

HABERMAS E O TERROR PRÁTICO*

ZELJKO LOPARIĆ

Universidade Estadual de Campinas

A teoria de ação comunicativa visa resgatar a *razão iluminista* após sucessivas tentativas de dispensá-la, como a marxiana e a adorniana. (Sobre esse assunto, cf. Wellmer 1985.) Marx pretendeu superar as exigências da razão pela sua realização completa e definitiva. Mas as tentativas apocalípticas do humanismo revolucionário, inspirado em Marx, levaram ao totalitarismo, em termos de Horkheimer, à “administração total” do humano por meio da razão (instrumental). A derrota do humanismo socialista sugeriu a Adorno a denegação de todas as exigências positivas da razão. A reconciliação entre o ser e o dever *voltou* a ser pensada teologicamente, à “luz messiânica” (Adorno 1987, p. 334), além da trama da ontologia e da história. A fórmula para esse desenvolvimento, que vai da Revolução Francesa a Adorno, foi proposta recentemente por Jacob Taubes, um historiador da religião: quando falha a *profecia* (a da sociedade livre, igualitária e fraterna, anunciada em 1789), é a vez da *apocalipse* (Marx); quando falha a apocalipse, é a vez da *gnose* (Adorno) (Cf. Taubes (org.) 1984, p. 15).

Habermas está consciente dos limites metodológicos do marxismo e da dialética negativa de Adorno. Já em *Conhecimento e Interesse*, ele identificou os primeiros. Depois da morte de Adorno, Habermas declarou: “Estamos nus depois que caiu o véu teórico com o qual o gênio de Adorno cobria a nossa nudez metodológica” (Cf. Horkheimer 1985, VII, p. 419). De acordo com esse diagnóstico, Habermas esforçar-se-á para preservar as pretensões emancipatórias explicativas por Marx (as da instalação de uma sociedade sem classes, ou seja, sem dominação), sem cair nos impasses da postura messiânica que, sem dúvida, pode ser atribuída a Marx e que foi explicitamente assumida por Adorno. Para tanto, Habermas orientar-se-á não mais pelo modelo administrativo (leninista) da sociedade sem classes, mas pelo *modelo político* (de república de conselhos populares). A sua teoria da ação comunicativa pode, parece-me, ser vista como uma tentativa de resgatar esse último modelo, em termos de ação livre de dominação, orientada por acordos

*Texto ampliado da minha intervenção no Debate com J. Habermas, realizado em 03/10/89, no Instituto Goethe de S. Paulo.

universalmente consentidos, obtidos mediante procedimentos da razão prática nas condições reais da interação humana. Em outras palavras, tudo indica que, na obra de Habermas, a teoria da revolução cede lugar a uma *ética política* inspirada numa mistura do pragmatismo e do kantismo.

Pergunto-me, entretanto, se o pragmatismo não mais revolucionário e sim iluminista de Habermas consegue uma reconciliação bem sucedida entre ideais emancipatórios, formulados, como sugerimos, na tradição messiânica, e as exigências da razão crítica. Mais precisamente, quero indagar se a sua ética do discurso não guarda ainda algo das sombras do "terror prático" (ao qual conduziu o marxismo) ou das fraquezas do derrotismo da razão (confessadas por Adorno)¹.

A ética do discurso é construída, de maneira tentativa, em duas etapas. Na primeira, formula-se o imperativo categórico de Kant não mais como um princípio *monológico*, mas como um *princípio dialógico* de *universalização das normas* (U): cada norma válida deve satisfazer à exigência de que as conseqüências e efeitos colaterais que se seguem (previsivelmente) da sua observação *geral* para a satisfação dos interesses de *cada* indivíduo sejam aceitos por *todos* os concernidos, sem coerção (Habermas 1983, pp. 75-6 e 131).

Como se vê, o princípio (U) implica não apenas o *acordo prático* de todos os concernidos sobre os interesses de cada um, mas também um *acordo teórico*, igualmente coletivo, sobre as condições objetivas de satisfação desses interesses. Além disso, (U) reduz, em oposição a Kant, o problema da fundamentação da moral ao problema da legitimação de normas em geral. Não somente o direito, a moral também passa a ser uma questão de exclusiva competência do coletivo.

