

JUSTIFICAÇÃO E JUSTIÇA: DA FILOSOFIA DA LINGUAGEM À TEORIA POLÍTICA*

José Eisenberg, Depto. de Ciência Política (UFMG)

RESUMO

Este trabalho analisa o conceito de justiça sob a ótica do problema da justificação na filosofia da linguagem. Na própria raiz etimológica comum das palavras justiça (*ius*) e justificação (*ius-tificatio*) já encontramos a necessidade de compreender como o problema da justiça na teoria política depende de uma reconstrução do problema da justificação na filosofia da linguagem. Esta questão torna-se particularmente pertinente em teorias políticas contemporâneas construídas ao redor de uma ética do discurso, tal qual a que encontramos em Jürgen Habermas. Que tipo de teoria da justiça resulta de uma teoria política fundamentada na filosofia da linguagem? Este trabalho argumenta que o pragmatismo proposto pela teoria da justiça habermasiana não consegue superar os limites do modelo deontológico kantiano, e que este fracasso pode ser explicado pela apropriação estreita e às vezes equivocada que Habermas faz do problema da justificação na filosofia da linguagem.

*** Trabalho apresentado no XXIII Encontro Anual da ANPOCS, em Caxambu (MG), de 19 a 23 de outubro de 1999; 99GT1932.**

A compreensão da relação entre o conceito de justiça na teoria política e o conceito de justificação na filosofia da linguagem requer, antes de tudo, que se entenda a raiz etimológica comum aos dois termos. As duas palavras são originárias da expressão *ius* do latim, que guarda um parentesco distante com o verbo *yu* do sânscrito, que significa juntar-se. A expressão do latim *iustificare*, de onde emerge a palavra justificação, era utilizada frequentemente pelos teólogos cristãos da alta idade média como sinônimo de *purgare*, ou tornar puro. O significado moderno da expressão na filosofia da linguagem retém pouco daquele significado religioso, remetendo usualmente à articulação verbal dos motivos para uma assertiva ou um ato. Já a expressão do latim *iustitia*, que traduzida aos vernáculos neolatinos nos dá a palavra justiça, sempre foi utilizada em teoria política para designar a virtude de uma determinada ordenação das relações sociais. Percebam como no sentido geral da palavra justiça ainda está presente a noção de justificação. Afinal, uma determinada ordenação das relações sociais é justa se ela é justificável a partir de um conjunto de valores generalizáveis.

Hoje em dia, no entanto, a relação entre as duas expressões é mais do que um mero problema semântico. Após a chamada “virada lingüística”, a partir da qual a filosofia da linguagem assumiu o estatuto de primeiro alicerce da construção de sistemas filosóficos, certas teorias políticas passaram a fundamentar suas concepções da justiça a partir de uma filosofia da linguagem. Entre elas, a teoria de Jürgen Habermas se destaca por fundamentar sua interpretação da política a partir de uma ética do discurso, isto é, a partir de uma interpretação do papel da linguagem na construção de consensos normativos. A teoria habermasiana confere à constituição socio-ontológica da prática pública de argumentação o estatuto de um ponto de vista moral universalizável e procura, desta maneira, articular uma teoria política procedimentalista que consiga superar os dilemas e conflitos substantivo-morais típicos de sociedades complexas e plurais. Na medida em que o direito é uma instituição que opera no âmbito da integração social, argumenta Habermas, somente através de um conjunto de normas procedimentais que regulem o exercício livre da ação comunicativa é que o potencial de racionalidade inerente à linguagem pode realizar esta função de maneira eficaz.

O objetivo do presente trabalho é discutir a relação entre justiça e justificação na teoria de Jürgen Habermas para mostrar que sua ética do discurso esbarra nos mesmos

limites do modelo liberal por ele criticado. Este fracasso pode ser explicado pela apropriação estreita e às vezes equivocada que Habermas faz do problema da justificação na filosofia da linguagem. Ao por em movimento sua *virada* pragmático-lingüística na busca de uma interpretação para a ética e para a moral, Jürgen Habermas recorre a uma concepção procedimentalista de direitos e uma concepção “sociologizada” da relação entre o sistema do direito e os imperativos de integração social em sociedades complexas. Habermas comete, no entanto, dois equívocos: um lingüístico, ao sobrevalorizar a parte ilocucionária do “ato de fala” em detrimento do conteúdo proposicional de sentenças normativas, e outro equívoco pragmático, ao ignorar a relação intricada entre justificações, escusas e “ideal role-taking” (“adoção ideal de papéis”). O resultado destes equívocos é uma interpretação da justiça que não consegue resolver a cisão entre moral e ética da interpretação liberal do modelo deontológico kantiano, pois o procedimentalismo de sua pragmática universal acaba por esvaziar o sistema do direito da capacidade de processar aquelas demandas da sociedade civil que constituem seu *modus vivendi* e que lhes empodera: uma permanente moralização do mundo. Em seu percurso teórico-argumentativo, como veremos, Habermas acaba por nos deixar sem uma teoria da justiça.

1. O equívoco lingüístico

O ponto de partida da ética do discurso habermasiana é uma interpretação do problema da fundamentação filosófica na modernidade, centrada em uma crítica do modelo deontológico consolidado pela tradição kantiana. De acordo com Habermas (1992), o horizonte da modernidade está sendo deslocado neste século por uma ruptura com aquela tradição, resultado de uma síntese de quatro movimentos derivados de uma apropriação da lógica pós-aristotélica e da semântica fregeana:

- (1) a substituição da filosofia pela ciência na construção do modelo do que conta como pensamento verdadeiramente teórico, levando o pensamento crítico a migrar de um questionamento dos fundamentos metafísicos da filosofia para um questionamento dos fundamentos empíricos da ciência. Este novo pensamento, que Habermas denomina pensamento pós-metafísico, substitui portanto a ontologia que alicerçava o

pensamento metafísico por uma fenomenologia que prioriza as manifestações concretas da razão na experiência humana ao invés de categorias *a priori*;

