

ÉTICA DO DISCURSO E RESPONSABILIDADE¹

Discourse Ethics and Responsibility

Bartolomeu Leite da Silva
UFPB

Resumo: Ética do discurso e racionalidade comunicativa são temas fortes na filosofia de Habermas. Ambos se voltam para o estudo dos efeitos ilocucionários que os atos de fala causam na atividade comunicativa dos falantes. A presença do sujeito, no sentido da modernidade, tornou-se problema na construção da argumentação a favor da ação comunicativa, e isso se tornou motivo de discordâncias quanto à proposta de fundamentação pela pragmática formal que Habermas propõe para afirmar a sua teoria da ação comunicativa. Neste artigo, discutimos, particularmente, o entrelaçamento entre ética e técnica com sujeito, tríade que garante o sucesso da ação comunicativa. Dado que a ética do discurso resulta em decisões coletivas dos concernidos, perguntamos até que ponto isto é possível e necessário, e vinculamos esta discussão com o tema da ética e da responsabilidade no contexto de justificações e argumentações a favor de uma fundamentação possível da ética contemporânea.

Palavras-chaves: ética, técnica, ação comunicativa.

Abstract: Discourse ethics and rationality are strong themes through out all Habermasian philosophy. Both themes come close to the study of the illocutionary effects that the speech acts bring to the communicative action. The presence of the modern subject constitutes mistake in the construction of the argumentative process towards communicative action, and this is mistaken by many critics. This is motive of disagree in relation to the foundation way through the universal pragmatic that Habermas proposes to state your theory of communicative action. We aim here, in particular, to tell about some interlacing between ethics and technic with subject, three basis that ensures the success of the communicative action. Supposing that the discourse ethics comes out as result of collective decisions, we ask up to where it is necessary and possible, and link this discussion with theme of the responsibility and ethics concerning to arguments and justification in behalf of a possilbe foundationalism of the contemporary ethics.

Key-words: ethics, technic, communicative action;

¹ Texto expandido de uma comunicação apresentada no II Colóquio Filosofia da Técnica, 2013, no Mestrado em Ética e Epistemologia (PPGF) da UFPI.

Introdução

A ética do discurso é um tema fundado num procedimento formal de linguagem e visa à obtenção de um acordo através de um ato comunicativo entre dois ou mais indivíduos, ou entre um indivíduo e grupo, com o objetivo de dirimir questões morais dentro de uma comunidade de comunicação. Segundo Habermas, o discurso é o lugar por excelência no qual os indivíduos podem manifestar de forma livre, seus interesses e argumentos em defesa deles:

“No discurso argumentativo, mostram-se estruturas de uma situação de fala que está particularmente imunizada contra a repressão e a desigualdade: ela apresenta-se como uma forma de comunicação suficientemente aproximada de condições ideais. Eis por que tentei, há tempos, descrever os pressupostos da argumentação como determinação de uma situação de fala ideal.” (Habermas, 1989, p. 111).

Por basear-se num procedimento linguístico e formalístico, a ética do discurso traz consigo a ideia terapêutica de contornar distúrbios de entendimento, crendo que eles se originam pelo uso impróprio, ou mal coordenado, da linguagem. Uso impróprio ou mal coordenado significa um uso em que indivíduos tentam obter vantagens retóricas em uma determinada situação real de fala, ou seja, quando ocorre uma manipulação de argumentos, ocasionando um acordo injusto para os envolvidos no diálogo. Em que sentido ela se diferencia das abordagens éticas tradicionais, e qual vantagem ela apresenta em sua formulação serão questões fortes na exposição a seguir. Que elementos constitutivos principais a compõem, e quais fundamentos epistemológicos a suportam? Mostrados esses elementos, podemos inferir uma noção de responsabilidade a partir das elaborações da ética do discurso? Em outras palavras, é possível e necessária uma conclusão por um princípio responsabilidade ao final de um procedimento ético-discursivo, tomando como referência o modo como postula Hans Jonas na sua proposta de uma ética para o meio ambiente nos tempos atuais, ou seja, uma ética da responsabilidade?

A partir dessas questões, propomos uma discussão, ainda pouco explorada pela comunidade filosófica, que trata do tema da relação entre a ética do discurso e a responsabilidade, no sentido de uma impossibilidade ou até de uma certa incompatibilidade entre as duas. No âmbito deste trabalho, pretendemos apresentar as linhas gerais e intuições fundamentais da pesquisa, ainda que rapidamente. Mesmo não exibindo as conclusões no seu todo, apontamos para características que podem compor uma relação definitiva entre ética do discurso e responsabilidade, nos termos de uma vinculação necessária.

