

## Introdução

O modelo proposto por Apel e Habermas pôde vir à tona como um profícuo espaço atual de renovação da ética devido à emergência da linguagem como temática central no seio da filosofia da metade do século XX; já não se tratava, paradigmaticamente, de pensar o ser [como na antiga Grécia e no pensamento medieval], nem o sujeito, a subjetividade [como no pensamento moderno]; a linguagem, então, pôde desvelar-se como meio<sup>2</sup> intransponível de toda reflexão teórica e prática.

A proposta baseada numa ética universal de solidariedade encontrou seu lugar de destaque num momento da história em que se clamava por respostas tanto ao 'vazio ético' entranhado nos espíritos contemporâneos, quanto à generalizada fragmentação e relativização de preceitos morais.

## Ética do discurso

A partir do fim dos anos 1960 e início dos anos 1970, surge uma nova perspectiva na história da filosofia denominada "ética do discurso", cujo critério de fundamentação das normas morais é a linguagem, ou melhor, o consenso validado intersubjetivamente; a verdade deixa de ser um problema de adequação entre a proposição e o mundo real, ou seja, um problema exclusivamente semântico e passa a ser concebida como uma questão consensual de verdade. Desse modo, um predicado é verdadeiramente adequado a um sujeito, se todos os integrantes da roda do discurso chegarem ao consenso dessa adequação<sup>3</sup>.

Discurso significa, para Habermas, uma interação comunicativa que não se propõe a trocar informações sobre algo, mas a fundamentar as pretensões de validade levantadas na ação comunicacional. A linguagem é compreendida como ação. Nas *Investigações filosóficas*, Wittgenstein (1975) considerou a linguagem humana uma forma de atividade social. Austin foi quem sistematizou essa intuição wittgensteiniana ao inserir a linguagem num contexto de ação em seus atos de fala [que J. Searle articulou]: locucionário, perlocucionário e ilocucionário. Na expressão: "aí há um buraco", emitimos um ato locucionário, porém, se ao dizer isso pretendemos fazer uma advertência, então realizamos, também, um ato ilocucionário. Se, por outro lado, temos uma intenção que não está expressa na frase e, através dela, pretendemos causar alguma disposição especial no ouvinte, então estamos realizando um ato perlocucionário. Através dessas três dimensões da linguagem, Austin pretendeu demonstrar que, em todo ato de fala, em toda locução, faz-se presente um ato ilocucionário.

O ato locucionário muito se assemelha ao *lógos* aristotélico, assim como o perlocucionário ao *páthos*, e o ilocucionário ao *éthos*; este último interessará particularmente a Habermas e Apel, pois, ao pressupor simetria entre o que se fala e o que se faz, a locução exige comprometimento moral do locutor, além de possibilitar o consenso entre possíveis controvérsias por meio de "boas razões"; o ato ilocucionário ou performativo consiste em realizar uma ação ao se dizer algo, em realizar explicitamente aquilo que se diz; diferentemente, o ato perlocucionário não deixa claras as intenções do discurso.

O que possibilitou essa revisão da ética e da linguagem foi a transformação da racionalidade instrumental moderna em racionalidade ético-comunicativa, mudança realizada por Habermas e Apel; o conceito moderno de razão foi ampliado no sentido de abarcar não somente a explicação de fenômenos objetivos ou a intuição de princípios, mas também orientações práticas para o agir comunicativo. Assim, poderíamos dizer - à luz do aristotelismo - que a razão compreende não somente o *nous* aristotélico, mas também a *phrónesis* (e sua ação correspondente, a *práxis*) e a *téchne* (*poíesis*), pois a razão como técnica não é abandonada pela concepção ético-comunicativa, mas

concebida como um dos modos de sua manifestação; assim, a ética do discurso critica a cisão [instaurada pelo modelo iluminista] entre razão pura e razão prática.