- (2) desta prioridade dos fenômenos sobre as categorias *a priori* resulta uma mudança de paradigma que esvazia a filosofia da consciência em prol da filosofia da linguagem. Enquanto que na primeira signos lingüísticos eram vistos como instrumentos neutros, portadores de representações mentais, no novo paradigma da filosofia da linguagem o domínio intermediário dos significados simbólicos adquire uma autonomia radical na investigação. É este movimento que Habermas denomina de a “virada lingüística”, cujos principais propulsores foram a teoria da significação de Husserl e a teoria dos jogos de linguagem de Wittgenstein.
- (3) a combinação da virada lingüística e da prioridade da fenomenologia resulta em um novo conceito de racionalidade que retira da razão o aspecto transcendental atribuído pelo modelo kantiano. No lugar de uma razão a-histórica, fundada nas faculdades inerentes a mente humana, surge um conceito de razão situada e concreta, imersa nas práticas concretas dos homens em que ela se manifesta: na ação social e na interação lingüística.
- (4) acompanha este migração da investigação filosófica para o mundo concreto das interações humanas uma inversão da relação tradicional entre teoria e prática. Originalmente desenvolvida no seio da tradição marxista, a prioridade da prática sobre a teoria pode ser entendida como uma “virada pragmática”, que encontra expressão também no pragmatismo filosófico de Peirce e na análise do mundo da vida de Husserl.

Estes quatro deslocamentos simultâneos do horizonte da modernidade levam Habermas a procurar uma fundamentação para sua ética do discurso em uma reconstrução da filosofia da linguagem. De acordo com ele, a filosofia da linguagem – cujo problema central é produzir uma teoria da significação de expressões lingüísticas – deve responder a seguinte pergunta: o que é entender o sentido de uma expressão

simbólica?¹ A teoria habermasiana busca sintetizar criticamente três respostas distintas oferecidas a esta pergunta. De acordo com o intencionalismo semântico (de Grice a Schiffer), a significação de uma expressão é dado pela intenção de seu emissor. Para Habermas, esta primeira resposta é limitada, pois apesar da intenção ser um dos componentes daquela significação, a compreensão que o receptor tem da mensagem emitida freqüentemente distancia-se daquilo que o emissor gostaria que ele compreendesse. A segunda resposta, aquela formulada pelo formalismo semântico (de Frege a Dummett), argumenta que a significação de expressões lingüísticas resulta das condições de verdade das proposições nelas contidas, e portanto cabe à lógica formal decifrar aquelas condições. Para Habermas, esta resposta formalista, ainda que supere os limites da resposta intencionalista, negligencia o fato de que as condições de verdade de proposições contidas em expressões lingüísticas muitas vezes dependem de fatores que vão além de seu conteúdo. Este é caso, por exemplo, do emissor autorizado: quando alguém vestido de policial dá uma ordem a um cidadão, as condições de verdade da proposição contida na ordem podem ser perfeitamente compreendidas pelo receptor, mas as condições de verdade da expressão lingüística como um todo dependem do receptor saber se o emissor da ordem é efetivamente um policial ou se ele é apenas um impostor disfarçado. Este elemento contextual na produção da significação de uma expressão lingüística constitui a preocupação central da terceira resposta, a de Wittgenstein nas Investigações Filosóficas. Para Wittgenstein, a significação de expressões depende das funções práticas da linguagem no contexto no qual a sentença é utilizada. Wittgenstein argumenta que é impossível produzir uma reconstrução teórica das significações publicamente reconhecidas das palavras porque estes são sempre pressupostos nos contextos em que são utilizados. Todo jogo de linguagem tem um conjunto de significações pressupostas e intransponíveis que o determina.

A síntese crítica de Habermas destas três respostas tem como pontos de partida o pragmatismo de Peirce, o funcionalismo de Bühler e a teoria dos atos da fala de Austin e Searle. Em Peirce, Habermas encontra uma concepção da linguagem enquanto práxis social que substitui a semântica wittgensteiniana por um pragmatismo que reintroduz na análise do sentido de expressões lingüísticas o elemento de intencionalidade. De Bühler

¹ Habermas (1992), p.57

Habermas apropria uma análise funcional da relação entre emissor, receptor, mensagem e o mundo no qual se encontram inseridos, em que as contribuições isoladas das três respostas acima discutidas são combinadas. Expressões lingüísticas, para Bühler, são meios que exercem três funções diferentes, ainda que internamente ligadas: elas expressam intenções do emissor, apresentam o mundo que forma o contexto e estabelecem relações interativas com o receptor. Por fim, Habermas apoia-se em Austin e Searle para fazer uma crítica à teoria semântica como um todo, e introduzir o elemento pragmático da ação comunicativa. O que importa não é simplesmente a compreensão da significação das proposições contidas em expressões lingüísticas, mas sim a compreensão do ato da fala em que elas são expressas. Assim, Habermas conclui, entendemos um ato de fala quando sabemos o que o torna aceitável.²

Mas o que torna um ato de fala aceitável? Assim como Austin e Searle, Habermas busca simplificar o problema de responder a esta pergunta reduzindo-a ao caso de sentenças assertivas (*p*), ou aquilo que Wellmer (1992) chama de proposições empíricas gramaticalmente elementares, isto é, atos de fala que produzem uma descrição de um determinado conjunto de atributos do contexto empírico no qual ela foi proferida. O primeiro passo deste raciocínio é entender que a assertiva *p* é diferente da assertiva “que *p*”, pois a segunda pode ser completa com os predicados “é verdadeiro”, “é falso” e “é duvidoso”, enquanto que a assertiva *p* já contém a escolha “é verdadeiro”. A transição da frase “que *p*” para a frase *p* implica na transição de “entender *p*” para dizer “*p*”.³ O que torna *p* aceitável, portanto, é a satisfação de duas condições originalmente formuladas por Searle e apropriadas por Habermas: (i) de que o emissor obedece à regra da sinceridade, ou seja, ele acredita “que *p* é verdadeiro” quando afirma *p*; (ii) que o emissor obedece à regra essencial, isto é, que o emissor garante que as condições de verdade de *p* estão satisfeitas. Satisfeitas estas duas condições, um ato de fala pode ser considerado válido, logo aceitável.