Na segunda etapa, mostra-se que (U) explicita o seguinte princípio básico da ética do discurso (D): só podem reclamar validade as normas que encontrem (ou possam encontrar) a aceitação de todos os concernidos enquanto participantes de um discurso prático (1985, pp. 76 e 132). Sem (U), argumenta Habermas, o jogo de argumentação prática, pressuposto em (D), não funciona. Em outras palavras, (U) reconstrói as condições de obtenção de acordos intersubjetivos práticos para os quais *não há alternativas* se aceitarmos (D) (*ibid.*, p. 105).

Vejamos agora se (U) é uma reformulação aceitável do imperativo categórico de Kant.

Além de enunciar as condições pragmáticas necessárias para a ar-

¹A expressão "terror prático" é de A. Wellmer e encontra-se em Habermas 1983, p. 113.

gumentação livre de dominação, (U) especificaria ao mesmo tempo, segundo Habermas, as condições suficientes para a *obtenção* de acordos práticos. Mais precisamente, (U) forneceria um *procedimento dialógico de decisão* da universalidade (moralidade) de normas (*ibid.*, p. 132). Perguntamo-nos se, de fato, (U) é um procedimento de decisão.

Segundo (U), a validade de normas depende, como dissemos, de acordos consensuais prático-teóricos. Se esses acordos forem ensaiados em *discursos reais*, claro está, que, nas condições atuais de socialização, os consensos sobre os meios de satisfação de interesses empíricos de todos ou nunca serão obtidos (em razão das dissensões teórico-práticas existentes) ou, quando obtidos, são susceptíveis de incessantes revisões. Por isso, dificilmente poderão ser ditos garantir a validade moral (universalidade) de normas morais.

Habermas pensa evitar essa objeção observando que o princípio (U), por ser formal, remete a uma "situação ideal de fala", definida por uma existência de linguagem prática transparente para todos e pela reconciliação sem coerção dos interesses de todos. Mas aqui cabe perguntar se, transposto para esse contexto, (U) não perde o caráter de procedimento de decisão. Parece que perde,

(1) porque mesmo na situação ideal de fala, o procedimento habermasiano de geração do consenso não é necessariamente, ao mesmo tempo, o *critério de decisão da verdade* do consenso sobre as conseqüências que as linhas de ação escolhidas poderão ter para a satisfação de interesses de todos: esse consenso pode ser obtido de acordo (U) e ser falso;

(2) porque a referência à situação ideal de fala implica num regresso ao infinito que proíbe que qualquer consenso *finito* seja considerado definitivo.

Afirmar o ponto (1) equivale a negar a teoria consensual da verdade, defendida por Habermas. Não podemos justificá-lo aqui. Mas o ponto (2) pode ser justificado de maneira breve. É possível concordar com Habermas em que a situação ideal de fala é sempre pressuposta como condição pragmática necessária de acordos argumentativos sobre normas da ação. Mas, obviamente, essa pressuposição não equivale a uma *antecipação* de um estado *real* em que tais acordos poderiam efetivamente ser obtidos sem coerção. Kant mostrou, no meu entender definitivamente, que o problema da realidade das condições em que o imperativo categórico pode ser seguido é totalmente diferente do problema da sua descoberta e formulação. As condições "pragmáticas" de possibilidade de uma vida de acordo com a lei moral só podem ser introduzidas, mostra Kant, por meio de *postulados* práticos, referentes

ao mundo das coisas em si, nunca por meio de *teses* sobre as formas de vida futura, realizáveis no mundo empírico. De onde se segue que a utilização de (U), com a pressuposição da situação ideal de comunicação, ou infringe os limites da razão ou implica num regresso ao infinito. Tudo indica, assim, que o recurso habermasiano a (U) como critério de validade de normas éticas perpetua, de maneira não crítica, a perspectiva messiânica sobre a interação humana, que ocorreria além do erro e do conflito.

Mesmo se (U) oferecesse um critério efetivo de decisão para as normas numa situação de argumentação, isto é, nas condições enunciadas em (D), ele obviamente não permitiria justificar a *aceitação* de (D). Ou seja, (U) não nos dá um procedimento para decidir se devemos ou não *envolver-nos* em situações de argumentação sem coerção. Habermas sustenta que a recusa sistemática da argumentação prática levaria ao suicídio ou à esquizofrenia; que o abandono prolongado da ação comunicativa terminaria na auto-destruição. Talvez. Mas isso não impede que o abandono possa ser *ocasional*, baseado em considerações de conveniência. Ou, como sugere Lacan, no desejo perverso que nega a harmonização de necessidades humanas, seja na vida individual seja na sociedade (Cf. Loparić (1989)).

