitário, que se volta para objetos e que, na reflexão, se toma a si mesmo por objeto, entra não somente a idéia de um conhecimento linguisticamente mediatizado e relacionado com o agir, mas também o nexa da prática e da comunicação cotidianas, no qual estão inseridas as operações cognitivas que têm desde a origem um caráter intersubjetivo e ao mesmo tempo cooperativo. (HABERMAS, 2003, p. 24-25).

Uma vez “superada” a filosofia da consciência e, por conseguinte, desarticulado o papel de juiz da Filosofia dos “grandes mestres”, Habermas retoma a questão da “divisão de trabalho” entre Filosofia e Ciência. O autor argumenta que uma divisão radical entre Filosofia e Ciência não é viável para efeito de produção de conhecimento e ação social. Utilizando-se dos exemplos de grandes sociólogos, como Durkheim, Weber e Marx, bem como de grandes psicólogos, como Freud e Piaget, explica que na obra de todos eles há uma profunda cooperação entre elementos filosóficos e científicos. Sendo assim, argumenta Habermas, caberia, então, à ciência o papel de obter dados e registrar fatos, e à filosofia, o papel de apoiar epistemologicamente essas atividades, atuando como “interprete” desta realidade e não como juíza das atividades científicas, ou mesmo guardião incondicional da razão.

Capítulo 2. Ciências Sociais Reconstitutivas versus Ciências Sociais Compreensivas

Tomando impulso na discussão realizada no capítulo anterior, sobre a cooperação entre

Ciências e Filosofia, Habermas mergulha agora no debate acerca da natureza das Ciências Sociais propriamente ditas. Para tanto, utiliza-se da polaridade “Ciências Sociais reconstitutivas” – “Ciências Sociais compreensivas”.

De acordo com o autor, a Ciência reconstitutiva restringe-se à descrição, à teorização objetivante sobre algo, teorização esta que pretende “reconstruir”, a uma certa distância, o objeto estudado. Trata-se, pois, da perspectiva “tradicional” de Ciência Social, tal como herdada das Ciências Naturais. Já a Ciência compreensiva refere-se à Ciência traspassada pela Filosofia Hermenêutica, ou seja, uma Ciência que se permite compreender o mundo de uma forma mais participativa do que objetivante.

Toda a argumentação apresentada no capítulo quer nos levar a crer que a Ciência Social reconstitutiva fracassou ou está fracassando e que a Ciência Social compreensiva é mais adequada à realidade complexa do mundo moderno. Todavia, a contribuição do autor reside, aqui, em demonstrar que uma Ciência Social atual eficaz não pode se privar de uma Filosofia (Hermenêutica) que está nela imbricada.

Habermas ainda traça outras comparações entre ambas as Ciências. Enquanto na Ciência reconstitutiva a postura do observador consiste em tratar o fenômeno estudado como objeto minimamente distante (objetividade), na compreensiva, a atitude do observador deve ser “performativa”, ou seja, ele só pode conhecer o fenômeno na sua interação e participação direta junto a ele. Assim sendo, a palavra de ordem para a Ciência reconstitutiva seria a “observação”, enquanto que para a Ciência compreensiva tal palavra seria a “participação”. Especificamente no que se refere à questão da imparcialidade, Habermas reconhece que ela sempre foi objeto de crítica contra a Ciência compreensiva. Porém, explica o autor, diferentemente do que pretende a Ciência reconstitutiva com sua busca pela “verdade”, a Ciência compreensiva busca uma verdade contextualizada, uma verdade real, não

abstrata e não necessariamente universal, ou seja, uma verdade que depende das circunstâncias nas quais se encontra a produção do saber. Nesse sentido, Habermas explica que a imparcialidade no âmbito da Ciência compreensiva é uma “imparcialidade negociada”.

Tudo isso leva Habermas à discussão acerca do papel do discurso nas Ciências e, mais particularmente, à discussão sobre a Hermenêutica na linguagem científica:

a hermenêutica considera a linguagem, por assim dizer, em ação, a saber, da maneira como é empregada pelos participantes com objetivo de chegar à *compreensão* conjunta de uma coisa ou a uma *maneira de ver* comum. Contudo, a metáfora visual do observador que “vê” algo não deve obscurecer o fato de que a linguagem utilizada performativamente está inserida em relações mais complicadas do que a simples relação “sobre” (e do que o tipo de intenção correlacionado com ela). (HABERMAS, 2003, p. 41).

De acordo com Habermas, a adoção de uma perspectiva discursiva e hermenêutica traz, ao menos, três grandes implicações às Ciências Sociais, a saber:

1) os intérpretes [cientistas] renunciam à superioridade da posição privilegiada do observador, porque eles próprios se vêem envolvidos nas negociações sobre o sentido e a validade dos proferimentos. Ao tomarem parte em ações comunicativas, aceitam por princípio o mesmo status daqueles cujos proferimentos querem compreender. (HABERMAS, 2003, p. 43).

2) ao assumir uma atitude performativa, os intérpretes não apenas renunciam à posição de superioridade em face de seu domínio de objetos, mas confrontam-se além disso com a questão de como superar a dependência de sua interpretação relativamente ao contexto. Eles não podem estar seguros de antemão de que eles próprios e seus sujeitos de experiência partem do mesmo fundo de suposições e práticas.

(HABERMAS, 2003, p. 43).