Ética do discurso: conceito e problema

A ética do discurso nasce a partir dos contextos de discussão sobre a filosofia da linguagem no séc. XX, na intenção de apresentar uma alternativa de procedimento racional perante fatos, fugindo ao contexto do naturalismo da linguagem, séc. XIX, sem, contudo, abandoná-la. Isto significa, no contexto da filosofia de Habermas, que é possível pensar questões de ética em contextos linguísticos onde apenas o jogo de linguagem parece suficiente para explicar as relações linguísticas entre os indivíduos. Fugir do naturalismo da linguagem sem abandonar os pressuposto de um esclarecimento linguístico, eis a questão fundamental que precisa ser transposta para os contextos atuais da comunicação.

Se apenas existirem estados de coisas sobre os quais seja possível fazer afirmações verdadeiras, a consciência individual não poderá manifestar-se senão como negação daquilo que é publicamente reconhecido como realidade. Como consciência existente, a inteligência está subsumida, sem qualquer mediação, sob o *general intellect* de todas as proposições verdadeiras. (Habermas, 1987. p. 154)

O contexto desta discussão está ligado diretamente a Peirce, com quem Habermas partilhou a ideia de que uma linguagem privada aparece como negação de um estado compartilhado de discussão, no sentido em que linguagem e uso da linguagem são partes de uma mesma estrutura, através da qual os indivíduos reivindicam suas pretensões de verdade numa situação de fala qualquer. Peirce revela-se contra o cartesianismo, que afirma uma existência interna, ao declarar inconsistente o fato de uma existência subjetiva, quer dizer, privada, do sujeito. Em "*Questions concerning certain Faculties claimed for Man*", Peirce lista quatro teses contrárias ao cartesianismo, das quais citamos as três em que ele mais evidencia a questão aqui levantada:

1. Não temos poder de introspecção, pois nosso conhecimento do mundo interno é derivado de um raciocínio hipotético do conhecimento que temos de fatos externos.
 2. Não temos nenhum poder de intuição, e toda nossa cognição é determinada logicamente por cognições prévias.
 3. Não temos poder de pensar sem sinais.
- (Peirce, 1868)²

² No original: "... In the last number of this journal will be found a piece entitled "Questions concerning certain Faculties claimed for Man," which has been written in this spirit of opposition to Cartesianism. That criticism of certain faculties resulted in four denials, which for convenience may here be repeated:

A ética do discurso ergue-se com a intenção de complementar a análise comportamental social dos indivíduos, postulando, para isto, a existência de uma comunidade de fala. A ideia da compreensão de que os atos de fala exibem todo o poder da racionalidade, ao que Habermas chama agir racional: “Só podem reclamar validade as normas que encontrem (ou possam encontrar) o assentimento de todos os concernidos enquanto participantes de um Discurso prático” (1989, p. 116).

Jürgen Habermas é um dos filósofos mais proeminentes na tarefa de argumentar sobre discursos, uma espécie de pragmática universal, almejando apresentar alternativas de entendimento num contexto comunicativo tal que apenas expressões linguísticas, na condição de atos de fala, sejam responsáveis por toda a ação dos indivíduos. Isto significa dizer: a ética do discurso nasce num contexto em que já não é mais necessário falar de questões éticas³, ou mesmo esta já não é mais necessária. Um cético acredita piamente nesta impossibilidade, e Habermas não vê problemas nessa atitude. A ética prática que ele propõe não prescinde de qualquer crença ou valor, pois ela pressupõe que nós precisemos apenas nos entendermos no mundo sobre algo.

... podemos nos socorrer da reflexão de que o que o cético fez com seu comportamento foi renunciar à sua qualidade de membro da comunidade dos que argumentam – nada menos, mas tampouco nada mais. Pela recusa da argumentação ele não pode, por exemplo, nem mesmo indiretamente, negar que compartilha de uma forma de vida sócio-cultural, que cresceu em contextos do agir comunicativo e aí reproduziu sua vida. Numa palavra, ele pode renegar a moralidade, mas não a eticidade da relações vitais em que, por assim dizer, se mantém o dia todo. (Habermas, 1989. p. 122-123)

Agir racional com respeito a fins era o modo como Max Weber (1987) postulou o processo de comunicação entre os indivíduos no capitalismo. Este conceito de agir racional, no entanto, não significa o mesmo para Habermas. Para entendermos este conceito, em Habermas, devemos fazer referência ao contexto do pós-guerra, no campo da política mundial⁴, e, no campo da filosofia, ao contexto problematizador da

1. We have no power of Introspection, but all knowledge of the internal world is derived by hypothetical reasoning from our knowledge of external facts.