Se essa objeção procede, o pragmatismo iluminista de Habermas é incapaz de justificar a aceitação do jogo de argumentação racional e, por conseguinte, os seus pressupostos ético-pragmáticos. Nesse ponto, o racionalismo habermasiano é claramente mais fraco que o de Kant. Isso porque *Kant pode* justificar a norma de que temos que aceitar o exercício da argumentação prática, ou seja, do “ponto de vista moral”. Wellmer (1986, p. 44 ss.) mostrou, seguindo Silber, que o imperativo monológico de Kant implica numa “ética do diálogo” (embora não numa “ética dialógica” no sentido de Habermas) e que é impossível generalizar, de acordo com esse imperativo, a máxima da recusa da argumentação prática. Em outras palavras, tal máxima é imoral. Se assim é, parece que o ponto de partida *monológico* kantiano, rejeitado por Habermas, deve ainda ser preservado como o único capaz de evitar a *arbitrariedade da escolha* do “ponto de vista moral”.

Por fim, quero ainda perguntar se o abandono *completo* do ponto de vista monológico não reintroduz a *heteronomia* na moral e se essa heteronomia, combinada com o caráter não efetivo de (U), que apontamos, não leva a uma posição perigosamente próxima do “terror prático”. Com efeito, sabemos que uma das conseqüências da ética dialógica explicitadas pelo próprio Habermas, é a de que cada indivíduo – embora

seja a última instância para o “juízo daquilo que está nos seus interesses” – deve submeter a “descrição de seus interesses” à crítica de outros. “A revisão de valores que interpretam as necessidades”, diz Habermas, “não pode ser um assunto sobre o qual o indivíduo possa dispor monologicamente” (1983, p. 78). Podemos conceder que, em situações complexas, a compreensão e a interpretação dos próprios interesses passa necessariamente pelo diálogo explicitado em (U). Entretanto, é problemático admitir que isso possa valer para todas as situações e para todos os interesses. Em primeiro lugar, parece-me difícil conceder que nossos juízos práticos sobre nossos “interesses” básicos, como os relativos ao desejo, à preservação da vida, à dignidade pessoal, só possam ser justificados dialogicamente, no sentido de Habermas. Não caberia respeitar a liberdade do indivíduo de decidir sobre o seu “destino”? Não existiria um domínio em que devemos reconhecer os veredictos da *consciência individual* (pedra de toque do iluminismo de Kant)?

Em segundo lugar, e esse ponto é o mais importante aqui, cabe perguntar se a tentativa de socializar completamente, por meio de (U), decisões no domínio de regras, incluindo as regras morais elementares, não leva, inevitavelmente, se não à arbitrariedade, então à eliminação “prática” do indivíduo pelo coletivo. Se o indivíduo não é a última instância para tomar essas decisões, a sociedade deverá fazê-lo, utilizando (U). Mas (U) não fornece, como vimos, um procedimento efetivo que garanta a obtenção de consensos verdadeiros. Já que as decisões sobre regras morais básicas devem ser tomadas *hic et nunc*, não é de se temer que (U) seja inevitavelmente completado por práticas totalitárias? Como evitar que ele se torne um dos pontos de partida teóricos da organização de sociedades fechadas? Parece necessário concluir, portanto, que a dimensão monológica da moral deve ser preservada.

Resumindo essas breves observações, talvez possamos dizer que, se a guinada de Habermas na direção do humanismo iluminista em oposição ao humanismo messiânico for passível de crítica, a razão disso talvez não se encontre tanto no fato de ela ser marcadamente kantiana, e sim no fato de ela não ser *suficientemente* kantiana.

REFERÊNCIAS

- Habermas, J. (1983): *Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- Horkheimer, M. 1985: *Gesammelte Schriften*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Loparić, Z. (1989): "Lacan e a ética do desejo perverso", em Hisgail, F. (org.) 1989: *14 Conferências sobre Jacques Lacan*. S. Paulo: Escuta.
- Taubes, J. (1984) (org.): *Gnosis und Politik*. München e Paderborn: Fink e Schoeningh.
- Wellmer, A. (1985): *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- . (1986): *Ethik und Dialog*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.