De acordo com Habermas, o conhecimento prévio de todas as influências contextuais nunca é plenamente possível. Além de tudo isso, explica Habermas, 3) “a linguagem cotidiana se estende a proferimentos não-descritivos e a pretensões de validade não cognitivas” (HABERMAS, 2003, p. 43). Com isso, o autor quer dizer que, quando alguém entra em acordo sobre algo com outra pessoa, este entendimento tem muito mais a ver com a justeza dos argumentos utilizados, lógica das ideias colocadas e correção das normas e regras utilizadas do que com a própria veracidade das proposições trocadas no discurso. Por isso, esclarece Habermas, “o saber que empregamos quando dizemos algo a alguém é mais abrangente do que o saber estritamente proposicional ou relativo à verdade” (HABERMAS, 2003, p. 43). Por isso, conclui o autor, “uma interpretação correta não é simplesmente verdadeira” (HABERMAS, 2003, p. 43).

Por trás dessas três grandes implicações que surgem ao se tentar adotar uma perspectiva hermenêutica e discursiva de Ciência Social, Habermas aponta, ainda, dois grandes problemas ou limitações desse empreendimento. São eles: 1) as expressões simbólicas não podem ser “medidas” de maneira tão confiável quanto os fatos físicos, dado que dependem de uma atitude performativa; 2) juízos de valor se fazem presentes nos discursos que relatam fatos, o que compromete a neutralidade axiológica da Ciência. Apesar desses problemas, Habermas explica que toda e qualquer tentativa de reconstrução científica está sujeita a desvios e, também, limitada por seu caráter hipotético, por mais racional que seja.

O autor conclui o capítulo utilizando-se da Teoria do Desenvolvimento Moral desenvolvida pelo psicólogo norte-americano Lawrence Kohlberg, para ilustrar a posição de que, embora a Ciência deva reconhecer sua dimensão hermenêutica, nem por isso ela deve deixar de tentar produzir saberes teóricos. Entretanto, como Habermas irá retomar essa Teoria no último

capítulo do seu livro, para efeito de confirmação da sua Teoria Discursiva da Ética (que será, por sua vez, propriamente desenvolvida no terceiro capítulo do livro), faremos sua síntese na ocasião da resenha desse capítulo.

Capítulo 3. Notas Programáticas para a Fundamentação de uma Ética do Discurso

Este é o capítulo mais importante do livro. É aqui que Habermas, efetivamente, esboça sua Teoria Discursiva da Ética, dando a ela sua forma “introdutória”. O capítulo é extenso e é marcado pela retomada e aprofundamento de argumentos já apresentados anteriormente, bem como pela discussão da Teoria da Ação Comunicativa, base da Ética Discursiva.

Habermas inicia o capítulo com uma breve discussão acerca das limitações da razão instrumental, típica do iluminismo e que se pretende livre da metafísica e da religião, frente aos problemas éticos. Citando Horkheimer, diz ele que “a razão é calculadora. Ela pode avaliar verdades de fato e relações matemáticas e nada mais. No âmbito da prática, só pode falar de meios. Sobre os fins, ela tem que se calar” (HABERMAS, 2003, p. 62). Nesse sentido, “questões moral-práticas do tipo: “O que devo fazer?” são afastadas da discussão racional na medida em que não podem ser respondidas do ponto de vista da racionalidade meio-fim” (HABERMAS, 2003, p. 63).

Isso posto, Habermas irá consultar outros filósofos no intuito de encontrar os fundamentos do agir moral que a razão iluminista não pode fornecer.

Inicialmente, esbarra na fenomenologia do fato moral de P. F. Strawson:

Strawson parte de uma reação emotiva que, por causa de seu caráter insistente, é adequada para demonstrar até mesmo ao mais empedernido dos homens, por assim dizer, o teor de realidade das experiências morais; ele parte, a saber, da indignação com que reagimos a injúrias. (HABERMAS, 2003, p. 64).

Habermas nos lembra que estamos aqui diante de uma tese fenomenológica. Logo, o conteúdo moral (emotivo) das ações sociais só pode ser devidamente apreendido na própria experiência performativa daqueles que interagem socialmente. Assim,

as reações pessoais do ofendido, por exemplo, os ressentimentos, só são possíveis na atitude performativa de um participante da interação. A atitude objetivante de um não-participante suprime os papéis comunicacionais da primeira e da segunda pessoas e neutraliza o âmbito dos fenômenos morais em geral. A atitude da terceira pessoa faz desaparecer esse âmbito fenomenal. (HABERMAS, 2003, p. 65).

Habermas ira extrair desses argumentos um dos alicerces para sua *Ética Discursiva*, a saber, o fato de que ela precisa ser performativa. Porém, ainda fica uma dúvida em relação a fenomenologia emotivista de Strawson: será que os sentimentos que os atores experimentam em suas relações sociais e que dão base moral para sua interação não são muito particulares ou subjetivos? Habermas responde esta questão argumentando que tais sentimentos são relativamente impessoais. Em suas palavras:

os sentimentos de culpa e de obrigação remetem além do particularismo daquilo que concerne a um indivíduo em uma situação determinada. Se as reações afetivas, dirigidas em situações determinadas contra pessoas particulares, não estivessem associadas a essa forma *impessoal* de indignação, dirigida contra a violação de expectativas de comportamento generalizadas ou normas, elas seriam destituídas de caráter moral. (HABERMAS, 2003, p. 68).