2. We have no power of Intuition, but every cognition is determined logically by previous cognitions.

3. We have no power of thinking without signs.”

(Charles S. Peirce, 1868)

³ Sobre esse tema da necessidade ou impossibilidade da ética, veja estudo meu, feito a partir de uma consideração a um texto de Karl-Otto Apel, publicado em *Discusiones Filosóficas*. Año 12 No 18, enero – junio, 2011. pp. 89 – 105.

⁴ “À idade de 15 ou 16 anos, sentado frente ao rádio, experimentei o que se estava discutindo ante o Tribunal de Nuremberg; quando outros, ao invés de comoverem-se em silêncio perante aquele horror,

releitura marxista pela Escola de Frankfurt, notadamente Adorno e Horkheimer, ao reavaliarem os pressupostos do Iluminismo (1980), na *Dialética do Esclarecimento* (1985). Várias leituras podem ser feitas da releitura dos frankfurtianos da primeira geração, mas a que chama a atenção de Habermas é aquela da limitação do conceito de razão enquanto operacionalização da linguagem, enquanto modo de compreensão do mundo concreto e imediato das pessoas, o que põe em cheque a teleologia da história e de todo processo político na sociedade contemporânea. Habermas entende que o conceito de razão com que opera Adorno e Horkheimer não consegue dar conta dos anseios de uma comunicação que explique os percalços pelos quais a comunidade de comunicação passa, até chegar a uma falta de entendimento e de comunicação. Nisso consiste uma espécie de desentendimento, ou de patologias sociais, como afirma Rouanet (1987) ao comentar a concepção habermasiana de modernidade como um projeto inacabado, com o que temos que concordar se dermos alguma atenção à razão iluminista. Em certa medida, este artigo pressupõe aquelas conclusões, mas tendem para o aquém da questão, todavia no sentido de uma insuficiência conceitual do conceito de sujeito.

A questão do sujeito, em Habermas, sempre foi tema de controvérsias dentro da comunidade acadêmica voltada para o tema, no sentido de como é possível falar da tomada de decisões que têm caráter subjetivo, no caso da situação de “chegar a um entendimento” (*Verständigung*), e ao mesmo tempo abdicar da posição de um sujeito individual que dá suporte à discussão, por redundância, coletiva. Noutras palavras, acusa-se a filosofia de Habermas da morte de um sujeito que continua pressuposto na atividade comunicativa coletiva, na qual pressupostos *a priori* são tomados em uma perspectiva de um uso pragmático posterior, segundo regras de uso da pragmática formal assumida como interface da teoria da ação comunicativa pelo próprio autor. Discussões e opiniões à parte, o fato que, conforme acontece com a adoção e uso da teoria dos atos de fala, de Austin, Habermas parece tirar todas as consequências da ideia de que “falar é agir no mundo”, ou seja, ele tenta causar, com uma transição verbal direta para o mundo, um estado de coisas em que racionalmente tudo pode e deve ser entendido por meio de regras de um uso sadio da linguagem, através de uma readequação da teoria dos jogos, entendendo, com isso, que este é o modo único e possível de o sujeito se revelar e existir, de tomar forma e agir, e este meio é a linguagem. Assim se configura o argumento do autor: se falar é fazer, então podemos entender racionalmente a ação através da fala que é a sua causa. Com isso, ele tira a pretensão naturalista da linguagem e a insere num campo de compreensão, portanto, no campo da hermenêutica. Apesar dessa aposta em argumentos apriorísticos a favor da compreensão do sujeito, Habermas esclarece:

começaram a discutir a legitimidade do juízo, as questões de procedimento e as questões jurídicas; isso significou a primeira ruptura que dura. Todavia, pelo fato de eu ser muito sensível e fácil de me ofender, não me fechei perante o fato de uma desumanidade realizada coletivamente, como sucedeu com a maioria daqueles que eram mais velhos que eu” (HABERMAS, 1980, p. 75ss. BERNSTEIN, 1988, p. 14).

A esses argumentos não se pode atribuir o sentido apriorístico de uma dedução transcendental no sentido da crítica kantiana da razão; eles fundamentam apenas a circunstância de que não há nenhuma circunstância identificável para a “nossa” maneira de argumentar. Nessa medida, a ética do discurso também se apoia, como as outras ciências reconstrutivas, exclusivamente em reconstruções hipotéticas, para as quais temos que buscar confirmações plausíveis – começando, naturalmente, no plano em que elas concorrem com outras teorias morais. (1989, p.143)

A teoria dos atos de fala torna-se seminal para a teoria do agir comunicativo, e encerra basicamente qualquer discussão em torno de uma concepção, seja afirmativa seja negativamente, em relação à concepção pós-moderna de sujeito. Assim, a teoria dos atos de fala é uma teoria que torna possível e real uma ligação do sujeito com o mundo, condicionado pelo uso da linguagem. Linguagem é o lugar do entendimento, mas também e ainda da velha “representação” das coisas, como fora para Kant. A questão crucial que permanece escondida, para muitos, atrás da teoria dos atos de fala é: qual é o estatuto ontológico do sujeito da comunicação? E sob este entendimento pesa, praticamente, todo o nosso argumento e toda nossa desconfiança nesta investigação.