Uma vez estabelecido o que torna um ato de fala aceitável do ponto de vista de proposições empíricas gramaticalmente elementares, Habermas produz uma tipologia de atos de fala, dividindo-os em quatro tipos, sendo que somente três deles relacionam-se a

² Habermas (1984), vol.I, p.297.

³ Ver Tugendhat (1982), p.197.

casos onde a sua pretensão de validade está contida no próprio ato de fala. No caso de imperativos, em que o emissor quer que o receptor aja de determinada maneira mesmo que não admita a validade do ato de fala, tal validade depende somente da capacidade do emissor de produzir o ato do receptor a partir da relação de poder que existia entre eles antes da interação. Restam, portanto, do ponto de vista dos atos de fala com pretensão de validade interna, três tipos, definidos pelo ato ilocucionário neles expressos: (i) constataativos, com pretensão veritativa, como no caso de descrições do contexto empírico, onde o ato ilocucionário, portanto, tem o formato “eu acho que x é verdadeiro” descrito acima; (ii) expressivas, com pretensão de veracidade, como no caso de expressão de estado emocionais internos do emissor, onde o ato ilocucionário assume o formato da regra de sinceridade e exprime “eu sou sincero quando digo que x ”; e (iii) regulativas, com pretensões normativas, como no caso do cumprimento de promessas, onde o ato ilocucionário tem o formato “eu acho que x é certo”.

O primeiro equívoco da filosofia da linguagem de Habermas é pensar que a passagem de proposições empíricas gramaticalmente elementares (atos de fala com pretensão de validade veritativa) para os dois outros tipos de ato de fala pode ser feita trivialmente e que, portanto, as condições propostas por Searle na regra de sinceridade e na regra essencial podem ser diretamente aplicadas a atos de fala com pretensão de validade expressiva e, em particular, àquelas com pretensão de validade normativa. No caso dos atos de fala expressivos, o problema central reside no fato de que a satisfação da regra essencial é impossível. Quando atos de fala constataativos resultam em controvérsias, os interlocutores podem recorrer ao discurso teórico para sua resolução; no caso de atos de fala regulativos, eles podem recorrer ao discurso prático; mas no caso de atos de fala expressivos não podem recorrer a discurso algum, pois veracidade não pode ser justificada. Em outras palavras, a regra essencial não pode ser satisfeita porque não há como o emissor garantir que os estados emocionais internos por ele descritos são verdadeiros.

No caso dos atos de fala regulativos, o problema é ainda mais grave, já que a sua validade não está balizada por nenhuma das duas regras de Searle. As dificuldades em fazer a passagem de proposições empíricas gramaticalmente elementares para atos de fala regulativos pode ser melhor compreendida quando analisamos, por exemplo, atos de fala

(que chamaremos de *j*) onde o emissor quer dizer “que *j* é justo”. Da mesma maneira que a assertiva “*p*”, a assertiva “*j*” também é diferente da assertiva “que *j*” pois a segunda pode ser completa com “é justo”, “é injusto”, “é duvidoso”. Quem passa da frase “que *j*” para a frase “*j*” passa, portanto, de “entender *j*” para afirmar “*j*”. Assim, da mesma maneira que entender o sentido da palavra “verdade” é idêntico a entender o que é um ato de fala constatativo, entender a palavra “justiça” é idêntico a entender o que é um determinado tipo de ato de fala regulativo cuja pretensão de validade é construída a partir dos parâmetros éticos da justiça. O problema, entretanto, é que *j* é um tipo de ato de fala em que a condição de garantia (“eu garanto que” *j* é justo) não pode ser satisfeita trivialmente como no caso de assertivas garantidas pela experiência e/ou pela autoridade do emissor que a “garante”. Portanto, os interlocutores precisam não só entender simultaneamente “que *j*” e “eu garanto que *j*” (e entender que são dois atos, e não um, pois é possível aceitar “que *j*” sem aceitar a garantia), mas precisam entender também que neste caso, a garantia de “que *j*” é qualitativamente diferente da garantia “que *p*”, já que a segunda pode remeter a discursos teóricos baseados em autoridade ou experiência, mas a primeira depende de discursos práticos onde não existem garantias de “que *j*”, mas somente duas possibilidades: a formação de um consenso ou uma concordância sobre a existência de um dissenso sobre *j*. É precisamente esta impossibilidade de satisfazer a regra essencial que complica a aplicação da regra de sinceridade, pois se as possibilidades abertas aos interlocutores são formar consensos ou concordar sobre a existência de dissenso, o emissor não precisa acreditar sinceramente “que *j* é justo”, mas somente que *j* é capaz de produzir o consenso ou a concordância almejada.

Esta é a crítica a Habermas elaborada por Tugendhat (1996). Quando Habermas (1984) criticou Tugendhat por ter eliminado o elemento pragmático de sua teoria em nome de uma recuperação do conceito de verdade na teoria semântica, ele buscou através de Dummett recuperar o vínculo entre o que torna uma sentença válida e aquilo que torna o ato de fala que a expressa um ato válido.⁴ Mas Habermas encerra sua discussão nas sentenças assertóricas, anunciando somente ao final daquela seção que o mesmo seria válido para sentenças normativas, sem nunca desenvolver tal argumento. Em Consciência Moral e Agir Comunicativo (1989), Habermas retoma este debate, e reconhece a hipótese

⁴ Ver Habermas (1984), p. 314ff.

cética levantada por Tugendhat: a validade deôntica de normas não pode ser compreendida por analogia a proposições com pretensão de validade veritativa pois, diferente das últimas, a validade de normas depende menos do *milieu* comunicativo *qua* lingüístico nos quais elas são proferidas do que do aspecto volitivo da concordância de todos; ou seja, normas não são válidas quando são justificáveis, mas sim quando são aceitáveis por agentes moralmente autônomos. De acordo com Habermas, porém, na medida em que tal perspectiva requer uma avaliação imparcial de quais são os interesses daqueles agentes e de seu grau de autonomia, Tugendhat não consegue escapar da necessidade de estabelecer um *espectador imparcial* a quem cabe tal avaliação. Em última instância, a validade das normas é determinada portanto por este espectador, e não pelos agentes da interação.