Habermas resume as contribuições de Strawson extraíndo delas aquilo que lhe interessa para efeito da proposição da sua *Ética Discursiva*, a saber: que o conteúdo moral, para que seja devidamente apreendido, deve ser apreendido em relações performativas e que “os sentimentos

têm, relativamente à justificação moral das maneiras de agir, um significado semelhante ao que as percepções têm para a explicação teórica de fatos” (HABERMAS, 2003, p. 70). No que diz respeito a esta última constatação em particular, Habermas abre duas novas linha de discussão em seu texto: 1) sobre a questão da cognição moral, ou seja, até que ponto os sentimentos podem ser aprendidos socialmente; e 2) sobre a possibilidade de se avaliar as posições deonticas como “verdadeiras ou falsas”.

No que diz respeito à questão da cognição moral, Habermas recorre a pensadores como Toulmin para afirmar que o conteúdo ético não é apenas aprendido socialmente, como, também, pode ser alterado pela razão de modo a promover juízos mais precisos. Para provar, estabelece um paralelo entre o saber prático (moral) e o saber teórico (factual). Ao final da sua exposição, argumenta que “ao passo que a crítica teórica às experiências quotidianas enganosas serve para corrigir opiniões e expectativas, a crítica moral serve para modificar maneiras de agir ou corrigir juízos sobre elas” (HABERMAS, 2003, p. 71).

No que diz respeito à possibilidade de se avaliar as posições deonticas como verdadeiras ou falsas, Habermas recorre a pensadores como White e Moore para demonstrar que “a tese de que as questões práticas são ‘passíveis de verdade’ sugere uma assimilação dos enunciados normativos aos enunciados descritivos” (HABERMAS, 2003, p. 73). Ou seja, Habermas partilha da convicção de que as posições deonticas, assim como as posições teóricas, podem ser verdadeiras ou falsas. Isso tudo, certamente, desafia aqueles que partilham do ceticismo moral.

Porém, a noção de “correção” das posições deonticas não é idêntica à noção de “correção” das posições teóricas, dado que, segundo Habermas, não temos como colher dados diretamente do mundo físico. Então, como podemos sustentar que tais posições são verdadeiramente verificáveis? A resposta mais precisa identificada por Habermas coube à argumentação de

Toulimin e dizia respeito à validade ou falsidade de uma proposição moral com base nas “razões” (argumentos, motivos) do agente que a colocava. Nesse sentido, seria “verdadeira” uma proposição moral se houvessem “boas razões” para defendê-la diante de outras. Todavia, Habermas observa que esse argumento ainda estava exposto à crítica cética de que “razões” poderiam ser subjetivas e idiossincráticas, o que invalidaria a avaliação da proposição moral. Então, Habermas recorre a outra solução para o problema da avaliação das proposições morais: recorre à veracidade ou falsidade delas diante de enunciados discursivamente aceitos e que se “materializam” em normas e regras sociais “universalizáveis” dentro de um grupo.

Aqui Habermas chega ao ponto culminante da sua exposição. Adentra, propriamente, no debate da Ética Discursiva e passa a resgatar os fundamentos da sua Ação Comunicativa, base para sua elaboração.

Segundo Habermas, são comunicativas todas as interações sociais “nas quais as pessoas envolvidas se põem de acordo para ordenar seus planos de ação” (HABERMAS, 2003, p. 79). Tal acordo, completa o autor, é alcançado sempre em que há reconhecimento intersubjetivo das pretensões de validade dentro do grupo social em questão. Assim, verificamos que a Ação Comunicativa, ou seja, o processo interativo e dialógico de se chegar livremente a acordos sobre o que se deve fazer socialmente, é a estrutura básica da Ética Discursiva proposta por Habermas.

Comparada com a Ação Estratégica, a Ação Comunicativa praticada pelos agentes sociais apresenta diferenças substanciais:

enquanto que no agir estratégico um *atua* sobre o outro para *ensejar* a continuação desejada de uma interação, no agir comunicativo, um é *motivado racionalmente* pelo outro para uma ação de adesão – e isso em virtude do efeito ilocucionário de comprometimento que a oferta de um ato de fala suscita”. (HABERMAS, 2003, p. 79).

Trocando em miúdos, observamos que na Ação Comunicativa os interlocutores estão dispostos a abrir mão de seus planos de ação que, inicialmente, poderiam justificar sua interação social, e se deixam influenciar por argumentos e razões proferidos por outros, razões estas que reivindicam validade e são capazes de convencê-los a adotar outras ações. Naturalmente, para que os planos prévios de ação possam ser postos de lado pelos agentes frente ao efeito ilocucionário do discurso, é necessário que não exista coerção social no sentido estrito. Assim, a distribuição escalar do poder, por exemplo, tal como ocorre na hierarquia, é condição desfavorável para o agir comunicativo, uma vez que, em uma hierarquia, o princípio de comando subentende objetivos fixados *a priori* por alguém – uma administração – que devem ser implementados por outros – os executores. Com efeito, os interlocutores envolvidos nos atos de fala que requerem legitimidade discursiva para suas ações apresentam “razões” (argumentos) e não necessariamente recursos de poder para persuadir os demais. De acordo com Habermas, é exatamente na legitimidade dessas “razões” (ou argumentos) que reside a força motivadora do discurso. Tal como resume Habermas,

os participantes de uma argumentação não podem se esquivar à pressuposição de que a estrutura de sua comunicação, em razão de características a se descreverem formalmente, exclui toda coerção atuando do exterior sobre o processo de entendimento mútuo ou procedendo dele próprio, com exceção da coerção do argumento melhor, e que ela assim neutraliza todos os motivos, com exceção do motivo da busca cooperativa da verdade. (HABERMAS, 2003, p. 111-112).