Os atos de fala são responsáveis por tornarem racional o uso da linguagem na comunicação cotidiana, e por tornarem possível o entendimento entre os participantes do diálogo. Uso racional, ou discurso racional indica, nesse contexto, a possibilidade da comunicação do sentido das frases e expressões proferidas no contexto de relação entre dois falantes, simétrica e assimetricamente em relação ao efeito que isto causa. Racional é o adjetivo forte que Habermas usa para discurso, no sentido da possibilidade do entendimento medido através do efeito causado pelo ouvinte sobre o falante. Este efeito se dá através do reconhecimento intersubjetivo de um sobre o outro. E a questão nova que se coloca, com isto, assumindo que é a intersubjetividade que torna tudo isso possível, é: como é que ela mesma se torna possível? E aqui pesa o segundo momento forte da nossa argumentação sobre o peso desproporcional que se coloca sobre a constituição ontológica do sujeito em relação à responsabilidade pelo agir racional. Ou seja, a atenção é dispensada sob o efeito da comunicação, evitando-se maiores aproximações conceituais à causa deste efeito, qual seja, ao próprio sujeito. Evitar uma crítica à razão pura teria sido, ironicamente falando, driblar os efeitos fracos do kantismo sobre a tradição da filosofia analítica da linguagem, para Habermas. Até que ponto isso é possível, torna-se um nó cego no filosofia de J. Habermas, e de que modo isto é operado proporcionalmente à nebulosidade que ronda o primeiro momento, fica bastante claro.

Toda a atenção para a ética do discurso se volta para o efeito-comunidade que ela cria. A comunidade é um conceito forte e garantidor das ações dos sujeitos, ao

mesmo tempo em que é palco de acontecimentos totais da vida desses mesmos (inter)sujeitos. A justificação de tal conceito tornou a filosofia habermasiana suspeita de simplesmente assumir garantias práticas sem nenhuma reserva de justificação, exceto o sucesso prático da comunicação. E esse fato, de certo modo, torna desnecessário todo o aspecto epistemológico do tema da comunidade de comunicação, no sentido em que o sucesso da comunicação torna claro que o ponto de partida pressuposto é assumido sem maiores garantias. Isto é acusado pelos críticos de Habermas⁵, e em igual medida esclarecido por ele, cujo teor da resposta é que, qualquer noção assumida sem garantias prévias assume seu papel real na comunidade de fala quando é posta em discussão a sua validade. Ou seja, a transcendentalidade do sujeito se torna justificável na medida em que, uma vez assumida em caráter *a priori*, pode e deve ser esclarecida em caráter *a posteriori*. Discussões à parte, a linguagem e assumida como foro universalmente válido para dirimir qualquer tortuosidade da comunicação.

O fator da técnica

Em um texto escrito nos anos 50 do séc XX, ainda distante da formulação categorial da teoria do ação comunicativa, intitulado *Ciência e técnica como ideologia* (1983), Habermas ainda não tem delineado os traços fundamentais da ética do discurso, o que virá a fazer oficialmente em 1981, mas já exhibe ali, de certo modo, o caráter ideológico que a técnica assume no contexto da comunicação. A linguagem, mesmo sendo o meio que possibilita o esclarecimento, esconde certos aspectos que podem conduzir a comunidade de comunicação a tropeços, a desencontros, a patologias, como chamará mais tarde do ponto de vista de uma ciência reconstrutiva. De certo modo, o conceito de técnica de Habermas está próximo ao conceito de técnica de Heidegger, no sentido em que, para este, a técnica é uma fiel expressão racional do pensamento ocidental, mais precisamente, do jeito moderno que assumiu a cultura ocidental perante o resto do mundo, expandindo-se mundo afora. O rosto europeu assume o rosto da técnica e se expande pelas culturas mundo afora.

