

# KARL OTTO-APEL: QUESTÕES DE ÉTICA E FUNDAMENTAÇÃO

*KARL OTTO-APEL: QUESTIONS OF ETHICS AND FOUNDATIONS*

BARTOLOMEU LEITE DA SILVA

Ufpb. Universidade Federal da Paraíba, Brazil. blsic@hotmail.com

RECIBIDO EL 20 DE DICIEMBRE DE 2010 Y APROBADO EL 4 DE ABRIL DE 2011

## RESUMO      ABSTRACT

Os tempos contemporâneos evidenciam uma assincronia entre as culturas particulares e a nova constituição de estado global que se instaurou com a sociedade do conhecimento. Quanto maior a expansão de possibilidades técnico-científicas, menor a influência que as concepções morais dos grupos particulares desempenham no cenário global. Todas as intuições naturais do *homo faber* são afetadas pelo fazer tecnológico que responde muito mais rápida e satisfatoriamente aos anseios e necessidades dos indivíduos, tanto biológica quanto socialmente. Deste modo, a atenção ao fator tecnológico parece suplantar mandamentos morais que desde outros tempos guiavam a ação e a convivência social das pessoas

Contemporary ages showed an asynchrony between particular cultures and the new constitution of the global state that has taken place within the society of knowledge. The more is the expansion of technical and scientific possibilities the less is the influence that moral conceptions of particular groups play in the global scene. All natural intuitions of *homo faber* are affected by technological making that answers most rapidly and satisfactorily to the desires and needs of individuals, both biologically and sociologically. Thus, the attention to the technological feature seems to supplant the moral commandments that since ancient times oriented the action and the social life of persons.

## PALAVRAS CHAVES      KEY WORDS

Ética, hermenêutica, fundamentação, linguagem.

Ethics, hermeneutics, foundation, language.

## INTRODUÇÃO

A questão da fundamentação da ética na contemporaneidade remete a um campo de discussão filosófica no qual um cientificismo lógico-metodológico parece mostrar-se insuficiente seja para declarar o fim e a impossibilidade de uma fundamentação da ética, seja para mostrar a necessidade de uma re colocação dos seus pressupostos e refundamentá-la nos termos de uma análise hermenêutico-crítica da linguagem, ou seja, apresentá-la ao modo da ciência. Este é o problema fundamental com o qual qualquer tentativa de fundamentação da ética na contemporaneidade se defronta já no seu início, segundo Karl-Otto Apel (2000; 1994; 1973): *"... a tarefa da filosofia de uma fundamentação racional de uma ética universal jamais parece ter sido tão complexa, e mesmo sem perspectiva, do que na idade da ciência"* (1994 71). Para enfrentar esta questão, Apel desenvolve uma análise hermenêutico-crítica, da linguagem, e com ela desconstrói a falsa neutralidade científica com que se mostra o cientificismo lógico-metodológico moderno, propondo uma nova forma de fundamentação da ética, tomando por base sua dimensão pragmático-transcendental, quer dizer, sua dimensão linguístico-comunicativa. É, sobretudo, em *"O a priori da comunidade de comunicação"* (Apel, 2000), que Apel torna público o debate sobre o tema da fundamentação da ética na era da ciência, ao mesmo tempo em que argumentos novos são postos à prova como desafio e pano de fundo para uma nova concepção de fundamentação que até então aparecia sob suspeita e presa ao trilema do barão de Münchhausen (Albert 1969 14-15), mostrando sua força coercitiva no campo dos argumentos hermenêutico-filosóficos. A idéia da comunidade de comunicação está na base de toda argumentação empreendida por Apel (citar os cinco artigos) e pressupõe que toda a pragmática transcendental apareça nela apoiada. A comunidade de comunicação é concebida, pois, como um pressuposto transcendental decisivo para as ciências sociais, de modo que o esclarecimento entre os falantes se torna possível na medida em que os argumentos são transcendentalmente discutidos, aceitos e assumidos em todos os seus efeitos na comunidade dos falantes. É fundamental compreender que o sentido de "acordo" empregado por Apel difere substancialmente do sentido de acordo/consenso para Habermas, no sentido em que, Para Apel, o acordo tem um sentido vinculatório entre os concernidos e os efeitos por ele gerados. Assim, o significado de "convenção" (enquanto acordo), carrega consigo um problema de base que não pode ser subestimado como critério de liberdade democrática entre os concernidos num diálogo que tem por

objetivo obter um consenso lingüístico, um acordo sobre algo no mundo. Nesse sentido, Apel pergunta:

É possível propor e justificar uma norma ética básica, que gera para cada indivíduo o dever de, em todas as questões, em princípio, um acordo vinculatório com os outros homens e, posteriormente, ater-se ao acordo obtido; ou, se isto não for possível, pelo menos agir no espírito de um acordo antecipado? Esta exigência, no entanto, de maneira nenhuma está fundamentada, ou até satisfeita, pela simples menção do fato da convenção. (1994 91)