Mas, afinal, quais seriam essas características formais do discurso, ou melhor, quais seriam as regras desse discurso ideal? Apoiando-se em Alexy, Habermas apresenta três regras:

1) é lícito a todo sujeito capaz de falar e

agir participar de Discursos.

2.1) é lícito a qualquer um problematizar qualquer asserção.

2.2) é lícito a qualquer um introduzir qualquer asserção no Discurso.

2.3) é lícito a qualquer um manifestar suas atitudes, desejos e necessidades.

3) não é lícito impedir falante algum, por uma coerção exercida dentro ou fora do Discurso, de valer-se de seus direitos estabelecidos em 1 e 2. (HABERMAS, 2003, p. 112)

Ciente de que as regras do discurso acima mencionadas representam situações ideais que nem sempre podem existir por si mesmas no contexto social, Habermas defende a utilização prática de “dispositivos institucionais” a fim de “compensar” os eventuais desequilíbrios existentes na Ação Comunicativa:

visto que os Discursos estão submetidos às limitações do espaço e do tempo e têm lugar em contextos sociais; visto que os participantes de argumentações não são caracteres inteligíveis e também são movidos por outros motivos além do único aceitável, que é o da busca cooperativa da verdade; visto que os temas e as contribuições têm que ser ordenados, as relevâncias asseguradas, as competências avaliadas; é preciso *dispositivos institucionais* a fim de neutralizar as limitações empíricas inevitáveis e as influências externas e internas inevitáveis, de tal sorte que as condições idealizadas, já sempre pressupostas pelos participantes da argumentação, possam ser preenchidas pelo menos numa aproximação suficiente. (HABERMAS, 2003, p. 115).

Evidentemente, dado o caráter pragmático da Ética Discursiva que Habermas está tentando edificar nesse capítulo, nem todos os atos de fala interessam aqui ao autor, mas somente aqueles que sustentam a normatização das ações. “Os sujeitos que agem comunicativamente, ao se

entenderem uns com os outros no mundo, também se orientam por pretensões de validade assertórias e normativas” (HABERMAS, 2003, p. 123). Sendo assim, atos de fala que reivindicam somente validade factual são insuficientes para compreensão da Ética Discursiva. O autor nos explica que existe uma grande diferença entre proposições assertórias, empregadas em atos de fala meramente constatativos, e proposições normativas empregadas em atos de falas regulativos. Em suas palavras:

à primeira vista, as *proposições assertórias* empregadas em *atos de fala constatativos* parecem estar para os *atos* numa relação análoga à maneira pela qual as *proposições normativas* empregadas em *atos de fala regulativos* se relacionam a *relações interpessoais legitimamente* ordenadas. (HABERMAS, 2003, p. 80).

Porém, elas não são idênticas. É característica peculiar das proposições normativas reivindicarem validade não em fatos, mas sim em normas sociais prescritivas da conduta humana. Assim, continua o autor, a “objetividade” das pretensões de validade normativas não encontra paralelo na objetividade das pretensões de validade constatativas, embora ambas possam ser colocadas à prova: a primeira frente às regras e normas sociais que prescrevem a conduta humana, e a segunda frente a fatos e dados postos. Eis, segundo Habermas, a principal diferença entre o discurso teórico (ou científico) e o discurso prático (ou moral).

Vemos, então, que as normas e regras sociais de conduta são a base de sustentação das pretensões de validade movimentadas no discurso. Dito de outra forma, são as referências elementares a partir das quais a ação comunicativa é legitimada ou não no discurso regulativo. Servem, segundo Habermas, como fonte de indução para a obtenção do entendimento e para a validação das ações nesse discurso, em analogia aos fatos, dados e fenômenos físicos que servem como fonte de indução para os entendimentos

e ações encontrados no discurso constativo. Todavia, Habermas enfatiza, e a este ponto retorna ao quarto capítulo de seu livro, que o discurso não produz regras e normas de conduta social por si mesmo, mas sim, é o espaço onde essas normas e regras, bem como as ações que hipoteticamente inspiram, são validadas e testadas coletivamente.

Se uma regra de conduta é movimentada em um discurso regulativo e é aceita sem que haja coerção externa ou interna dos participantes, então, Habermas demonstra que o princípio “U”, o princípio da universalização, foi respeitado, e tal regra goza de validade e pode, por conseguinte, orientar a ação dentro do grupo social em questão. De acordo com Habermas, é o princípio “U” que garante que houve realmente acordo quanto às regras que devem orientar a conduta dos participantes do discurso. Em suas palavras,

das mencionadas regras do Discurso resulta que uma norma controversa só pode encontrar assentimento entre os participantes de um Discurso prático, se “U” é aceito, isto é: se as consequências e efeitos colaterais, que previamente resultam de uma obediência *geral* da regra controversa para a satisfação dos interesses de *cada indivíduo*, podem ser aceitos *sem coação* por todos. (HABERMAS, 2003, p. 116).