Téchne designa uma modalidade de saber. Produzir quer dizer: conduzir à sua manifestação, tornar acessível e disponível algo que, antes disso, ainda não estava aí como presente. Este produzir, vale dizer, o elemento próprio da técnica, realiza-se de maneira singular,

⁵ Essa querela que alguns críticos travam com Habermas pode ser lida em muitos lugares, mas aqui listamos um texto que, no nosso entendimento, resume todos os argumentos em torno da questão, tanto dos desafios postos quanto das respostas de Habermas: HABERMAS, J, *A ética do discurso e a questão da verdade*. (2007). Esse livro contém um debate crítico com Habermas, em Paris IV (Sorbonne), em que a espinha dorsal da ética do discurso é exposta e testada em alto grau em seus argumentos principais na presença de Habermas, a que ele responde neste mesmo debate.

em meio ao Ocidente europeu, através do desenvolvimento das modernas ciências matemáticas da natureza. Seu traço básico é o elemento técnico, que pela primeira vez apareceu, em sua forma nova e própria, através da física moderna. Pela técnica moderna é descerrada a energia oculta na natureza, o que se descerra é transformado, o que se transforma é reforçado, o que se reforça é armazenado, o que se armazena é distribuído. (Heidegger, 1972)

Para Habermas, a técnica encara as pretensões do esclarecimento na relação do homem com a natureza. Ela exhibe o poder e a vocação natural da razão, conquistar, dominar, controlar, esclarecer. Dominar a natureza significa usar a técnica, só por meio da técnica isso se torna possível. A técnica em si traz a chave de uma “libertação” do homem em relação ao meio, e ela só é possível através do conhecimento. Ao postular que nosso conhecimento é guiado por interesses (Habermas, 1983), Habermas expõe três níveis de interesses básicos que caracterizam o *mobile* da conhecimento. Entre eles, o interesse em seu nível técnico, que visa a nos libertar da dependência natural, protegendo-nos das intempéries e assegurando uma vida tranquila, protegida, e o controle da natureza. Pensar na hipótese de que quanto mais conhecimento mais técnica é perfeitamente possível, dada a relação do homem com a natureza, mas a questão principal que norteia a noção de acordo, na teoria da ação comunicativa, dentro do alcance da ética do discurso, não é a da melhoria da técnica e seu domínio do meio natural, mas a da serventia que poderia emprestar aos indivíduos. Poderíamos falar que um bom uso da técnica se dá quando os sujeitos decidem conscientemente o que fazer com a técnica, ou seja, quando eles “chegam a um consenso”. Para evitar a discussão entre o bem o mal, o que repercutiria infrutífero nesta discussão, trata-se de analisar, de modo consciente, as consequências possíveis que os acordos e decisões podem trazer consigo. Não se trata de averiguar possibilidades, mas de tratar de fatos reais que advém com certos comportamentos e decisões dos envolvidos em uma situação real, e não hipotética, de fala. Habermas não presta um culto à técnica moderna, nem se aproxima de uma tecnofobia, como alguns insinuam acontecer com Hans Jonas, inclusive o próprio Habermas (2004. p. 65-66), tampouco de uma tecnocracia, mas todos os elementos poderiam ser personificados nos atributos de um uso racional da tecnologia através dos acordos coordenados. A questão que aqui colocamos para a discussão é: não já é o próprio discurso uma técnica controlando uma situação de fala, com fins de obtenção de um consenso? Em sendo o que acusamos, não estaria o consenso obtido vulnerável à melhor condução da técnica naquele contexto?

Para entendermos melhor a relação da técnica a teoria da ação comunicativa no contexto do pensamento de Habermas, como tantos outros problemas, é fundamental entendermos o que ele entende pelo projeto filosófico da modernidade, chamado por alguns como “inacabado” (Rouanet, 1987). Isso significa: o ponto de

partida para a compreensão do pensamento moderno é o da construção de uma autorreferencialidade, uma autojustificação e uma autovalidação. A autorreferencialidade significa que nenhuma outra época da humanidade logrou tamanho empenho em construir imagens próprias que pudessem representar seus altares, momento em que a filosofia olha para si e se percebe nua frente à questão do conhecimento, e também da cultura, da arte, da literatura e da ciência nova. Nesse sentido, ela percebe que não tem referência em nenhum outro lugar do passado, e o que mais assusta é a perspectiva do futuro, ou do presente permanente que com ela começa a existir. Essa é a questão disfarçada da responsabilidade que pode ser imputada à teoria do discurso habermasiana. A recusa de padrões “heterônomos”, como afirmava Kant, faz com que nada de fora possa contribuir com a perspectiva interna do pensamento moderno. E esta intuição, pasmemos, é forte e determinante em muitos aspectos da filosofia de Habermas.