A convenção que conduz o acordo, e que pretende justificar por que uma norma ética carece tanto quanto a norma fundamentada, de fundamentação. A fundamentação de ato puro de linguagem é o que pressupõe um acordo simples, do tipo dos que conclui Habermas em suas investidas no tema, segundo entende Apel. Ou seja, deveríamos pressupor que os atos lingüísticos que compõem o acordo teriam validade indeterminada e serem válidos em qualquer contexto, transgredindo as características específicas dos grupos e das culturas particulares. Uma ética universal deve, pois, a princípio, reformular o próprio princípio de universalidade da hermenêutica, de Gadamer, no sentido de que ela deve gerar compromisso e não obrigatoriedade.

A compreensão hermenêutica, é verdade, está habilitada, a partir de sua metodologia, a “transferir-se” para dentro de situações de vida estranhas, e respectivamente, pretéritas, e a entender a conduta humana a partir de seu eventual contexto histórica; e pertence aos postulados básicos, eticamente relevantes, da hermenêutica, que deva ser tentada seriamente a reconstrução metódica do contexto situacional, como questão subjetiva a ser respondida. Não obstante tal compreensão retroativa de situações de vida, não pode fornecer sozinha os pressupostos suficientes para uma avaliação ética de ações e instituições, como respostas a determinadas posições. (105)

A comunidade de comunicação fundamenta toda a pragmática comunicativa dos sujeitos, bem como supera a atitude solipsista da filosofia moderna. Isso significa que a filosofia da consciência foi definitivamente superada, dando lugar à interação lingüística entre os sujeitos. A pragmática comunicativa é meio que torna comum qualquer aspecto da vida dos sujeitos pela linguagem, mostrando a possibilidade

da comunicação. Com isso, alcançamos o estágio da pragmática transcendental, grau em que os argumentos são declarados como posse de todos os envolvidos num diálogo qualquer da vida cotidiana. A isto J. Habermas chamará de discursos práticos, no sentido em que os todos os atos de fala podem e devem ser submetidos ao critério lingüístico de aceitabilidade e concordância por todos os envolvidos. É isto que define, aliás, segundo Habermas (1996b 9-10) a pragmática transcendental da linguagem, momento em que a possibilidade de entendimento se faz real e total para todos os participantes de um diálogo. E nisto Habermas e Apel estão de acordo.

A fundamentação da ética se mostra possível pelo uso que os agentes sociais fazem da linguagem, emprestando um caráter de universalidade aos atos de fala. Neste sentido, a transcendentalidade da linguagem é o momento que une as diversidades de opiniões e argumentos, tornando-os comuns a todos os envolvidos no discurso. Esse envolvimento entre os falantes e a comunidade de fala torna possível falar de uma fundamentação racional da ética e da moral nos tempos modernos em que imperam técnica e ciência como ideologia (Habermas 1973). Isto é o que Apel chama de demonstração de um princípio de justificação possibilitador da fundamentação racional da ética e da moral na idade contemporânea. Objetivamos mostrar, neste artigo, o modo de fundamentação de Apel no tocante à demonstrabilidade deste princípio que autoriza um discurso sobre a possibilidade de fundamentação de normas morais na era da ciência.

### **1. Uma situação-paradoxo: necessidade e impossibilidade de uma ética universal**

Toda motivação ético-fundamentacional de Apel nasce com a constatação de certo paradoxo surgido com o advento da era industrializada. Este paradoxo se configura pela seguinte situação: *“... uma ética universal (isto é, uma ética intersubjetivamente válida) da responsabilidade solidária parece ser ao mesmo tempo necessária e impossível”* (Apel 2000 v.2 412).

Os pressupostos desta paradoxalidade remetem ao estabelecimento de um tipo de pensamento técnico-científico que crê que todo conhecimento só é possível através de fatos, restando, nesse sentido, apenas o campo da análise de proposições científicas para a ética, ou seja, uma ética analítica da ciência, num sentido em que o entende Habermas:

...a dualidade entre fatos e decisões leva à validação do conhecimento fundado nas ciências da natureza e desta forma elimina-se da práxis vital do âmbito destas ciências. A divisão positivista entre valores e fatos, longe de indicar uma solução, define um problema (1983 287).