Faz-se importante observar que, a despeito das inúmeras críticas e ataques à filosofia kantiana realizados em capítulos anteriores, o que Habermas faz, nesse momento em especial, é uma espécie de resgate e apropriação modificada do Imperativo Categórico kantiano. Enquanto Kant propunha que as obrigações e as respectivas regras que regem a conduta moral devam ser obtidas pela razão, a partir da apreciação singular da sua possível generalização social (aja de maneira que sua conduta possa ser adotada por todos os outros membros da sociedade), Habermas “coletiviza” o Imperativo Categórico, a partir da submissão das ações e normas de conduta ao princípio “U”, propondo: ajamos de modo que as consequências das nossas ações,

mesmo quando nossas ações buscam apenas nossos interesses mais individuais, possam ser aceitas e toleradas por todos de forma livre. Por certo, aqui, a principal diferença entre Kant e Habermas se encontra no fato de que a adesão às regras que darão apoio à conduta moral não provém da razão transcendental (Kant), mas sim, da Razão Comunicativa (Habermas). Fica evidente, mais uma vez, a opção de Habermas pela filosofia da linguagem em oposição à filosofia da consciência.

Isso posto, Habermas lança mão de sua Ética Discursiva propriamente dita. Na Ética Discursiva, as normas e regras de conduta moral, ou seja, as normas e regras que balizam a boa ou má ação, a ação justa ou injusta, a ação certa ou errada do ponto de vista moral, são validadas e acatadas socialmente a partir da Ação Comunicativa, mais especificamente, a partir do princípio “U”. A Ética do Discurso remete e depende da Teoria do Agir Comunicativo. Tal como resume Habermas,

a fundamentação da ética do Discurso exige, de acordo com o programa apresentado: 1) a indicação de um princípio de universalização que funcione como regra da argumentação; 2) a identificação de pressupostos pragmáticos da argumentação que sejam inevitáveis e tenham um conteúdo normativo; 3) a exposição explícita desse conteúdo normativo, por exemplo, sob a forma de regras do Discurso; e 4) a comprovação de que há uma relação de implicação material entre 3 e 1 em conexão com a ideia de justificação da normas. (HABERMAS, 2003, p. 120).

Uma vez que, diferentemente de outros filósofos, porém de modo semelhante a Kant, Habermas não discute diretamente nenhum conteúdo moral específico em sua Ética Discursiva, sua proposta teórica está sujeita a crítica do formalismo. Na verdade, Habermas pretende edificar uma teoria moral ampla e abrangente que não depende de nenhuma fixação de conteúdo para que possa ser aplicada

à análise da vida moral. Assim sendo, o autor procura se defender da crítica do formalismo argumentando que o conteúdo moral da Ética Discursiva deve ser encontrado no contexto social no qual se pretende a análise. Como observa o próprio autor,

o princípio da ética do Discurso refere-se a um *procedimento*, a saber, o resgate discursivo de pretensões de validade normativas; nessa medida, a ética do Discurso pode ser corretamente caracterizada como *formal*. Ela não indica orientações conteudísticas, mas um processo: o Discurso prático (...) Os Discursos práticos têm que fazer com que seus conteúdos lhes sejam dados. Sem o horizonte do mundo da vida de um determinado grupo social e sem conflitos de ação numa determinada situação, na qual os participantes considerassem como sua tarefa a regulação consensual de uma matéria social controversa, não teria sentido querer empreender um Discurso prático. (HABERMAS, 2003, p. 126).

Finalmente, interessa notarmos o caráter “secular” ou, mais corretamente, “iluminista” do projeto da Ética do Discurso de Habermas. Certamente, ela serve para a compreensão da vida moral em tempos quando as normas e regras “estáveis” da tradição e do costume não precisam se fazer mais tão presentes. Dado o caráter processual da Ética Discursiva, torna-se evidente a aposta que Habermas faz nas interações sociais comunicativas e, mais especificamente, na capacidade de entendimento e harmonização da ação humana diante da validação de regras e normas morais que inspirem a conduta social. Assim, não são necessariamente as regras morais tradicionais ou costumeiras que são validadas no discurso, embora elas possam servir como base indutora para a edificação dialógica e cooperativa de novas regras que pretendem regular a ação humana. Isso tudo demonstra a versatilidade da proposta habermasiana.

Capítulo 4. Consciência Moral e Agir Comunicativo

Este é o quarto e último capítulo da obra de Habermas em apreço. A despeito do título desse capítulo, a preocupação central do autor aqui não é a de “lançar” uma teoria moral do agir comunicativo, coisa que já foi feita no terceiro capítulo, mas sim buscar apoio e confirmação teórica para sua Ética Discursiva em outros autores. Naturalmente, na busca por tal apoio e confirmação, Habermas se vê diante não apenas da necessidade de retomar alguns dos seus principais argumentos, como, também, diante da necessidade de aprofundá-los. Nesse sentido, podemos entender esse quarto capítulo como uma tentativa de síntese e consolidação da teoria discursiva da ética de Habermas.