Esse novo modelo de racionalidade afirma que são racionais aquelas proposições válidas num processo argumentativo no qual o consenso foi alcançado; esse processo parte de um contexto, do mundo da vida (*Lebenswelt*), na formulação de Pizzi (1994, p. 45). "O conceito de razão não está mais, portanto, centrado no sujeito monológico ou no objeto solitário, mas inclui, além do argumento cognitivo e instrumental, o procedimento lingüístico e a argumentação discursiva." O mundo vivido é o lugar a partir do qual é possível o entendimento no qual falantes e ouvintes partilham de um contexto que lhes é comum. Assim, para que possam ser cumpridas as exigências pragmático-transcendentais, devem-se enfatizar, conjuntamente, questões de ordem sociocultural e sociopsicológica. O mundo vivido fica sempre como um "pano de fundo", como o horizonte a partir do qual se faz possível a comunicação e o entendimento.

Apel denomina sua teoria de pragmática transcendental; transcendental porque desenvolve por estrita reflexão as "condições de possibilidade", e pragmática porque o critério de validade é o próprio uso da linguagem. Assim, Apel se levantou contra vários paradigmas da história da filosofia, mais especificamente do pensamento moderno: o solipsismo metódico da razão [Husserl]; a instrumentalização da linguagem e da comunicação [como processos secundários do conhecimento]; as fundamentações de tipo dedutivas, indutivas ou abduativas [recursos de consciências isentas de qualquer interpretação]; o conceito de razão baseado na lógica-matemática [ou seja, como razão estratégica]; a pressuposição de uma fundamentação última, ou em princípios ideais isentos de historicidade, ou em um "historicismo-relativismo-contextualismo-particularismo da validade" (Apel, 2004, p. 35). Desse modo, Apel conclui que, se estes paradigmas da filosofia não puderem ser colocados em questão, "então, com efeito, uma fundamentação racional de princípios éticos é impossível" (Apel, 2004, p. 35). Os dois primeiros paradigmas [o solipsismo da razão e a instrumentalização da linguagem] impedem de se aceder a uma concepção pragmático-transcendental; ora, a linguagem e a comunicação são as condições de possibilidade de qualquer validade intersubjetiva. O terceiro paradigma [consciência isenta de historicidade] resulta impossível já que o sujeito sempre é

sujeito de uma argumentação ligada ao diálogo. Enquanto tal, ele é sempre (mesmo quando pensa efetivamente na solidão) membro de uma comunidade de argumentação; mais precisamente: ele é desde sempre membro de uma comunidade real de comunicação histórica, com a qual ele deve desde sempre compartilhar uma língua concreta e uma pré-compreensão dos problemas, assim como um acordo mínimo sobre as certezas paradigmáticas e as premissas aceitas da argumentação (Apel, 2004, p. 39).

Para realizar a fundamentação pragmático-transcendental de sua filosofia, Apel conclui que o discurso só pode acontecer por "estrita auto-reflexão", ou seja, por um metadiscurso, por uma análise que parte do discurso e se volta sobre ele mesmo, "a fundamentação pragmático-transcendental última da ética do discurso parte [...] da reflexão sobre as pressuposições da argumentação que não se pode contestar sem cometer uma autocontradição performativa" (Apel, 2004, p. 67), isto é, sem incorrer numa incoerência entre o que se pensa e o que se diz. Não podemos sair da linguagem para então analisá-la; o discurso é "intransponível e incontestável". A isso Apel chamou de caráter transcendental da linguagem, e "a descoberta de que essas condições são transcendentais nos mostra que elas não poderão ser negadas sem caírem em contradição performativa, porque elas estarão necessariamente presentes em qualquer tentativa de negá-las como condição transcendental do sentido dessa negação" (Herrero, 2000, p. 169-170).

Desse modo, Apel critica o pensamento filosófico contemporâneo no que tange à questão da linguagem e de sua fundamentação: "Basta à reflexão filosófica apelar para as mesmas fontes do entendimento mútuo, isto é, para as certezas fácticas do mundo vivido, certezas que

podem facticamente ser postas em questão ou deve chegar às fontes que as tornam possíveis?" (Oliveira, 1996, p. 284). Dito de outro modo, será que o trabalho do filósofo não deve ultrapassar a contingência de um entendimento mútuo e alcançar seus pressupostos universais? Nesse ponto a crítica de Apel a Habermas é incisiva: Habermas busca fundamentar não só o sentido, mas também a validade do discurso no mundo vivido, no uso cotidiano da linguagem; afinal, "uma coisa é a constituição histórica do sentido, que é impensável sem a consideração das formas de vida socioculturais condicionadas pela história, outra coisa é a tarefa da fundamentação última do pensar e do agir" (Oliveira, 1996, p. 290).