Esta situação de paradoxalidade acontece como consequência da relação que se dá entre fatos e normas, ainda na modernidade, no sentido de que fatos se ligam à atividade interpretativa do sujeito e os valores são relativos ao objeto. A questão fundamental é que fatos são sempre passíveis de demonstrações práticas e redutíveis a leis científicas, ao passo que as normas sempre remetem para um campo do subjetivamente válido, ou seja, sempre dependem de um princípio<sup>1</sup>. Por sua vinculação com a moral, surgem questionamentos pragmáticos quanto à validade lingüística desse princípio como meio de fundamentação. Deste modo, qualquer norma que pretenda validade terá que, primeiramente, demonstrar a validade intersubjetiva de tal princípio. Segundo Apel, Hume se torna, nesse contexto, um pensador de destaque, com o seu postulado: “*não se pode derivar normas de fatos*” (2000 v.2 427). Com isso, a questão de fundamentação da ética fica ainda mais problemática, já que não parece haver outra forma de geração de normas em geral. O especialista da moral terá que, portanto, justificar as condições de possibilidade de um princípio autônomo e independente de fatos para a justificação de normas, em primeiro lugar, e só de modo derivado, apresentar os argumentos relativos à fundamentação de normas na comunidade de comunicação.

### Segundo Apel,

Quem reflete sobre a relação entre ciência e ética na sociedade industrial moderna e global, vê-se... diante de uma situação paradoxal. Pois, de um lado, a carência de uma ética universal, ou seja, de uma ética obrigatória para a sociedade humana como um todo, jamais foi tão urgente quanto em nossa era de uma civilização unificada, planetária e criada pelas consequências tecnológicas da ciência. Por outro lado, a tarefa filosófica de uma fundamentação racional da ética universal jamais pareceu tão difícil e tão sem perspectiva quanto na era da ciência... (407)

<sup>1</sup> Kant é serve de paradigma para este tipo de fundamentação, ao postular o imperativo categórico como lei que regula as máximas da ação subjetiva (Crítica da Prática § 7).

Temos desse modo, como tarefa filosófica fundamental, a justificação racional de normas como superação da paradoxalidade e impossibilidade de fundamentação na objetividade, dada, entre outras questões, a idéia da “neutralidade de valores”, que se justifica pela “objetificação” de resultados do processo científico. Se considerada a partir dessa neutralidade científica, a idéia de validação subjetiva fica igualmente prejudgada pela idéia cientificista de “objetividade”, motivo por que se torna praticamente impossível a justificação racional de normas. Para fugir a esse dilema e tornar possível o diálogo como lugar de fundamentação de normas, Apel remete o problema para o nível do estabelecimento de uma proposição inicial a partir da qual as proposições éticas possam ser derivadas. Com isso, o consenso lingüístico passa a ser a única fonte capaz de emprestar a forma fundamentadora para a moral, dada a sua possibilidade de concordância intersubjetiva e aceitabilidade lingüística, fator determinante no processo de interação comunicativa. Uma ética da comunicação, pois, é a idéia que traduz a noção mínima de uma ética universal, segundo propõe Apel, e se faz conseqüente desse sistema de derivação e fundamentação de normas. Para Apel, ... a idéia da validação subjetiva está igualmente prejudgada pela ciência: ou seja, pela idéia cientificista da “objetividade” normativamente neutra ou isenta de valores (407).

## **2. Da necessidade de uma macro-ética como ética universal**

A carência de uma ética universal apresenta-se como primeiro aspecto da situação-problema surgida com o advento da era industrializada; essa carência de uma ética universal se caracteriza pela dificuldade de se conceber a normatividade ética a partir dos contextos particulares em uma relação direta com um universo maior que surge a partir das relações interculturais trazidas pelo processo de comunicação e relação entre diferentes culturas e povos. A questão fundamental que se interpõe é o fato de que a normatividade moral de grupos particulares não consegue abarcar um universo que desponta numa sociedade maior, sem fronteiras, caracterizada, em termos políticos atuais, como processo de globalização. Como conciliar normas morais locais, quer dizer, de grupos particulares, com problemas universais de ética, eis a questão.

Para Apel, a idéia de globalização, advinda com a industrialização no planeta, tornou evidente um vínculo necessário entre os contextos particulares, nacionais e internacionais, de modo que se torna imperativo falar de uma configuração planetária, global, e, nesse contexto, de uma

ética que traga necessariamente o caráter de solidariedade<sup>2</sup>. O caráter solidário de uma ética para a sociedade global não pode se configurar em item opcional, senão como condição para o estabelecimento de regras mínimas e razoáveis de convivência, dado que os “cidadãos nacionais” se tornam cidadãos mundiais. Para J. Habermas, estas são

... conseqüências que hoje resultam do conteúdo universalista dos princípios republicanos –a saber–, para as sociedades pluralistas, nas quais os contrastes multiculturais se agudizam, para os estados nacionais, que se reúnem em unidades supranacionais, e os cidadãos de uma sociedade mundial que foram reunidos numa involuntária comunidade de risco, sem ter sido consultados. (2002 7)