Habermas escolhe o psicólogo norte-americano Laurence Kohlberg e sua Teoria do Desenvolvimento da Consciência Moral, cuja base é piagetiana, como seu interlocutor. De maneira diferente dos capítulos anteriores, Habermas se debruça, então, sobre uma teoria psicológica e não, necessariamente, sobre outros filósofos. Naturalmente, esse movimento se justifica dado ao fato de que, nesse capítulo, Habermas está à procura de apoio e confirmação “científicos” para a ética discursiva e não mais de referenciais filosóficos. Não obstante, Habermas justifica a escolha da teoria de Kohlberg argumentando que: 1) o trabalho de Kohlberg é altamente significativo no que se refere ao estudo do fenômeno da moralidade. 2) as ideias de Kohlberg gozam de um estatuto filosófico consistente e consonante com seus propósitos, e sua “teoria” não está solta e “independente” da filosofia. 3) Habermas retoma, assim, o debate sobre a “divisão de trabalho” entre Filosofia e Ciência (vide capítulo 1), reforçando seu argumento de que essa divisão deve dar espaço a cooperação.

Habermas inicia a discussão sobre a teoria de Kohlberg procurando justamente destacar suas características ou bases filosóficas.

A primeira delas é o cognitivismo. Segundo Habermas (2003, p. 147), “os juízos morais têm um conteúdo cognitivo; eles não se limitam a dar expressão às atitudes afetivas, preferências ou decisões contingentes de cada falante ou ator”. A segunda delas é o universalismo. Para Habermas, o universalismo está tão presente na teoria de Kohlberg quanto o princípio “U” está em sua Ética Discursiva. Finalmente, Habermas aponta para o formalismo. De acordo com o autor, tanto sua ética quanto a teoria de Kohlberg são formalistas. Isso significa, explica Habermas, que nenhuma delas discorre sobre conteúdos, mas sim, sobre processos que universalizam conteúdos. Nesse sentido, Habermas (2003, p. 148) reforça que “o Discurso prático é um processo, não para a produção de normas justificadas, mas para o exame da validade de normas consideradas hipoteticamente”. Evidentemente, ao discorrer sobre as bases filosóficas da teoria de Kohlberg, Habermas está à procura de uma aproximação. Nesse sentido, o autor entende que a Ética do Discurso pode complementar a teoria de Kohlberg devido ao fato de ambas estarem apoiadas em uma teoria do agir comunicativo, muito embora, segundo Habermas, Kohlberg não tenha construído seus conceitos deliberadamente sobre a Teoria da Ação Comunicativa.

Dando sequência à sua análise comprobatória, Habermas apresenta, então, os seis estágios do juízo moral que são a base mais elementar da teoria de Kohlberg. Para Kohlberg, a passagem da pessoa de um estágio para outro é uma questão de aprendizagem e, por isso, o desenvolvimento do juízo moral se dá no indivíduo desde a infância, não estando dissociado do seu desenvolvimento intelectual e psicomotor. Nesse itinerário, o indivíduo sai de uma posição em que é incapaz de realizar juízos morais, rumo a uma situação na qual tem consciência plena sobre e existência de regras e normas morais, bem como sobre a necessidade (ou não) de obedecê-las.

Na proposta de Kohlberg, os seis estágios do desenvolvimento moral se agrupam em pares em três grandes níveis, a saber: pré-convencional,

convencional e pós-convencional. O quadro, abaixo, procura sintetizar o modelo de Kohlberg:

Nível A		Pré-convencional
Estágio 1	O estágio do castigo e da obediência:	
	As razões para fazer o que é direito são o desejo de evitar castigo e o poder superior das autoridades.	
Estágio 2	O estágio de objetivo instrumental individual e da troca:	
	A razão para fazer o que é direito é servir às necessidades e interesses próprios num mundo em que é preciso reconhecer que as outras pessoas também têm seus interesses.	
Nível B		Convencional
Estágio 3	O estágio das expectativas interpessoais mútuas, dos relacionamentos e da conformidade:	
	As razões para fazer o que é direito são: ter necessidade de ser bom a seus próprios olhos e aos olhos dos outros, importar-se com os outros e porque, a gente se pusesse no lugar do outro, a gente ira querer um bom comportamento de si próprio (regra de ouro).	
Estágio 4	O estágio da preservação do sistema social e da consciência:	
	As razões para fazer o que é direito são: manter em funcionamento a instituição como um todo, o auto-respeito ou a consciência compreendida como o cumprimento das obrigações definidas para si próprio ou a consideração das consequências: “e se todos fizessem o mesmo?”	
Nível C		Pós-convencional
Estágio 5	O estágio dos direitos originários e do contrato social ou da utilidade:	
	As razões para fazer o que é direito são em geral: sentir-se obrigado a obedecer à lei porque a gente fez um contrato social de fazer e respeitar leis, para o bem de todos e para proteger seus próprios direitos e os direitos dos outros. As obrigações de família, amizade, confiança e trabalho, também, são compromissos ou contratos assumidos livremente e implicam o respeito pelos direitos dos outros. Importa que as leis e deveres sejam baseados num cálculo racional de utilidade geral: “o maior bem para o maior número”.	
Estágio 6	O estágio de princípios éticos universais:	
	As leis ou acordos sociais particulares são, em geral, válidos porque se apoiam em tais princípios. Quando as leis violam esses princípios, a gente age de acordo com o princípio. Os princípios são princípios universais de justiça: a igualdade de direitos humanos e o respeito pela dignidade dos seres humanos enquanto indivíduos. Estes não são meramente valores reconhecidos, mas também são princípios usados para gerar decisões particulares. A razão para fazer o que é direito é que a gente, enquanto pessoa racional, percebe a validade dos princípios e comprometeu-se com eles.	