Apel trabalha com duas instâncias discursivas: a instância real de comunicação e a instância ideal; esta é sempre pressuposta pelos participantes do discurso. É sobre a união desses dois lugares comunicativos que Apel erige sua pragmática transcendental, chamada também de hermenêutica transcendental e nascida de uma reação contrária à técnica contemporânea e suas conseqüências. Essa mediação ou união entre ambas as instâncias ocorre pelo acordo lingüístico que se fundamenta numa comunidade ilimitada de interpretação. Os pressupostos transcendentais do discurso argumentativo são estas: que todas as proposições cumpram as regras do uso da linguagem de sua determinada comunidade lingüística; que as proposições sejam compreensíveis para os sujeitos do discurso; que a argumentação justifique com "razões" suas pretensões; que essa justificação possa ser responsabilmente aceita por todos; que todo sujeito é livre e autônomo para apresentar, justificar e tomar posição sobre os assuntos; que todo sujeito argumentante tem igualdade de direitos na argumentação, é livre para se expressar e para participar da roda do discurso. Quanto aos pressupostos reais Apel diz que pertencemos a uma comunidade real de comunicação, situada histórica e temporalmente; essa comunidade já tem uma forma de vida constituída na qual estamos socialmente integrados; essa comunidade tem sua história passada, ou seja, não argumentamos de um "ponto zero", mas devemos tomar conhecimento da facticidade na qual o sujeito está, irremediavelmente, inserido.

Desse modo, quem argumenta se encontra entre as condições ideais e as condições reais de discurso devendo suprimir essa diferença aproximando ao máximo ambas as instâncias e fazendo com que a situação real fique tão próxima quanto for possível da comunidade ideal de discurso, para assim possibilitar a efetivação do princípio moral na sociedade. Diferentemente das éticas clássicas deontológicas, Apel insere, em sua ética, o princípio de co-responsabilidade referindo-se não somente às conseqüências dos atos, mas também à inserção histórica no sentido de que não se parte mais de um "suposto ponto zero" do agir, mas, sim, da própria situação real; "a ética do discurso deve ser aplicada como ética da responsabilidade preocupada pela história, e isto significa [...] que ela deve igualmente assumir sua responsabilidade ao olhar das questões concretas de sua própria aplicação no momento presente da história." (Apel, 2004, p. 76).

É através da linguagem como *medium* que os sujeitos chegam ao consenso intersubjetivo sobre o que deve ser validado para todos; "o consenso torna-se, portanto, a base das proposições e normas que emergem dos acordos lingüísticos à medida que pressupõe um modelo argumentativo que interliga a comunidade real com a comunidade ideal de comunicação" (Pizzi, 1994, p. 34).

Habermas abandona a noção de metafísica ao fundamentar seu projeto numa racionalidade comunicativa. Esta é sua maior diferença com Apel: "A pragmática universal visa, portanto, estruturar o agir humano tendo em vista uma 'teoria da racionalidade mais ampla', ultrapassando o nível de interesses meramente imediatos e individuais de cada sujeito" (Pizzi, 1994, p. 50). Já para Apel, a filosofia deve tratar da fundamentação reflexiva por meio da força da negação revelada na contradição performativa. Porém, conforme Apel, o pensamento de Habermas é ambíguo, pois ainda que ele conceba o caráter incondicional e ideal de uma antecipação de um consenso possível entre todos aqueles que não estão presentes no discurso efetivo além de resguardar a universalidade das pretensões de validade inerentes ao discurso, Habermas rejeita, "como impossível e inútil, a exigência de uma fundamentação última da validade dos pressupostos necessários à discussão argumentativa" (Oliveira, 1996, p. 285). Assim, Apel afirma que Habermas oferece uma fundamentação antifundamentalista.