Nesse sentido, a comunidade mundial que se forma com o processo globalizador não acontece de forma planejada, mas de forma conseqüente de um processo tecnológico inovador que se dá com o progresso da ciência, e, desse modo, conseqüências imprevisíveis advém juntamente com esse mesmo processo. A expressão “*Não ter sido consultados*”, usada no texto de Habermas, expressa bem o momento filosófico por que passa uma sociedade que se ergue às margens de um processo sem premissas claras e assumidas lingüística e politicamente pelos envolvidos no processo ético-comunicativo, e que nos deixa sem opção, apenas somos envolvidos. Isto significa que, de uma cultura particular, os cidadãos nacionais migram involuntariamente para uma cultura planetária, global. Assim, uma ética solidária é tudo que precisa ser trazido em conta no novo contexto social mundial que se dá com a era globalizada. Para Apel, esse contexto evidencia, sobretudo, “... a carência de uma ética universal (isto é: de uma macroética da humanidade que está sobre o planeta terra, dentro de seus limites)” (2000 v.2 407).

A necessidade de uma macroética se justifica pelo fato do grande alcance das questões técnico-científicas, resultantes do processo tecnológico que se estabelece a partir da atual sociedade do conhecimento

<sup>2</sup> O caráter de solidariedade ousaria chamar de “princípio”, marca, por assim dizer, aquilo que Apel chama de Macro-ética, ou ética universal. Uma compreensão apressada do termo ética universal faz pensar numa ética geral aplicada a todos de um modo inclusivo. Este pensamento, porém, é falso, errôneo. Justamente o “princípio” de solidariedade é o vetor capaz de caracterizar uma ética que engloba as feições culturais particulares dos grupos sociais diversos e em relação aos desafios globalizantes advindos de uma nova configuração social. Outros filósofos tomaram parte nesta temática: John Rawls propõe o princípio de equidade (*fairness*), (1981 38ss); Habermas propõe o princípio “U” como fundamentador de normas (1989 78ss). Hans Jonas propõe o princípio responsabilidade. (2006 Cap. IV)

(industrializada) a que chegou a humanidade. Nesse contexto geral, a moral dos grupos particulares não consegue absorver o novo contexto de problemas e suas soluções em toda sua amplitude. A relação dos grupos particulares com a cultura universal evidencia, desse modo, uma paradoxalidade: o confronto da moral de um grupo particular com a necessidade do estabelecimento de uma ética global.

Um perigo inerente ao estabelecimento de uma macroética se dá pelo fato de que ao mesmo tempo em que a moral de grupos particulares não contempla as modificações culturais e tecnológicas trazidas com a era globalizada, uma ética maior (universal) pode, na contramão da necessidade, colocar em risco, mesmo em colapso, os contextos éticos particulares. Desse modo, o grande desafio da questão reside na conciliação entre esses dois extremos, pois a possibilidade do encontro dos dois torna-se um problema que ultrapassa os limites de qualquer moral convencional. Assim, “... *as normas morais de grupo (cujas raízes estão muito frequentemente em instituições e tradições arcaicas) não logram mais compensar aquela perturbação de equilíbrio constitutiva do homo faber*” (407).

Neste sentido, a feição com que se apresenta a era globalizada evidencia uma assincronia entre as culturas particulares e a nova constituição de estado global que se instaurou. Pois, quanto maior a expansão de possibilidades técnico-científicas, menor a influência que as concepções morais dos grupos particulares desempenham no cenário global. Ou seja, todas as intuições naturais do *homo faber* são afetadas pelo fazer tecnológico que responde muito mais rápida e satisfatoriamente aos anseios e necessidades dos indivíduos, tanto biológica quanto socialmente. Deste modo, a atenção ao fator tecnológico parece suplantiar mandamentos morais que desde outros tempos guiavam a ação e a convivência social das pessoas.

Hoje em dia, as conseqüências tecnológicas da ciência proporcionaram tal escopo e tal alcance às ações e omissões humanas, que já não é mais possível contentar-se com normas morais que regulem a convivência humana em pequenos grupos e releguem as relações entre os grupos à luta pela existência, em sentido darwiniano. (407)

Podemos entender a “luta pela existência” não mais como necessidade de contrato (Rosseau), pressupondo que apenas somos, e apelarmos para o campo da solidariedade, do acordo consciente, e, com isso, elegermos



uma ética da responsabilidade<sup>3</sup> como princípio opcional para guiar a ação dos indivíduos em sociedade. Esse é um dos caminhos que a humanidade não escolheu, mas que deve trilhar, dado que, efetivamente, envolve questões gerais de sobrevivência. A compulsão à solidariedade não deve ser uma alternativa, mas uma escolha racional. A situação planetária, melhor dizendo era globalizada, deixa como alternativa o fato de que nossas escolhas devem contemplar o maior número possível de benefícios em detrimento dos efeitos colaterais comuns a todos os cidadãos:

Pela primeira vez na história do gênero humano, os seres humanos foram postos, na prática, diante da tarefa de assumir a responsabilidade solidária pelos efeitos de suas ações em um parâmetro que envolve todo planeta. (410)

O fato fundamental que se deve considerar é a assincronia entre o desenvolvimento tecnológico-científico e as culturas locais. Observa-se, no entanto, que, enquanto se assiste ao crescimento acelerado de novas tecnologias, ao mesmo tempo, e em proporção inversa, assiste-se à inércia da moral dos grupos particulares.