Se a crítica de Habermas à alternativa proposta por Tugendhat é pertinente, ela não consegue refutar a crítica de Tugendhat à teoria habermasiana. No caso de atos de fala regulativos, nenhuma das duas regras de Searle pode ser trivialmente aplicada, e a validade de atos de fala regulativos é portanto menos determinada pelas regras de Searle do que pela intenção de agentes autônomos de produzir um consenso sobre normas. A seguir mostraremos as conseqüências deste equívoco lingüístico de Habermas para o desenvolvimento de sua ética do discurso. Mas antes disto, precisamos entender também o seu equívoco pragmático.

2) O equívoco pragmático

A interpretação da virada lingüística oferecida por Habermas contém também uma virada pragmática. Ao substituir a análise semântica de sentenças gramaticais pela análise dos atos de fala e seus conteúdos ilocucionários, Habermas prioriza os usos da linguagem para fins de entendimento mútuo (ou seja, a ação comunicativa). De acordo com Habermas, no entanto, além desta virada lingüística, é preciso operar também sobre a fundamentação filosófica uma virada pragmática. Isto significa realizar um duplo movimento através do qual tanto a concepção de mundo quanto o conceito de razão são retirados de seu pedestal metafísico e são reintroduzidos no contexto lingüístico.

A concepção de mundo do modelo kantiano parte do princípio ontológico de que existe um mundo objetivo composto da totalidade de entidades, as quais é conferido o

estatuto de “existentes.” Partindo de uma revisão crítica da distinção popperiana dos três mundos que compõem este mundo ontologicamente definido, Habermas (1984) propõe uma interpretação fenomenológica da concepção de mundo, formada a partir do pressuposto pragmático de que o mundo é formado implicitamente pelos sujeitos socializados comunicativamente quando cooperam em processos de interpretação. Assim, sujeitos buscam através de atos de fala constatativos construir um mundo “objetivo”, onde divergências estão sujeitas a resolução através de discursos teóricos mediados pela ciência; buscam através de atos de fala expressivos construir um mundo “subjetivo” em que valorações estéticas nem sempre podem ser mediadas discursivamente; e por fim, através de atos de fala regulativos constroem um mundo “social” em que divergências são resolvidas através de discursos práticos mediados pela ética e pela moral. Em todos os processos de interpretação dos quais emergem estas concepções do mundo, funciona como pano de fundo um conjunto de pressupostos pragmáticos sobre a linguagem e as significações dela derivadas que Habermas denomina de “mundo da vida”. Este mundo da vida é composto de uma tradição cultural intersubjetiva que funciona como um horizonte não-tematizado dentro do qual os participantes da comunicação se movem quando se referem tematicamente a alguma coisa no mundo.⁵

Habermas também critica o conceito de razão do modelo kantiano. De acordo com ele, da mesma forma que a concepção ontológica de mundo, o conceito transcendental de razão precisa ser alterado para acomodar o fato que, do ponto de vista pragmático, a razão opera de maneiras distintas nos diferentes tipos de ato de fala. As três formas da razão distinguidas por Kant não correspondem a três faculdades transcendentais da mente humana, mas sim a três formas diferentes de argumentação determinadas pela pretensão de validade do ato de fala em questão. Atos de fala constatativos utilizam o discurso teórico para a argumentação e remetem portanto àquilo que Kant denominou de razão pura; atos de fala expressivos utilizam a crítica estética e terapêutica para a argumentação, remetendo ao juízo kantiano; e atos de fala regulativos utilizam o discurso prático para a argumentação, remetendo a categoria da razão prática em Kant. A diferença do conceito de razão em Habermas, no entanto, reside no fato que,

⁵ Habermas (1984), p.82.

para ele, o que unifica estas três formas de argumentação racional é o seu aspecto comunicativo; ou seja, em oposição à razão estratégica e seus objetivos instrumentais, a razão comunicativa busca formar consensos no processo de interpretação. A unidade destes três modos de argumentação, portanto, não se dá no uso da faculdade mental de produzir raciocínios lógicos, mas sim no seu caráter comunicativo. Logo, razão estratégica e razão comunicativa são duas formas irreconciliáveis de argumentação. A razão comunicativa, argumenta Habermas, tem prioridade (ou anterioridade) sobre a razão estratégica porque nesta a argumentação é secundária à posição de poder que permite ao agente alcançar seus objetivos; onde e quando se torna necessário à argumentação, a razão comunicativa e o pano de fundo de pressupostos pragmáticos sobre a linguagem e suas significações são sempre predominantes.

Prima facie, a prioridade da ação comunicativa na teoria habermasiana parece convergir com a crítica de Tugendhat discutida na sessão anterior, pois remete ao papel da formação de consensos na formulação de regras e normas. Percebam, no entanto, que para Habermas a validade de atos de fala regulativos não depende da *intenção* dos agentes autônomos de produzir este consenso, mas sim das regras de Searle. Na reinterpretção habermasiana da concepção de mundo e do conceito de razão kantianos ocorre um outro equívoco (pragmático) derivado precisamente do fato que Habermas divorcia o problema da validade de normas do problema da formação de consensos.