Fonte: extraído de Habermas (2003, p. 152-154).

A relação que Habermas faz entre a Ética do Discurso e a teoria de Kohlberg é complexa e se estende por praticamente todo o quarto capítulo de seu livro. Todavia, um dos principais pontos de aproximação entre as ideias desses dois autores resume-se à questão da heteronomia *versus* autonomia moral. Habermas observa que o último nível de desenvolvimento da consciência moral elaborado por Kohlberg, especialmente o seu sexto estágio, exige um distanciamento ou uma certa “emancipação” do indivíduo em relação às regras e normas de conduta socialmente impostas (heteronomia), o que significa que tal indivíduo seja capaz, por ele mesmo, de encontrar “razão” para proceder segundo a referida regra ou não. Dito de outra forma, o sexto estágio de Kohlberg prevê reflexividade moral e não meramente conformação da ação com as regras e normas de conduta. Exige que o indivíduo se distancie criticamente da sociedade, avalie racionalmente as regras e normas de conduta moral lá existentes e retorne à ação amparado em uma razão madura. Trata-se, pois, do rompimento do determinismo social. Assim, analisa Habermas, para que possa haver desenvolvimento moral até o sexto estágio, é necessário que o indivíduo que evolui deixe para trás a sociedade concreta e examine a validade das normas sociais existentes. Por conseguinte, seu comportamento deixa de ser heterônimo e passa a ser autônomo.

A discussão da heteronomia *versus* autonomia moral ainda não esgota a análise comparativa e aproximativa que Habermas faz acerca da teoria de Kohlberg. Ainda falta o mais importante: uma vez que Habermas procura “avaliar” a teoria de Kohlberg através da lente da Teoria da Ação Comunicativa, esse autor não apenas entende que a autonomia é o caminho para o sexto estágio de desenvolvimento moral, como dá a essa autonomia um caráter discursivo. É precisamente aqui que Habermas, efetivamente, aproxima sua Ética do Discurso da teoria de Kohlberg, ou seja, a partir do momento em que entende que, para haver autonomia moral, as regras e normas sociais devem ser legitimadas

coletivamente a partir da Ação Comunicativa. Nesse sentido, Habermas entende que “o conceito do agir comunicativo presta-se como ponto de referência para uma reconstrução dos estágios de interação” (HABERMAS, 2003, p. 163). Aqui percebemos, também, como Habermas pretende “complementar” a teoria de Kohlberg: agregando-lhe sua razão comunicativa.

Nesse itinerário, Habermas retoma a comparação entre a Ação Comunicativa e Ação Estratégica iniciada nos capítulos anteriores:

na medida em que os atores estão exclusivamente orientados para o sucesso, isto é, para as consequências do seu agir, eles tentam alcançar os objetivos de sua ação influyendo externamente, por meio de armas ou bens, ameaças ou seduções, sobre a definição da situação ou sobre as decisões ou motivos de seus adversários. A coordenação das ações de sujeitos que se relacionam dessa maneira, isto é, *estrategicamente*, depende da maneira como se entrosam os cálculos de ganhos egocêntricos. O grau de cooperação e estabilidade resulta então das faixas de interesses dos participantes. Ao contrário, falo em *agir comunicativo* quando os atores tratam de harmonizar internamente seus planos de ação e de só perseguir suas respectivas metas sob condição de um *acordo* existente ou a se negociar sobre a situação e as consequências esperadas. Em ambos os casos, a estrutura teleológica da ação é pressuposta na medida em que se atribui aos atores a capacidade de agir em vista de um objetivo e o interesse em executar seus planos de ação. Mas o *modelo estratégico da ação* pode se satisfazer com a descrição de estruturas do agir imediatamente orientado para o sucesso, ao passo que o *modelo do agir orientado para o entendimento mútuo* tem que especificar condições para um acordo alcançado comunicativamente sob as quais Alter pode anexar suas ações às do Ego. (HABERMAS, 2003, p. 164-165).

Entendemos, assim, que, embora tanto

a Ação Comunicativa quanto a Ação Estratégica possam resultar em uma ação teleologicamente orientada, no caso da Ação Comunicativa, o acordo é condição preliminar para a busca dos objetivos almejados pelos atores, condição esta que está acima e além da simples negociação, persuasão e/ou coerção, uma vez que a partir desse acordo tais objetivos podem ser renegociados.

Ao retomar a comparação entre Ação Estratégica e Ação Comunicativa, Habermas pretende enfatizar que a construção da autonomia moral não é uma atribuição do indivíduo, mas sim, de todo o coletivo. O autor quer apenas reforçar, uma vez que já se posicionou assim anteriormente, que os atores sociais, ao distanciarem-se reflexivamente das normas e regras sociais para validá-las ou não, não podem fazê-lo sem abrir mão de seus objetivos e interesses fixados *a priori*. Assim sendo,

os processos de entendimento mútuo visam um acordo que depende do assentimento racionalmente motivado ao conteúdo de um proferimento. O acordo não pode ser imposto à outra parte, não pode ser extorquido ao adversário por meio de manipulações: o que manifestamente advém graças a uma intervenção externa não pode ser tido na conta de um acordo. Este assenta-se sempre em convicções comuns. (HABERMAS, 2003, p. 165).