... as morais de grupo (cujas raízes estão muitas frequentemente em instituições e tradições arcaicas), não logram mais compensar aquela perturbação de equilíbrio do *homo faber*. Pois é provável que não haja exemplo mais típico de “assincronia” entre setores culturais humanos do que o mal-entendido entre a expansão de possibilidades tecnocientíficas e a tendência inercial de morais próprias a grupos específicos. (408)

Ou seja, o fato que se impõe com o novo contexto social mundial é que as normas morais dos grupos não acompanham mais a tendência de desenvolvimento sócio-cultural e tecnológico da sociedade global, e, com isso, se assiste a um “colapso” dentro da moral dos grupos. Pois a inércia moral com que os grupos se colocam perante este fenômeno, só contribui para a tese de certa ineficácia da moral frente à cultura técnico-científica. Continua uma espécie de paradoxo moral, persistente, que excede os limites da normalidade da ação comunicativa comum, padrão,

<sup>3</sup> Não podemos estabelecer uma relação direta, senão aproximativa, de fundamentação deste tema, uma ética da responsabilidade, com aquilo que propõe Hans Jonas em “O princípio Responsabilidade”. Parece óbvio que a coincidência do tema, e, sobretudo, o pressuposto da discussão, a era tecnológica, dificilmente conduziriam a conclusões diversas em relação ao tema em discussão.

com que se comportam os indivíduos quando agem num contexto social normal, quer dizer, sem a presença marcante de uma situação tecnológica eficiente.

Com essa situação no setor moral conservador, porém, vem se defrontando há pouco tempo uma situação completamente diversa no campo dos efeitos decorrentes das ações humanas, e, sobretudo de seus riscos... (409)

Por outro lado, essa tese, que evidencia um alto grau de racionalidade operante, não deve sugerir um grau menor de racionalidade, nos termos em que compreende a *Escola de Frankfurt*, no sentido da razão instrumental<sup>4</sup>, e, com isso, justificar o fim, ou não da necessidade de princípios morais. A *Escola de Frankfurt*, e particularmente Adorno e Horkheimer (1985), declaram a razão moderna bipartida, em pleno acordo com Hegel (1941). De um lado, a esfera perdida do mundo da vida, o mundo da ação comunicativa, e de outro, a razão instrumental, portadora de um tipo de racionalidade operativa de fins diretamente relacionados aos meios (Weber, 1987), produto da técnica. Essa compreensão bipartida insinua um desprezo da razão comunicativa em relação à razão instrumental, e até mesmo o abandono de paradigmas éticos frente à tecnocracia estabelecida. Apel se situa numa esfera distante desta compreensão, propondo um entendimento da questão não apenas como uma terceira via, mas como uma forma autônoma e inevitável em que problema e solução precisam estar coesos, chegando a um acordo macroético por assim dizer. Segundo Apel,

O aspecto eticamente relevante desse fenômeno fica claríssimo quando se considera o risco da ação, qual seja a ameaça da vida humana. Se até pouco tempo se podia interpretar a guerra como um instrumento de seleção biológica e, entre outras coisas, de expansão da raça humana no espaço - por meio da expulsão dos mais fracos para regiões ainda inabitadas -, com a invenção da bomba atômica essa concepção ficou completamente ultrapassada... (407)

---

<sup>4</sup> Particularmente Habermas ainda trabalha com esta categoria em *Técnica e ciência como ideologia* (1973).

### 3. Dificuldades metodológicas de fundamentação da ética em geral

As dificuldades metodológicas de fundamentação da moral constituem o segundo aspecto desafiante na análise da questão do pensamento filosófico na contemporaneidade. Para Apel, certamente este aspecto não é fácil de ser superado, pois a consciência cientificista com que a ciência desponta, a questão do objetivismo, remete todas as questões relacionadas à fundamentação filosófica da ética para o campo de uma necessidade de autocertificação objetiva de normas e mandamentos éticos. No entanto, para uma fundamentação racional da moral, este é um entrave aparentemente insuperável.