Como aponta Wellmer (1992), este equívoco da teoria habermasiana resulta da sua precipitação em converter tipos de pretensão de validade em tipos de ato de fala, perdendo dessa maneira o elemento pragmático de sua interpretação do problema da justificação. A classificação de atos de fala em constatativos, expressivos e regulativos corresponde à diferenciação das funções comunicativas que proferimentos podem assumir em situações concretas, e remete sem dúvida ao universo de funções existentes. A classificação de pretensões de validade correspondentes a estes tipos de ato de fala, no entanto, limita-se àqueles que têm pretensão de universalidade, e sinceridade, veracidade, e verdade são de fato as únicas dimensões de validade universais. Mas do ponto de vista pragmático não podemos dizer que estas sejam as únicas dimensões de validade presentes em atos de fala constatativos, expressivos ou regulativos. Em um ato de fala constatativo em que alguém descreve sua dor a um médico, por exemplo, pode haver outras

dimensões de validade pretendidas pelo emissor além da pretensão veritativa; ele pode por exemplo pretender também descrever sua disposição e sua ansiedade a respeito da dor. Os tipos de pretensão de validade contidos no proferimento do emissor, portanto, dependem apenas das motivações pelas quais ele introduz aquelas pretensões; que tipo de função comunicativa aquele proferimento tem naquele contexto, por outro lado, depende da relação entre emissor e receptor produzida ou expressa através de um ato ilocucionário⁶. Habermas, dessa maneira, ignora o fato que a validade de normas depende necessariamente da intenção do emissor em produzir um consenso independente do fato dele acreditar sinceramente que a norma proposta é válida (regra da sinceridade) ou do fato dele ser capaz de produzir uma garantia para tal norma (regra essencial).

As conseqüências deste equívoco pragmático para a concepção de mundo habermasiana e para o seu conceito de razão são decisivas. Por um lado, ao esvaziar os tipos de pretensão de validade da complexidade de seu componente motivacional e restringir sua análise aos tipos universais e aos atos de fala correspondentes, Habermas converte o seu conceito de mundo da vida em um horizonte pragmático estreito e sem conteúdo normativo especificável. Além do conhecimento prévio dos tipos de pretensão de validade universal, os sujeitos envolvidos em comunicação têm também conhecimento prévio de outros tipos de pretensão de validade não-universalizáveis, e somente na medida em que estes outros tipos são mobilizados em situações pragmáticas diversas (e freqüentemente concorrem entre si) é que aqueles sujeitos recorrem aos tipos puros universais da teoria habermasiana. Assim, justificações são sempre, antes de qualquer coisa, escusas para escolhas que precisam ser justificadas. O que confere validade a um proferimento não é o conhecimento que o receptor tem do tipo de ato de fala a que ele corresponde e de sua função comunicativa, mas sim o conhecimento que ele tem do tipo de pretensão de validade nele contido. E como estas pretensões de validade nem sempre são universais ou universalizáveis, o consenso que elas gerarão (ou a concordância sobre o dissenso) depende tanto de sua âncora nos pressupostos pragmáticos comuns aos agentes quanto das negociações estratégicas implícitas em toda ação comunicativa. Não faz sentido, portanto, radicalizar a distinção entre razão comunicativa e razão estratégica, como propõe Habermas, já que nenhuma ação social pode ser descrita como

⁶ Wellmer (1992), p. 208.

comunicativa (buscando entendimento mútuo) *ou* estratégica (buscando resultados), sendo na maior parte dos casos ambas ao mesmo tempo.

Do ponto de vista da concepção de mundo, resulta que o mundo da vida não tem a prioridade (ou anterioridade) proposta pela teoria habermasiana, mas constitui apenas mais um dos mundos construídos ou pressupostos comunicativamente pelos agentes. Em cada contexto específico em que o agente profere um enunciado, as condições da validade do ato de fala não são idênticos às condições de validade da pretensão dominante contido naquele ato de fala. Além das condições de sinceridade e universalidade expressas pelas regras de Searle, existe uma outra gama de condições motivacionais que determinam a validade de atos de fala. Somente naqueles proferimentos nos quais o agente tem pretensões de validade “puras”, para usar a expressão de Wellmer, pode-se estabelecer o horizonte não-tematizado do mundo da vida enquanto o parâmetro primeiro de entendimento entre os interlocutores. Na maior parte das situações pragmáticas em que agentes interagem comunicativamente, no entanto, isto não basta, e a diferenciação entre justificação e escusa se torna menos clara do que promete a teoria de Habermas. O problema pragmático de agentes engajados em interação visando consenso (ação comunicativa) é produzir o consenso, não validar normas, e tal objetivo implica necessariamente em os agentes agirem estrategicamente com relação às normas propostas.

3) Os limites da ética do discurso

Compreendidos os dois equívocos da apropriação habermasiana da filosofia da linguagem, estamos agora em condições de analisar as conseqüências destes equívocos para a sua ética do discurso, e em particular para a sua teoria política e seu conceito de justiça. O nosso argumento é de que estes equívocos fazem com que a teoria habermasiana continue presa ao limites das teorias deontológicas liberais que ele pretende superar. Começemos portanto, com uma análise da crítica de Habermas a estas teorias, em particular a de John Rawls.

Para Habermas, teorias deontológicas como a de John Rawls, ignoram o papel do direito na integração social e são incapazes de produzir concepções razoáveis da justiça, pois dependem da formulação de consensos substantivo-morais a respeito de certos

valores cuja legitimidade não pode ser pressuposta no contexto contemporâneo de sociedades complexas e plurais. Em outras palavras, ao transferir a determinados valores o estatuto de princípios não-negociáveis, estas teorias negligenciam o fato de que todo e qualquer princípio normativo requer justificação e que, portanto, as regras da justiça não devem remeter a princípios morais, mas sim permitir uma negociação e embate democrático sobre aqueles princípios, através de procedimentos que determinem quando atos de fala regulativos são aceitáveis, isto é, quando as pretensões de validade normativa expressas são conhecidas pelos interlocutores e aceitas por eles como válidas.