Ética e justificação pela tradição: o argumento contra MacIntyre

Cremos que Habermas se convence profundamente desta situação, e isso pode ser claramente percebido na construção do principal argumento da ética do discurso, o qual se baseia profundamente numa situação de diálogo e decisão no sentido de um acordo. O acordo funciona, neste caso, como uma espécie de justificação racional em ato da ausência de referências “heterônomas” no campo da ação e da fala, conferindo-lhe autonomia. E, não por acaso, é exatamente pelo ato de fala que o acordo interpõe seu próprio fundamento, sua própria justificação, dado que qualquer mal-entendimento por parte de algum concernido no diálogo pode ser rediscutido indefinidamente, e uma nova situação de fala esclarece a situação de fala perturbada.

A teoria dos atos de fala funciona como uma garantia exposta do auto-esclarecimento das ações do sujeito; através dela, as decisões assumem o status de esclarecidas, e por isso podem e devem ser aceitas por todos os participantes do diálogo. Nesse sentido, nenhum participante poderia “reclamar” de uma decisão mal tomada, dado que a situação de fala que justifica o caso está sempre aberta a correções, está permanentemente exposta a reconsiderações de todos os envolvidos na situação de fala que ensejou aquele acordo.

Assim, os participantes não precisam ter reservas nem antes nem depois dos acordos firmados, dado que a possibilidade de correção é dada já no estatuto do próprio ato de entendimento que gera os acordos.

A questão das reservas é aquilo que pode ser compreendido em Habermas, por exemplo, estabelecendo uma relação com a noção de herança de MacIntyre, segundo o próprio Habermas, na medida em que MacIntyre pressupõe que a tradição marca os indivíduos com certos padrões culturais e éticos, de tal modo que esta marca determina nosso comportamento moral na vida ética adulta, ou seja, esses padrões

tornam-se referencial para nossas concepções futuras, esclarecidas a partir de um ponto de vista da comunidade, e que, por isso, elas são importantes e funcionam como uma referência para as discussões éticas subsequentes numa comunidade ética. Já no Prólogo de *After Virtue* MacIntyre assume a seguinte posição:

...Esta característica marcante da cultura moral da modernidade não mudou. E eu concordo em igual medida que a tese de que é apenas do uma ponto de vista de diferentes tradições, das quais as crenças e pressuposições foram articuladas, na sua forma clássica por Aristóteles, que nós podemos entender a gênese e os mandamentos da moral moderna.(AV, X, prologue)⁶

Para Habermas, essa herança cultural deixa de fazer sentido, na medida em que toda e qualquer questão relativa à ação comunicativa funciona como elemento que nos distancia, *a priori*, do círculo da própria comunicação e da partilha intersubjetiva da fala, ainda que elas tragam a perspectiva de correção e adequação ao contexto racional das decisões éticas. Ou seja, para MacIntyre esta herança funciona como uma reserva de garantia individual perante um contexto heterônomo ao indivíduo, e isso, de nenhum modo, é aceito pela perspectiva de fundamentação da ética do discurso. Para Habermas, questões dessa natureza até poderiam surgir, mas elas se dissipam como esfera subjetiva na intersubjetividade da comunicação, único meio, aliás, em que qualquer situação subjetiva (individual) poderia fazer sentido. Assim, nenhum dado individual poderia ser pensado como “elemento privado”, na medida que só através da comunidade de fala é que qualquer elemento da comunicação recebe seu sentido e sua justificação. E nisto devemos concordar com Habermas, no sentido de que qualquer segredo de linguagem subsume-se perante a comunidade de fala, e esta não é uma intuição pura ou de qualquer natureza, mas uma realidade a partir de onde qualquer falante encontra sua base de apoio e comunicação.

Depois de tornar o procedimento ético independente do contexto de contingência das relações interpessoais, como também em relação aos dilemas e crises de fundamentação fomentados, sobretudo pelas análises da filosofia analítica da linguagem, no séc XX, Habermas acredita que a ética do discurso ganha autonomia e cumpre fielmente o papel de “esclarecida” idealizado pelo idealismo alemão, enfática e publicamente defendido por Kant, podendo se declarar, agora, “maior de idade” (Kant, 1974). Com esta descrição em mente, a ética do discurso pode ser diferenciada de todas as outras éticas anteriores, todas entendidas por Habermas como

⁶ No original: “...This salient characteristic of the moral culture of modernity has not changed. And I remain equally committed to the thesis that it is only from the standpoint of a very different tradition, one whose beliefs and presuppositions were articulated in their classical form by Aristotle, that we can understand both the genesis and the predicament of moral modernity.” Um estudo aprofundado desta questão pode ser encontrado em Michael Kelly (1990).

deontológicas, e afirmar-se como cognitivista, baseada exclusivamente no poder esclarecido da razão moderna, linguisticamente conduzida para contextos reais, podendo, finalmente, encarnar-se em contextos comunicativos reais, em contextos não mais pressupostos nem assumidos sob condições adversas daquelas passíveis de serem averiguadas e entendidas em termos de uma filosofia da comunicação.