O segundo aspecto da situação-problema que a torna um paradoxo, como já sugerimos, impõe-se ao filósofo especialista quando ele tem em vista o estado teórico - ou melhor: metateórico - da questão, no que diz respeito à relação entre ciência e ética. Pois tal estado da questão está caracterizado pela convicção, muito difundida entre pensadores intrépidos e eloquentes, de que a possibilidade de validação intersubjetiva de argumentos tem um alcance exatamente tão extenso quanto a possibilidade de objetividade científica no campo das ciências formais lógico-matemáticas e no campo das ciências reais empírico-analíticas. (410)

A grande questão que gera entrave ao processo de fundamentação da moral se constitui a partir da relação entre fatos e normas, conforme visto, sugerida pela objetividade científica, e se apresenta como dificuldade a ser superada, se quer apresentar uma fundamentação razoável da moral. É Hume quem sugere, segundo Apel, o princípio fundamental que afirma que *“não podemos deduzir normas de fatos”* (407). Se isso não pode ser feito, resta à moral restringir suas análises ao *“campo da subjetividade não obrigatória”* (Ibid). Ou seja, o problema da fundamentação da moral deve permanecer recolhido a um âmbito subjetivo, fator que não oferece condição objetiva nenhuma de fundamentação, reduzindo, desse modo, o seu alcance ao campo do desejo e da possibilidade de asserções lingüísticas referentes ao mundo das coisas.

Ora, como não se podem deduzir normas ou juízos de valor nem por meio do formalismo lógico-matemático nem por meio de conclusões indutivas a partir de fatos, então a idéia da objetividade científica parece remeter o anseio de validação das normas ou juízos morais... (410)

Com isso, a fundamentação da ética fica relegada a explicitar suas próprias concepções morais, dado que elas estão ligadas a uma determinada situação, ou seja, são contingenciais. Nesse contexto, mesmo as ciências sociais empírico-analíticas forçam a filosofia profissional a permanecer num recinto de aparente irracionalidade em relação à eleição de valores em plena era de objetividade isenta de tais valores.

De acordo com isso, não são as próprias normas éticas que se mostram passíveis de uma fundamentação racional, mas tão somente as descrições isentas de valor das normas morais factualmente seguidas, ou ainda as elucidações causais e estatísticas da instituição de normas morais ou de sistemas valorativos pelas assim chamadas ciências sociais empíricas. (410)

O fato é que a eleição de valores é inevitável no campo da fundamentação racional das normas morais. A questão dos valores parece estar remetida a um campo de emotividade do qual não se livrará jamais, de onde seus anseios de fundamentação igualmente parecem se tornar ainda mais problemáticos e inacessíveis a uma racionalidade sã.

Os anseios de validação da ética representados explicita ou implicitamente em contextos ideológicos e ligados a cosmovisões específicas precisam ser atribuídos -segundo parece- a reações irracionais e emocionais ou a decisões discricionárias igualmente irracionais.

Os anseios de validação da ética, além de tudo, se deparam com a análise das ciências sociais empíricas, que, curiosamente, oferecem um argumento a mais a favor da fragilidade com que se dão as tentativas de fundamentação da ética. Elas atestam exatamente a instância subjetiva, circunstancial, com que as questões morais se constituem nas culturas particulares.

Essas ciências, por sua vez, dentre as quais se incluem, neste contexto, a história e a antropologia cultural, assim como a sociologia e a psicologia, parecem oferecer ainda um argumento empírico complementar a mais em favor da subjetividade e irracionalidade das normas e valores morais, postuladas de maneira lógico-científica: pois elas chegam a um juízo de realidade objetivamente válido - como se ouve com frequência -, segundo o qual as normas morais reconhecidas pelos seres humanos ou seguidas

na prática por eles são, em alto grau, relativas a uma determinada cultura e a uma determinada época, ou seja: segundo o qual essas normas são subjetivas. (411)

Parece conseqüente, pois, que a ética deva reconhecer e assumir a impossibilidade de fundamentação de normas, desistindo da incumbência de uma fundamentação racional, qualquer que seja da moral social dos grupos. No máximo, as questões da filosofia prática são relegadas a um campo de análises lingüísticas de proposições da ciência, fato que, de modo algum, segue as pegadas da pretensão de fundamentação de uma ética universal. Segundo Apel,

... parece ser de todo conseqüente que a filosofia profissional, que se entende a si mesma como científica, tenha desistido da incumbência da ética no sentido da fundamentação imediata de normas éticas ou de um princípio último para normas éticas. Nesse contexto, a ética tradicional, ou filosofia prática, transformou-se na “metaética” analítica, que, em termos gerais, entende a si mesma como descrição tecnocientífica e isenta de valores do uso da linguagem ou das regras lógicas do assim chamado “discurso moral” (“*moral discourse*”). (411)

Mesmo a metaética analítica parece não se prestar à salvação da ética tradicional, enquanto filosofia prática, no sentido em que, para escapar ao dilema de uma fundamentação universal da ética, ela precisa atrelar-se a uma análise da linguagem seguindo regras lógicas supostamente isenta de valores. “*Com isso, toda ética parece estar logicamente ultrapassada*” (411).