A teoria da justiça habermasiana, na medida em que compreende questões de justificação e aplicação de normas, requer que abramos a possibilidade, não somente para argumentos morais, mas também para argumentos pragmáticos e ético-políticos.⁷ De acordo com Habermas, o problema de teorias da justiça como a de Rawls é que elas se limitam a um discurso *sobre* a justiça, isto é, um discurso moral sobre normas que podem ser tomadas como universalmente válidas. Na medida em que processos racionais e coletivos de deliberação (formação da vontade geral) buscam produzir programas jurídicos concretos (i.e., leis), eles exigem a superação de discursos sobre o que é justo e a inclusão de considerações pragmáticas e ético-políticas, pois enquanto que regras morais são dirigidas ao universo de todos potenciais interlocutores racionais, regras jurídicas são dirigidas somente aos membros de uma comunidade juridicamente delimitada.⁸

A crítica de Habermas a Rawls contém diversos momentos desinteressantes, resultados de uma “briga em família”, como ele mesmo diz.⁹ O momento mais interessante é quando Habermas discute o processo de “levantar” o véu de ignorância após o estabelecimento dos princípios de justiça. De acordo com Habermas, para evitar surpresas desagradáveis no processo de formular normas constitucionais, legislar e aplicar a lei, os representantes dos cidadãos na posição original da teoria rawlsiana precisariam já ter algum conhecimento dos conteúdos normativos que poderão alimentar a autocompreensão dos cidadãos livres e iguais depois que o véu for levantado. Habermas sugere, portanto, que um ponto de vista moral universalizável que fundamente princípios

⁷ Habermas (1993), capítulo 1.

⁸ Habermas (1996), p.154.

de justiça precisa ser construído na prática social de cidadãos livre e iguais, intersubjetivamente, para que não precise pressupor certos valores morais não-universais sob o véu de ignorância.

Outra crítica interessante de Habermas a Rawls diz respeito ao estatuto que ele confere a sua teoria: ela precisaria ser objeto de uma convergência entre os cidadãos após o véu de ignorância ser levantado através do chamado “consenso sobreposto” (*overlapping consensus*). Este consenso tem apenas o papel de aferir a utilidade da teoria da justiça para a produção de estabilidade das instituições de cooperação social, e não o papel deontológico de sobrepor princípios de justiça e confirmar seu valor de verdade, que deveria estar assegurado a priori. Não é acidental a escolha de Rawls pelo termo “razoável” para descrever a natureza deste consenso. Mas, como aponta Habermas, ou o termo “razoável” tem o sentido aristotélico de verdade moral, isto é, verdade derivada do exercício da *phronesis*, ou o termo tem o sentido de algo aceitável em um contexto no qual o predicado verdade não se aplica. Rawls oscila entre as duas definições, mas em geral prefere a segunda a opção e, dessa maneira, sujeita-se às críticas que ele mesmo dirige ao ceticismo. Em sua teoria, Habermas opta pela primeira versão do termo “razoável”, pois a segunda, ao mesmo tempo em que enfraquece a força do procedimentalismo do qual os conceitos de véu de ignorância e consenso sobreposto deveriam estar imbuídos, fortalece o que há de substantivo nas visões de mundo moral-religiosas divergentes que caracterizam uma sociedade plural.

Para Habermas, portanto, o problema do republicanismo (liberdade positiva) desaparece do kantianismo de Rawls em nome da autonomia individual (liberdade negativa). A idéia de autonomia política e moral que Kant desenvolveu a partir de Rousseau para sintetizar estes dois anseios de liberdade está perdida em Rawls quando ele reduz o momento democrático àquele no qual os cidadãos estão representados na posição original. Uma vez levantado o véu de ignorância e estabelecidos os princípios de justiça que regerão a vida em sociedade, não há mais espaço para que os cidadãos concebam problemas e tensões relativas ao conceito de justiça e utilizem-se de atos de fundação e constituição democrática para adaptarem-se às mudanças históricas. Eles não podem mais reacender a chama democrática que os moveu na posição original, pois todos

⁹ Habermas (1998)

os discursos de legitimação do conceito de justiça já operaram naquela posição. E operaram primordialmente através de critérios de utilidade privada, e não critérios de virtude pública.¹⁰ Em suma, Rawls garante a autonomia privada do cidadão, mas no processo, destrói sua autonomia pública.

Partindo da psicologia social de G.H. Mead, a solução de Habermas para o dilema da posição original da deontologia liberal é o conceito de “ideal role taking”, através do qual surgiria pragmaticamente e gradualmente através da argumentação, uma concepção da justiça a partir da perspectiva do “nós” coletivo da comunidade debatedora, e através da qual normas procedimentais para a argumentação moral teriam precedência e seriam sobrepostas aos valores morais divergentes dos participantes no discurso. Aquilo que em Kant toma a forma de uma moralização mínima da ética através do imperativo categórico, em Habermas assume um caráter estritamente procedimental. Habermas crê ser possível derivar princípios universais de sua filosofia da linguagem sem recorrer ao moralismo, ainda que minimalista, do imperativo categórico. De acordo com Habermas, consensos normativos somente assumem valor de verdade universal quando estabelecidos sob a perspectiva de uma “situação ideal de fala”, na qual operam dois princípios, denominados respectivamente de U e D.

De acordo com o princípio da universalização (U), toda norma deve satisfazer a condição que as “conseqüências e efeitos colaterais, que (possivelmente) resultarem para a satisfação dos interesses de *cada* um dos indivíduos do fato de ser ela *universalmente* seguida, possam ser aceitos por *todos* os concernidos (e preferidos a todas as conseqüências das possibilidades alternativas e conhecidas de regragem).” De acordo com o princípio do discurso (D), “uma norma só deve pretender validade [validade] quando todos os que possam ser concernidos por ela cheguem (ou possam chegar), enquanto *participantes de um Discurso prático*, a um acordo quanto à validade [validade] dessa norma.”¹¹ Como nos lembra o próprio Habermas, a diferença entre estes dois

¹⁰ Ver Tugendhat (1996), p. 415.

¹¹ Habermas (1989), p.86. Em *Between Facts and Norms* (1996), Habermas reescreve o princípio (D), substituindo a cláusula “participantes de um Discurso prático” pela cláusula mais geral “participantes de Discurso racional”, admitindo portanto que outras formas de discurso além do prático podem justificar normas de ação (ver pp.107ff.). No entanto, do ponto de vista do argumento aqui apresentado, esta reformulação é desimportante, pois nossa crítica se dirigirá fundamentalmente à cláusula “acordo quanto à validade dessa norma” por parte dos afetados, cujo conteúdo permanece inalterado na nova formulação.

princípios consiste no fato de que o segundo já pressupõe que a escolha de normas pode ser fundamentada, pressuposto este que define o conteúdo do princípio (U).