É nesse ponto que entra em cena o “mundo da vida”, a saber, como ponto de partida comum para a Ação Comunicativa e para a Ética Discursiva. Grosso modo, o mundo da vida pode ser entendido com o senso-comum a partir do qual qualquer ação dialógica toma corpo. Segundo Habermas,

o mundo da vida comum em cada caso oferece uma provisão de obviedades culturais donde os participantes da comunicação tiram seus esforços de interpretação, os modelos de exegese consentidos (...) O mundo da vida constitui, pois, o *contexto* da situação de ação; ao mesmo tempo, ele

fornece os *recursos* para os processos de interpretação com os quais os participantes da comunicação procuram suprir a carência de entendimento mútuo que surgiu em cada situação de ação. ((HABERMAS, 2003, p. 166-167).

Então, no mundo da vida são encontradas as regras e normas sociais de conduta a partir das quais a legitimidade moral das ações será apreciada. É o mundo da vida que fornece todo o estofamento para a Ética Discursiva uma vez que esta não existe para criar novas normas e regras morais, mas sim, para apreciar dinamicamente sua validade e, assim, orientar cooperativamente a conduta social.

Nesse ponto, Habermas retoma, também, o debate entre o discurso constatativo e o discurso regulativo na intenção de chamar a atenção para o caráter efetivamente moral dos atos de fala. Afirma ele que

os atos de fala não servem apenas para a representação (ou pressuposição) de estados e acontecimentos, quando o falante se refere a algo no *mundo objetivo*. Eles servem ao mesmo tempo para a produção (ou renovação) de relações interpessoais, quando o falante se refere a algo no *mundo social* das interações legitimamente reguladas, bem como para a manifestação de vivências, isto é, para a auto-representação, quando o falante se refere a algo no *mundo subjetivo* a que tem um acesso privilegiado. (HABERMAS, 2003, p. 167).

Mas, afinal, quais são as condições necessárias para que a comunicação figure efetivamente como um processo do discurso, em que o acordo para a validação das normas éticas e para a ação pode ser encontrado cooperativamente? Habermas expõe três condições:

numa atitude orientada para o entendimento mútuo, o falante ergue com todo proferimento inteligível as seguintes pretensões: 1) que o enunciado formulado é verdadeiro (ou,

conforme o caso, que as pressuposições de existência de um conteúdo proposicional mencionado são acertadas); 2) que o ato de fala é correto relativamente a um contexto normativo existente (ou, conforme o caso, que o contexto normativo que ele realiza, é ele próprio legítimo); e 3) que a intenção manifesta do falante é visada do modo como é proferida. (HABERMAS, 2003, p. 167-168).

Assim, explica Habermas, quem rejeita um argumento em uma relação comunicativa ideal está contestando pelo menos um desses três aspectos do discurso: validade, correção ou sinceridade.

Habermas parte para as conclusões do seu quarto capítulo (e do livro como um todo) explorando a aproximação da Teoria da Ação Comunicativa com a Teoria dos Estágios do Desenvolvimento Moral de Kohlberg por meio de uma análise detalhada e sistemática de todos os seis estágios desta Teoria. Todavia, é no último estágio que as ideias de Habermas sobre o Agir Comunicativo e sobre a Ética Discursiva mostram maior aderência. Com efeito, a condição para que os participantes de um discurso cheguem ao sexto estágio de consciência moral é a descentração, ou seja, sua capacidade para analisar criticamente as normas e regras sociais até então heterônomas e, assim, optar pela sua adesão ou troca por outras mais compatíveis com as razões coletivas. Trata-se de se “distanciar” da moralidade enraizada do mundo da vida e analisar tal moralidade de modo diferenciado, autônomo e, acima de tudo, dialógico.

Quanto mais avança essa diferenciação, tanto mais claramente podem-se separar as duas coisas: por um lado, o horizonte de obviedades inquestionadas, compartilhadas intersubjetivamente e não tematizadas, que os participantes conservam às costas; por outro lado, aquilo que tem defronte como conteúdos intramundamente constituídos de sua comunicação (...) Na medida em que os participantes da comunicação

compreendem aquilo sobre o que se entendem como *algo em um mundo*, como algo que se desprende do pano de fundo do mundo da vida para se ressaltar em face dele, o que é explicitamente *sabido* separa-se das *certezas* que permanecem implícitas, os conteúdos comunicados assumem o caráter de um saber que vincula a um potencial de razões, pretende validade e pode ser criticado, isto é, contestado com base em razões. (HABERMAS, 2003, p. 169).

Esse é o princípio coletivista e dialógico da autonomia que dá, segundo Habermas, condições para que os indivíduos adentrem o sexto estágio de consciência moral de Kohlberg. Frente a essa capacidade dialógica de agir coletivamente, “fica claro que o agir moral representa aquele caso do agir regulado por normas no qual o agente se orienta por pretensões de validade reflexivamente orientadas (...). Esse conceito preciso de moralidade só pode vir a se desenvolver no estágio pós-convencional” (HABERMAS, 2003, p. 196). Eis, em linhas gerais, a validação e a aproximação bem-sucedidas entre a Ética Discursiva de Habermas e a Teoria do Desenvolvimento da Consciência Moral de Kohlberg.