Apel renuncia ao conceito de racionalidade neutra e imparcial defendida pelos iluministas e neopositivistas;

para Apel, a autêntica condição de possibilidade de um consenso estaria na "compreensão hermenêutica" de dois ou mais horizontes, chegando-se, assim, a uma "unidade transcendental da interpretação". Tal unidade possibilita a síntese de um consenso estabelecido comunicativamente. Daí, a necessidade de compreender cada fato real, cada contexto específico, cada jogo lingüístico, cada horizonte interpretativo, a partir dos fatos fundamentais da vida humana (Pizzi, 1994, p. 98).

Porém, a condição de validade para Apel não é a consciência pura kantiana ou husserliana, pois a fundamentação da ética apóia-se exatamente na mudança do paradigma da consciência para o da linguagem e numa concepção de razão mais ampla na qual a ética é possível, contrariamente ao pensamento moderno que reduz a ética ao irracional ou ao emotivo. Assim, o método transcendental-reflexivo não trabalha, como explica Apel, com as "evidências da consciência de si, livres de toda interpretação no sentido da filosofia transcendental clássica. Ela reenvia antes à evidência paradigmática de um jogo de linguagem no qual se pode construir a autocontradição performativa ligada à contestação de pressuposições que se colocam em questão" (Apel, 2004, p. 48).

Um ato de fala orientado ao entendimento supõe "pretensão de inteligibilidade"; ou seja, quem fala e quem escuta devem compreender os conceitos utilizados no discurso de forma unívoca; "pretensão de verdade", isto é, que haja adequação entre o que se diz e o mundo real sobre o que se diz; "pretensão de correção", que significa a manifestação correta em relação ao que é socialmente reconhecido; e "pretensão de veracidade", que consiste na correlação entre as intenções subjetivas e o ato de fala. Assim, toda proposição, todo ato de fala, implica uma dupla atitude: pragmático-comunicativa e semântico-referencial, ou seja, toda comunicação "visa, essencialmente e originariamente, o entendimento mútuo nos dois níveis, no nível da intersubjetividade e no nível dos objetos de que se fala" (Herrero, 2000, p. 168).

Essa nova proposta ética encontra respaldo na teoria moral de Kant nos aspectos deontológico [em lugar de teleológico], cognitivista [por considerar a ética algo que se possa fundamentar racionalmente], formalista [pois não fornece conteúdo, mas tão-somente o procedimento a ser seguido] e universalista [em oposição ao relativismo ético]. Porém distancia-se de Kant no que se refere ao modo de decisão, pois se, para este, o sujeito decide sozinho sobre a moralidade, para os defensores da ética do discurso as questões morais são resolvidas dentro de uma comunidade de comunicação em condições reais e concretas.

Dessa transformação da ética kantiana resulta o princípio D da ética do discurso: "Válido será o discurso cuja argumentação possa ser racional e responsabilmente aceita sem coação por todos os participantes" (Herrero, 2000, p. 181). Essa diferença [que parece ser pequena] salva a ética do discurso das críticas dirigidas a Kant, pois, para Habermas, a universalização não é critério suficiente para fundamentar uma ética; faz-se necessário também o consenso. Troca-se uma razão monológica por uma dialógica na qual o consenso entre os participantes é o objetivo do discurso. "*Grosso modo*, o termo ação comunicativa significa desenvolver uma ação ao se fazer um proferimento lingüístico, ou seja, fazer algo ao se dizer algo" (Rauber, 1999, p. 59).

Além do princípio D, a ética do discurso adota o princípio U: "Válidas serão aquelas normas cujas conseqüências e efeitos colaterais, que previsivelmente se seguirão de seu cumprimento por todos os afetados para a satisfação dos interesses de cada um, puderem ser aceitas responsabilmente e sem coação por todos os participantes do discurso" (Herrero, 2000, p. 183). Desse modo, a ética do discurso vai além da autocertificação do pensamento moderno e contra uma razão fundada somente no princípio da subjetividade;

não é apenas uma denúncia contra a razão instrumental, mas a proposta de uma ética do "viver bem" entre indivíduos capazes de linguagem e ação [...]. Para ultrapassar os limites da filosofia da consciência, introduz-se o conceito de sujeito comunicativo, utilizando-se da metacrítica da consciência como pré-compreensão da práxis comunicativa (Pizzi, 1994, p. 34).