#### 4. Perspectivas de dissolução da situação-paradoxo

Diante do paradoxo no campo da fundamentação racional da ética, advindo com a configuração global que recebe a sociedade contemporânea, toda e qualquer tentativa de superação da tese de neutralidade da ciência perante valores se depara, inicialmente, com a dificuldade capital de ter que justificar sua própria possibilidade de fundamentação, para, depois, partir para a justificação efetiva de normas morais.

Toda filosofia que tenta superar a “tese de neutralidade” da metaética analítica em favor de uma fundamentação de

normas morais, parece derivar normas a partir de fatos, colidindo, assim, com o princípio da distinção estrita entre o que é e o que deve ser, estabelecido por Hume. (411)

A moderna filosofia analítica da linguagem, partindo do pressuposto de que a fundamentação racional de normas morais não mais se presta a tal tarefa na era da ciência, não vê problemas em não dispor de argumentos que sejam favoráveis a isso. A idéia de neutralidade perante valores parece dispensar qualquer idéia de uma fundamentação racional de normas morais, deixando, assim, essas questões para um campo privado, deixando no ar, inclusive, a idéia de uma não necessidade de uma fundamentação nesse nível. A objetividade da ciência crê que pode prescindir de qualquer fundamentação de cunho metafísico, como no caso das normas morais. Os que ainda se prestam a esta tarefa parecem trilhar os caminhos de uma aventura marcada pela falta de sentido, tanto para a tarefa quanto para as proposições:

De acordo com isso, não são as próprias normas éticas que se mostram passíveis de uma fundamentação racional, mas tão-somente a descrição isenta de valor das normas morais factualmente seguidas ou ainda as elucidações causais e estatísticas da instituição de normas morais ou de sistemas valorativos pelas, assim chamadas, ciências sociais empíricas. (410)

As questões gerais, relativas à possibilidade de fundamentação de normas morais, colocadas pela moderna filosofia da linguagem, se resumem, segundo Apel, nas seguintes três teses:

1. Não se pode derivar normas de fatos (ou: de proposições descritivas não se podem deduzir proposições prescritivas, e, portanto quaisquer “juízos de valor”). Em favor da concisão, chamemos esse princípio de princípio de Hume ou distinção de Hume.
2. A ciência, à medida que proporciona cognições conteudísticas, trata de fatos; por isso é impossível haver fundamentação científica de uma ética normativa.
3. Apenas a ciência proporciona um saber objetivo; *a objetividade é idêntica à validação intersubjetiva*; portanto, uma fundamentação intersubjetivamente válida da ética normativa é simplesmente impossível. (427)

Nesse contexto, qualquer possibilidade de fundamentação terá que pôr em questão pelo menos uma dessas premissas, justificando assim, uma possibilidade interna, para poder partir para uma justificação racional da ética normativa<sup>5</sup>. Para Apel, essa tese não traz maiores problemas, dado que

Se não é possível, tampouco do ponto de vista lógico, derivar normas de fatos, ao menos é muito questionável que todas as ciências dotadas de um teor empírico sejam, por isso, ciências factuais puras, ou, em nosso contexto: moralmente isentas de valoração... (408)

Nesse questionamento, Apel tem em mente as ciências sociais empíricas. É difícil conceber a constituição de objetos nessas ciências sem, com isso, se imaginar a isenção total de valores morais.

... na subsequente estilização de fenômenos, as assim chamadas ciências sociais “empírico-analíticas” só puderam simular a constituição de valores, própria às ciências naturais, à medida que se tornaram possíveis uma abstração da relação comunicacional intersubjetiva e, dessa forma, uma manipulação experimental e tecnológica de “objetos” humanos. (430)

Fenomenologicamente, a tarefa de compreensão dos objetos das ciências humanas não se faz possível sem, com ela, serem teorizados, ao menos, alguns aspectos do contexto moral com que esses objetos se constituem. A isenção de valores é difícil de ser concebida mesmo nas ciências naturais, em que objetivamente a questão da constituição de valores se dá sem maiores envolvimento com a questão fenomenológica.

É bem verdade que as ciências naturais modernas teóricas e experimentais só constituem seu objeto sob o pressuposto da renúncia precípua a uma compreensão comunicativa e à respectiva valoração no sentido de um comportamento que segue ou que rompe a norma, enquanto “ser-ai das coisas, à medida que dão forma a um contexto legítimo” (Kant). (429)

<sup>5</sup> Apel põe em questão as duas primeiras premissas, e com isso, a terceira cai por terra. Não desejamos repetir as minúcias da análise da questão. Em resumo: “A segunda estratégia argumentativa desiste de questionar a neutralidade valorativa da ciência, inclusive da metaética; além disso, não põe em dúvida a relevância da distinção de Hume para nosso tema, e simplesmente a pressupõe. O que faz é propor a seguinte questão: é possível entender a objetividade da ciência valorativamente neutra de maneira filosófica, sem pressupor a validação intersubjetiva das normas morais? Com isso, essa argumentação colocaria em questão a validade da terceira premissa” (428).