Percebam como o modelo habermasiano propõe uma saída republicana para o dilema liberal. Ao reconstruir a solução contratualista através da posição original, Rawls acaba formulando dois princípios cujo principal objetivo é garantir a autonomia individual do cidadão privado. Na medida em que realiza este objetivo através da atribuição de um cálculo egoísta de utilidade que cada representante dos cidadãos faz (paradoxalmente) sob um véu de ignorância no qual desconhece seus interesses, o conceito de justiça como equidade sacrifica a virtude pública que resulta do embate público entre cidadãos livres e iguais em prol da garantia de que nenhum arranjo social sacrificará a liberdade igual daqueles cidadãos. No modelo habermasiano, por outro lado, é garantido somente que quaisquer conceitos de justiça devam resultar daquele embate público entre cidadãos livres e iguais. O objetivo de uma teoria da justiça habermasiana, neste sentido, é precisamente criar arranjos institucionais que aproximem o debate público sobre questões éticas e morais daquilo que Habermas denomina de “situação ideal de fala”. Se no modelo rawlsiano, os princípios liberais da justiça visam assegurar a liberdade negativa dos cidadãos, no modelo habermasiano são os princípios discursivos da argumentação pública que têm prioridade, e é neste sentido que podemos afirmar que Habermas busca uma saída republicana para o dilema liberal, onde as liberdades positivas assumem o caráter de princípios fundamentais não-negociáveis.¹²

Habermas está correto ao refutar as críticas à “situação ideal de fala” que se baseiam em um suposto idealismo que sobrevive em seu modelo. Como ele aponta, o erro destes críticos está em assumir uma concepção equivocada da noção de idealização, já que toda prática de argumentação moral, de uma maneira ou de outra, pressupõe alguma idealização; ela sempre requer, no mínimo, que os participantes assumam o papel do outro (*ideal role-taking*).¹³ O problema da posição original da teoria rawlsiana não é ser uma idealização, mas sim ser uma idealização precária pois pressupõe um processo no qual os representantes perdem exatamente aquilo que fundamenta suas justificações éticas e morais: suas posições sociais.

¹² O próprio Habermas (1998) chama sua teoria de “republicanismo kantiano” em oposição ao “liberalismo kantiano” de Rawls.

Gostaria de sugerir que o problema da “situação ideal de fala” da teoria habermasiana, enquanto horizonte normativo para a construção de uma concepção discursiva da justiça, consiste em também ser uma idealização precária na medida em que des-moraliza o debate público. *Ideal role-taking*, se encarado como um procedimento intersubjetivo concreto, e não como um procedimento universalizante de abstração, requer um duplo movimento do qual Habermas realiza somente o primeiro. Antes de tudo, tal procedimento requer uma des-moralização no sentido proposto pelo princípio (U). Ou seja, este procedimento requer que os agentes estejam dispostos a aceitar um mesmo conjunto de regras de fundamentação de argumentos morais – essencialmente, que eles sejam universalizáveis – ainda que discordem sobre a substância dos argumentos morais.

Mas em um segundo momento, este procedimento requer uma re-moralização do mundo conforme o princípio (D). Se uma norma somente é válida se todos potencialmente afetados podem concordar com ela enquanto participantes de discursos racionais, então todos aqueles potencialmente afetados pela norma precisam partir do pressuposto de que toda norma válida é aceitável. É mais intuitivo, no entanto, pressupor que aqueles afetados por uma norma podem considerá-la válida ainda que não aceitável, precisamente porque seriam afetados por ela. Uma norma válida é falsa (não-aceitável), por exemplo, quando normas alternativas seriam mais justas.¹⁴ Assim, o esforço habermasiano de evitar a perspectiva abstrata do espectador imparcial naufraga no próprio recurso que ele propõe como substitutivo. Para que a situação ideal de fala opere como horizonte normativo, é preciso que todos os envolvidos em discursos racionais estejam dispostos a *aceitar* toda norma válida. Este é um salto teórico difícil de justificar, pelo menos sob a perspectiva proposta pelo próprio Habermas.

Aqui, é o equívoco lingüístico da teoria habermasiana que lhe custa caro. Para que uma assertiva passe de válida para aceitável, ela precisa satisfazer as duas condições de Searle, e no caso de atos de fala regulativos, nenhuma delas pode ser trivialmente satisfeita. Atos de fala regulativo não precisam satisfazer a condição de sinceridade, pois buscam um consenso substantivo-moral no qual são precisamente as proposições contidas

¹³ Habermas (1993)

¹⁴ Ver Heller (1998), p.209.

nos atos de fala que estão sendo negociadas, e não podem satisfazer a condição essencial, pois não há garantias de veracidade possíveis para as proposições que elas contêm. Os princípios (U) e (D), portanto, garantem apenas um livre embate público de posições éticas e morais válidas, sem produzirem, no entanto, um princípio de justiça através do qual se determine quais são aceitáveis e quais não são. Na melhor das hipóteses, Habermas nos deixa com critérios para julgar instituições políticas quanto ao seu caráter público e tratamento equitativo dos cidadãos, e com o clássico princípio democrático da maioria para a resolução dos embates públicos.