Assim, o que Habermas e Apel querem mostrar é que mesmo um indivíduo sozinho tem de pressupor um "jogo público de linguagem", pois "mesmo o pensador solitário só pode explicitar e testar seus argumentos na medida em que internaliza um diálogo possível com uma comunidade potencial de argumentação" (Oliveira, 1996, p. 281); ou seja, troca-se a individualidade kantiana pela intersubjetividade, e alarga-se o domínio do conceito moderno de razão para uma concepção que comporta a *práxis*.

Desse modo, "em lugar de considerar como válida para todos a máxima que queres ver transformada em lei universal, submetes a tua máxima à consideração de todos os participantes do discurso a fim de fazer valer discursivamente sua pretensão de universalidade" (Herrero, 2000, p. 182). Com isso, os discursos práticos [nos quais os afetados pelas decisões devem participar] respondem à necessidade de validar normas éticas, interesses ou necessidades reais de todos os afetados pelas normas e considerar as conseqüências dessas normas. Enquanto Kant se preocupa com a universalização da norma, na ética do discurso o ponto arquimediano recai sobre as conseqüências e o consenso.

Esta é a maior contribuição filosófica de Habermas e Apel: a comunicação, a intersubjetividade construindo a ética; assim, tornar comum, "comun-icar", não é uma experiência que parte de um indivíduo solitário e se dirige ou a si próprio ou a um objeto, mas sim um resultado de situações reais onde um grupo lingüístico tem por objetivo expor, ouvir e, se possível, chegar a um consenso; um consenso legítimo é um consenso racional, e todo esse processo deve ocorrer sem coação, pressupondo uma simetria entre os participantes.

## **Conclusão**

Ao término deste artigo, são claras as relevantes contribuições de Habermas e Apel para a filosofia contemporânea, seja no âmbito da linguagem, seja na ética; porém, pensamos que alguns pontos restam duvidosos e achamos válida a crítica; sendo assim, elencamos algumas questões.

Kant, em seu imperativo, quer que nossa ação seja precedida pela pergunta interna: essa ação pode ser universalizada? Nesse momento, o sujeito da ação deve imaginar se sua ação seria boa para todos que a praticassem; ora, não é isso que propõe a ética do discurso? Imaginar todos os possíveis afetados e no que estes consentiriam ou não? Posta a impossibilidade da participação de todas as pessoas no discurso, a ética discursiva não se assemelha ao imperativo categórico?

Conforme Rauber, a universalidade habermasiana não significa o consenso entre um grupo discursivo, mas sim um assentimento universal. Ora, isso só seria possível se os sujeitos participantes do discurso fossem todos os sujeitos existentes [ou, ao menos, os envolvidos no caso], pois imaginar o que os que não estão presentes diriam ou não significa - assim como no imperativo categórico - decidir por aquilo que "pensamos" ser o melhor para todos, por aquilo que parece ser o melhor para todos aos olhos de quem no momento compõe a comunidade discursiva. Pensando desse modo, a única real diferença entre ambas as éticas estaria no fato de que em Kant o sujeito faz isso sozinho, e em Habermas isso acontece num grupo de pessoas de maneira discursiva. Nas palavras de Rauber, "proponente e oponente têm de levar em conta não só os interesses próprios, mas também os interesses de todos os possíveis concernidos que não se encontram presentes no contexto real do discurso. O 'Eu' e o 'Tu' argumentantes têm de levar em conta o 'Ele', que representa todos os argumentantes potenciais" (Rauber, 1999, p. 75). Este "levar em conta o 'Ele'" de que fala Rauber numa personificação de todos os argumentantes potenciais não significa o

mesmo que aquilo que prescreve a ética kantiana quando diz que devemos prever se nossa máxima pode ser universalizada? Não devemos imaginar também - assim como na ética do discurso - o assentimento [potencial] de todos?