Ética, técnica e responsabilidade

A ética do discurso, concebida como procedimento formal possibilitador de uma convivência racional entre indivíduos que agem racionalmente, não oferece resistência para uso da técnica num contexto social moderno qualquer. Isto, do ponto de vista da arquitetura da racionalidade ético-discursiva, é inevitável, e evita tal situação, e suporia uma regressão pré-capitalista da sociedade moderna. Tanto a técnica quanto a ética exibem formas avançadas de uma racionalidade que buscou autofundamentar-se a partir da modernidade, tanto em questões de fato quanto em questões de direito, chegando ao nível da justificação dos princípios. Não são opostas, mas diferentes e realizadoras do ideal de emancipação do conhecimento frente a fontes heterônomas, conforme postulava Kant. A técnica aparece como o procedimento de domínio de certas habilidades necessárias para a manutenção da vida. Ela é representada por um interesse técnico de controle da natureza, relação primeira na qual o sujeito experimenta uma situação de dependência por sua constituição biológica, mas que precisa ser superada a cada invenção nova de mecanismos que tornam a vida no planeta mais fácil de ser vivida. Analogamente ao que Tomás de Aquino havia feito a nível da indigesta querela entre fé e razão, na alta Idade Média, advogando contra a concorrência interna dos dois campos de saberes, Habermas é favorável ao entendimento de que a técnica é um processo racional bem elaborado e nada tem a ver com o comprometimento ético da vida cotidiana, portanto, são filhas da mesma mãe. Essa impressão ficou positivada desde que Husserl assumiu uma posição renovada acerca da neutralidade do conhecimento, na *“Crise das Ciências Europeias e a fenomenologia transcendental (1986)”*. Habermas não sente dificuldade de adotar este ponto de vista para sua ética do discurso, na medida em que os diálogos assumem a forma da racionalidade pragmática trazida para o mundo e tornada potencial e pragmaticamente disponível para todos, na medida em que a ética do discurso tem como pressuposto o fato de que *“todos têm os mesmos direitos”* perante uma situação de diálogo, ou seja, todos podem inquirir sobre o sentido e o uso da linguagem até as últimas consequências, e só depois disso manifestarem concordância ou discordância, quando da realização do acordo que será efetivado por todos em suas consequências, quaisquer que sejam.

O entendimento da linguagem como uso, com o qual Habermas opera, traz em si uma radical ideia de democratização da linguagem, do ponto de vista político, no sentido em que todos devem ter as mesmas condições de argumentação e uso as

formas racionais da comunicação. Porém, uma coisa não é discutida, a esta altura, pelos críticos do tema: que o fato da capacidade de diálogo não é igual para todas as culturas e situações reais. Isto envolve o problema das técnicas usadas, dos textos e contextos discursivos diversificados, e significa, em última instância, que as condições culturais e políticas do discurso nos contextos diversificados criados pelo capitalismo dificultam, de um ponto de vista prático, esta situação. Obviamente, repetimos aqui a velha crítica de que razão universal parece ainda não haver sido universalizada. Nossa insinuação, aqui, considera, por exemplo, culturas amadurecidas, como alguns países da Europa, e culturas de países ainda em formação, ou solidificação de padrões culturais, como, por exemplo, países da América Latina.

Para esta questão da responsabilidade, tomamos o sentido pleno do termo cunhado por Hans Jonas. Para Jonas, este conceito assume uma forma política de tal modo que ele não pode nem deve ser posto de lado nas discussões acerca da vida no planeta Terra. Aplicando diretamente à ética do discurso, não podemos fazer uma transposição imediata do conceito, pelo que inferimos situações em que, externamente ao contexto comunicativo, algo como um princípio responsabilidade deveria ser posto em evidência, dado, sobretudo, o risco que a manipulação retórica do discurso traz consigo, do que concluímos que nem sempre acordos racionais são acordos justos para todos. Qual seria, então, a natureza do “acordo”, para onde toda comunicação deveria fluir? A ideia de comunidade de comunicação só pode ser entendida como comunidade de manutenção, por exemplo, da paz. Ou seja, a questão dos valores morais, que aparentemente foi descartada pelos procedimentos linguísticos da ética do discurso, na medida em que a racionalização da linguagem tornou-se objetiva e pragmaticamente assumida por todos, precisa ser recolocada ao nível de uma tomada de decisão prática por todos os envolvidos numa situação real de fala. Mais uma vez, uso da linguagem e valores morais devem ser reconciliados, assim entendendo.