Não é somente o equívoco lingüístico da teoria habermasiana que a leva a se abster em um ponto central da formulação de uma teoria de justiça. O equívoco pragmático de Habermas o leva a ignorar o fato de que pretensões de validade universais se tornam dominantes em atos de fala precisamente quando agentes na esfera pública realizam uma moralização de seu argumento. Esta moralização nem sempre converte os argumentos em proposições morais, com pretensão de validade para todos os potenciais participantes em um discurso racional, mas muitas vezes pretendem ser válidos somente no âmbito de uma determinada comunidade juridicamente ou politicamente definida, configurando assim argumentos éticos. Em ambos os casos, no entanto, o que caracteriza a ação política dos agentes da esfera pública é precisamente esta moralização, e o procedimentalismo discursivo dos dois princípios habermasianos tornam-se excessivamente minimalistas, pois garante apenas o livre embate entre as perspectivas morais debatidas. Se a teoria da justiça de Rawls acaba por reduzir o conceito de virtude pública ao cálculo de utilidade dos representantes na posição original, Habermas, mesmo que superando este utilitarismo velado da deontologia liberal, ainda assim des-moraliza a esfera pública, cuja principal característica é precisamente a interação moralizante de seus agentes. Para que este poder moralizante seja eficaz no sentido de produzir instituições da sociedade civil e canalizar protestos e demandas junto às instituições do poder público, não basta que estejam asseguradas as condições para a participação dos cidadãos nos debates da esfera pública. É preciso que se diferencie entre moralizações válidas e aceitáveis, e moralizações válidas *porém* inaceitáveis. Uma teoria da justiça digressa precisamente sobre os critérios para fazer esta distinção, e para este projeto, a teoria habermasiana sem dúvida nos liberta de alguns equívocos da deontologia liberal.

Mas Habermas, pelo menos até agora, ainda não nos ofereceu uma nova teoria da justiça que complementasse a força de seu esforço crítico. Assim como os liberais, tudo que Habermas nos entrega é uma *minima moralia* incapaz de produzir novos arranjos institucionais que avancem para além de um estado constitucional perante o qual os cidadãos têm direitos básicos, supostamente garantidos juridicamente, e uma sociedade civil onde todos os cidadãos podem, pelo menos teoricamente, participar livremente.

Na minha opinião, o debate contemporâneo da teoria política no qual Habermas se insere ainda está muito obcecado pelo ressurgimento de um novo ceticismo político que contesta e refuta quaisquer tentativas de legitimar princípios com pretensão de validade universal. Talvez este contexto explique porque tanto Habermas quanto Rawls continuem em busca de uma *minima moralia*, similar àquela que moveu, por exemplo, os jusnaturalistas do século dezessete engajados na disputa contra céticos como Montaigne. Mas se queremos continuar em busca de maneiras de renovar o projeto da modernidade e alargar os seus horizontes normativos – apesar do inexorável e cíclico retorno de formas de ceticismo em seu seio – é necessário superar a interlocução com o ceticismo e as respostas minimalistas que ela gera. Não podemos continuar temendo moralizar o mundo, receosos das conseqüências de moralizações fundamentalistas e/ou religiosas e os perigos que elas possam representar. Afinal sempre foi, e ainda será, na esfera pública que tais embates serão resolvidos, e o que determina seus resultados, como sabemos, nem sempre é a força do melhor argumento. Parece-me, além disso, que não é necessário escolher entre a moralidade da democracia (Habermas) e a moralidade do liberalismo (Rawls), mesmo que a possibilidade de síntese das duas continue sendo efusiva. Certos contextos ainda exigirão a tirania da maioria, outros exigirão a proteção da inviolabilidade da liberdade de todo ou qualquer cidadão. O que não podemos fazer é fugir do problema que define uma teoria da justiça com pretensão de validade universal: elaborar um conjunto de preceitos ético-morais capaz de persuadir a todos independentemente de visão de mundo, e produzir instituições sociais que aprimorem, qualitativa e quantitativamente, os recursos dos cidadãos para o exercício simultâneo de sua autonomia pública e de sua autonomia privada. Habermas, ao empurrar este problema para o nível do discurso, e buscar portanto fundamentar sua teoria da justiça na filosofia da linguagem, não resolve

as tensões existentes entre o conceito de justiça e outras formas de fazer escolhas morais. Ainda é necessário recuperar a moralidade da justiça.

A figura da justiça representada nas catedrais medievais, uma mulher de olhos vendados sustentando uma balança nas mãos, é a imagem tradicional da justiça corretiva, imparcial por não enxergar as partes, e tratando-as com equidade. Como nos lembra Heller (1999), em uma das primeiras figuras da justiça inerentemente moderna, aquela pintada por Giotto na capela da Arena, a mulher é uma rainha e não é cega, mas fita o horizonte. Em uma mão, ela ostenta uma estátua do anjo da guerra, na outra uma estátua do anjo da paz, sendo que a última pesa mais. Ainda estamos em busca de uma teoria moderna da justiça que supere a imagem tradicional da justiça. Uma justiça que não é uma deusa celestial, mas uma rainha terrestre; que olha para o futuro e que portanto enxerga as desigualdades sociais concretas. Uma justiça que não segura uma balança para comparar utilidades individuais, mas que é ela mesma a balança onde a estátua do anjo da paz sempre deve pesar mais. Enfim, uma justiça que estabeleça critérios não só válidos mas aceitáveis, pois nem tudo que é justificável é justo, ainda que tudo que seja justo precise ser justificado.

Bibliografia

Habermas, Jürgen (1984), Theory of Communicative Action, Beacon Press, Boston.

_____ (1989), Consciência Moral e Agir Comunicativo, Tempo Brasileiro, RJ.

_____ (1992), Postmetaphysical Thinking: philosophical essays, MIT Press, Cambridge.

_____ (1993), Justification and Application: remarks on discourse ethics, MIT Press, Cambridge.

_____ (1996), Between Facts and Norms: contributions to a discourse theory of law and democracy, MIT Press, Cambridge.

_____ (1998), The Inclusion of the Other: studies in political theory, ed. Por C.Cronin e P.De Greiff, MIT Press, Cambridge.

Heller, Agnes (1998), Além da Justiça, Civilização Brasileira, RJ.

Rawls, John (1971) Theory of Justice, Harvard University Press, Cambridge.

_____ (1996), Political Liberalism, Columbia University Press, NY.

Tugendhat, Ernst (1982), Traditional and Analytical Philosophy: lectures on the philosophy of language, Cambridge University Press, Cambridge.

_____ (1996), Lições sobre Ética, Editora Vozes, Petrópolis.

Wellmer, Albrecht (1992), “What is a Pragmatic Theory of Meaning? Variations on the Proposition ‘We Understand a Speech Act When We Know What Makes It Acceptable’” in Honneth, McCarthy, Offe and Wellmer (eds.), Philosophical Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment, MIT Press, Cambridge.