Desse modo, pensamos que o próprio Habermas faz saltar à vista seu calcanhar de Aquiles. Se, nos princípios D e U, ele exige - de sua própria ética - que a norma que não alcançar o assentimento de todos não será aceita como válida, penso que qualquer pessoa racional chega à conclusão evidente da impossibilidade da efetivação de um discurso universal. Ora, o discurso sempre se realiza com parcelas da humanidade, parcelas estas que decidem por todos os demais; nesse sentido, a ética do discurso nada acrescenta de novo ao imperativo de Kant, já que para este o argumentante também deve levar em conta todo o resto da humanidade ao agir ou falar, pois deve imaginar sua ação universalizada.

Outro ponto controverso na teoria habermasiana [já apontada por Rauber] consiste no fato de que o próprio Habermas considera sua ética meramente procedurística, formal, ou seja, ela indica, tal qual Kant, tão-somente o procedimento a ser seguido de modo apriorístico e não o conteúdo moral, pois, como diz o próprio Habermas, esse é o papel do filósofo, e não o de prescrever normas morais. Por outro lado, o princípio U nos diz que o discurso prático deve versar sobre os conteúdos do mundo da vida, da *Lebenswelt*, ou seja, sobre o mundo histórico com suas normas sociais comumente aceitas. Ora, em Kant o sujeito moral também se encontra inserido num contexto [o que seria impossível de outro modo] e, portanto, no momento de agir, esse sujeito também terá de fazer uma inserção do conteúdo na forma do imperativo.

Talvez a grande diferença entre Kant e Habermas [e, conseqüentemente a real contribuição da ética do discurso] se encontre no fato de a ética discursiva admitir contingências, exceções, contanto que sejam racionalmente justificadas. Isso faz com que, por exemplo, um sujeito possa mentir numa determinada situação para salvar um homem justo, coisa que em Kant, devido ao rigorismo de seu imperativo, não é possível, pois o que é válido para "um" deve ser válido para "todos" e, ao que parece, independentemente das circunstâncias e das pessoas que realizam os atos. Disso se conclui que o universal em Habermas não é o universal absoluto como em Kant; "as normas resultantes do princípio 'U', somado ao 'D', não são absolutas ou válidas sempre, independentemente das circunstâncias ou ações. Muito pelo contrário, desde que se tenham 'boas razões' (*Gründe*), as normas morais, que já passaram pelo teste de universalização, estão sempre sujeitas à reformulação" (Rauber, 1999, p. 142).

## NOTAS

<sup>1</sup>Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Filosofia - UNISINOS. Bolsista CAPES.

<sup>2</sup>A expressão "meio" deve ser entendida ao modo do *medium* gadameriano, ou seja, um lugar, um espaço, uma circunstância, de maneira que "meio" não significa algo que utilizo para designar ou alcançar um fim outro que não ele próprio; é, então, exatamente o oposto do que parece ser à primeira vista, de modo evidente.

<sup>3</sup>De acordo com Oliveira (1996, p. 313), "a verdade implica, pois, para Habermas, a pretensão de validade que deve poder ser legitimada discursivamente, isto é, por meio de argumentos".

## REFERÊNCIAS

APEL, K.O. 1994. *Éthique de la discussion*. Paris, Les Éditions du Cerf, 113 p.

HERRERO, J. 2000. Ética do Discurso. In: M.A. OLIVEIRA (org.), *Correntes fundamentais da ética contemporânea*. Petrópolis, Vozes, p. 163-192.

OLIVEIRA, M.A. 1996. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo, Loyola, 427 p.

PIZZI, J. 1994. *Ética do discurso: a racionalidade ético-comunicativa*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 158 p.

RAUBER, J.J. 1999. *O problema da universalização em ética*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 150 p.

WITTGENSTEIN, L. 1975. *Investigações filosóficas*. São Paulo, Abril Cultural, 226 p.