Conclusão

Visto que, numa situação real de fala, um grupo de indivíduos pode debater e concordar com qualquer assunto e em qualquer nível podem tomar decisões, resta perguntar se é possível interpor uma pergunta a mais pela possibilidade da responsabilidade ou por um princípio análogo. Tomada no sentido jonasiano sumariamente exposto acima, a pergunta se torna sem sentido e desnecessária, dado que a situação de fala em que uma decisão é tomada remete sempre para a categoria do sentido e do entendimento formal dos enunciados usados. Pensar que esses enunciados remeteriam a uma situação em que, supostamente, questões como responsabilidade e liberdade pudessem ser colocadas, poderíamos imaginar, ao mesmo tempo, que também deveriam sê-lo. Isto, porém, não acontece porque basta, para a suficiência de um argumento qualquer, que o conteúdo racional seja entendido

e assumido numa perspectiva tanto do falante quanto do interlocutor da situação de fala. A situação real de fala não aponta para a questão do valor, mas apenas da explicitação e racionalização do ato. Ela teria que encarar uma ontologia do sujeito do ato comunicativo para que os efeitos da comunicação pudessem comportar um sentido de responsabilidade pela vida.

A racionalidade ético-comunicativa está marcada por uma exagerada operacionalidade, baseada em princípios hermenêuticos, obcecada por uma ideia de entendimento que se pauta numa isonomia da linguagem, e aponta sempre para um fim específico, sendo o sucesso da comunicação sempre o seu fim. Sem acordo, não há entendimento, sem entendimento não há comunicação. Ou seja, o fim (teleologia) quase natural da linguagem é o sucesso da comunicação. Afastada, porém, de um contexto de um mundo isento de valores e colonizado por uma naturalização da linguagem, ao modo das ciências empírico-analíticas, a espécie humana está exposta à possibilidade de um auto-aniquilamento, dado que até mesmo a ideia desse fatal acontecimento é plausível de ser posta em debate e alcançar um entendimento num determinado jogo comunicativo. Isso é possível porque a ideia de liberdade inexiste na situação e a ideia de responsabilidade sobrevive à distância, podendo operar mudanças no debate, de acordo com o grau com que ela pudesse figurar numa discussão. Concluindo, falamos, não de uma impossibilidade, mas de uma dificuldade de uma discurso ético sobre a responsabilidade no âmbito da ética do discurso.

Referências

- ADORNO/HORKHEIMER. "Conceito de Iluminismo". In: Benjamin, Habermas, Horkheimer e Adorno. *Textos Escolhidos*. 2a. Edição. São Paulo: Abril Cultural S.A., 1980. Coleção Os Pensadores.
- _____. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor 1985.
- BERNSTEIN, Richard. *Habermas y la Modernidad*. Colección Teorema. Madrid: Catedra, 1988.
- HABERMAS, J. Teoria analítica da ciência dialética. In: Benjamin, Habermas, Horkheimer e Adorno. *Textos Escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural S.A., 1983. Coleção Os Pensadores. 2.a Edição.
- _____. *Conhecimento e interesse*. Trad. de José N. Heck. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.
- _____. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- _____. *Discurso Filosófico da Modernidade*. Lisboa: Dom Quixote, 1990.
- _____. *O futuro da natureza humana*. Trad. de Karina Janini. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- HUSSERL, Edmund. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale*. Trad. De Gerard Granel. Paris: Editrice CLUEB, 1986.

KELLY, Michael. MacIntyre, Habermas and Philosophical ethics. In: *Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics*. Edited by Michael Kelly. Cambridge: MIT Press, (1990)

"MacINTYRE, Alasdair. *After Virtue : A Study in Moral Theory*. Notre Dame University Press: Notre Dame, 2007. Tradução Brasileira: CARVALHO, Hélder B. Aires. *Depois da Virtude*. São Paulo: EDUSC, 2001."

PEIRCE, Charles S. *Journal of Speculative Philosophy* (1868) 2, 103-114.

ROUANET, Paulo Sergio. *As razões do Iluminismo*. São Paulo: Companhia das letras, 1987.

SILVA, Bartolomeu Leite. Karl Otto-Apel: questões de ética e fundamentação. In: *Discusiones Filosóficas*. Ano 12, No 18, enero – junio, 2011. pp. 89 – 105.

WEBER, M.. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, 5a ed. Trad. de M. Irene de Q. F. Szarecsányi e Tomás J. M. K Szarecsányi. São Paulo: Livraria pioneira editora, 1987.

Doutorado em Filosofia (PUCRS)
Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (UFPB)
E-mail: blsic@hotmail.com