É claro que o regime de constituição de objetos nas ciências naturais só acontece admitindo uma relação epistemológica em que sujeito e objetos se situam em esferas distintas, onde o mundo aparece como uma quintessência de fatos. Isso acontece porque os processos causais implicados na constituição desses objetos estão submetidos a leis, fato que, de algum modo, simula a ausência de valorações, mesmo em sentido linguístico. Segundo Apel,

...como bem reconheceu Francis Bacon, só a própria renúncia à valoração teleológica dos processos naturais possibilita uma ciência, cujos resultados são experimentalmente testáveis e também, em tal medida, tecnicamente valoráveis, em princípio. (Com isso, chega-se aqui à relação epistemológica entre sujeito e objeto, para a qual o mundo já está dado como quintessência de fatos isentos de valores...). (429)

Portanto, na formação conceitual das ciências naturais, é possível prescindir, a princípio, de uma constituição de objetos sob certas idealizações. Porém, num segundo momento, se introduzirmos a questão lingüística na formação de conceitos, logo veremos que fica difícil a constituição de objetos sem uma certa valoração mínima:

É bem verdade, também, que a constituição de objetos não se dá em Galileu, por exemplo, sem a pressuposição de idealizações. No entanto, essas idealizações não designam quaisquer fins ou normas comportamentais para os corpos da natureza... (429)

O fato é que, segundo Apel, apesar de todas as sugestões do cientificismo quanto à constituição de objetos das ciências naturais, as ciências humanas não conseguiram se desprender da atitude inicial de constituição de valores, ou seja, as ciências humanas, apesar de todas as sugestões de um cientificismo reducionista, até hoje não puderam reconstituir seriamente essa renúncia inicial constitutiva dos fenômenos a uma compreensão valorativa (430).



## REFERÊNCIAS

Albert, H. *Traktat über kritische Vernunft*. Tübingen: n.p., 1969. Impresso.

Adorno, Theodor. e Horkheimer, Max. "Conceito de Iluminismo". *Textos Escolhidos*. Max Horkheimer et alli. São Paulo: Abril Cultural S. A., 1980. Impresso.

---. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Impresso.

Apel, Karl-Otto. "Fundamentação última não-metafísica?". *Dialética e Liberdade*. Orgs. E. Stein, E. e L. De Boni. Petrópolis: Vozes, 1993. Impresso.

---. *Estudos de moral moderna*. Trad. De Benno Dischinger. Original: Coletânea de textos extraídos de "A Transformação da filosofia". Petrópolis: Vozes, 1994. Impresso.

---. *Transformação da Filosofia. Tomo I: Filosofia analítica, semiótica e hermenêutica*. Trad. De Paulo Astor Soethe. [UFPR]. São Paulo: Edições Loyola, 2000a. Tít. Original: Transformation der Philosophie. Band 1. Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik. Frankfurt am Main: Surkamp Verlag, 1973. Impresso.

---. *Transformação da Filosofia. Tomo II: O apriori da comunidade de comunicação*. Trad. De Paulo Astor Soethe. [UFPR]. São Paulo: Edições Loyola, 2000b. Tít. Original: Transformation der Philosophie. Band I. Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft. Frankfurt am Main: Surkamp Verlag, 1973. Impresso.

Descartes, René. *Meditações*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. Impresso

Habermas, Jurgen. *La technique et la science comme "idéologie"*. Paris: Éditions Gallimard, 1973. Impresso.

---. *Communication and the evolution of society*. Trad. e ed. Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1979. Impresso.

---. *The theory of Communicative Action*. Vol. I. Boston: Beacon Press, 1984. Impresso.

---. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989. Impresso.

---. *A inclusão do outro: Estudos de teoria política*. Trad. George Sperber e Paulo Astor Soethe. [UFPR]. São Paulo: Loyola, 2002. Tít. Original: Die

Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie. Surkamp Verlag: Frankfurt am Main, 1996a. Impresso.

- - -. *Racionalidade e comunicação*. Original: On the pragmatics of communication. Trad. Paulo Rodrigues. Lisboa: Edições 70, 1996b. Impresso.

Hegel, G. W. F. *La Phénoménologie de l'Esprit*. Trad. por Jean Hyppolite. 2 vols. Aubier-Montaigne, Paris, 1941.

Herrero, X. "Habermas ou a Dialética da Razão". *Síntese*. 33 (1985): 15-36. Impresso.

Ingram, D. *Habermas e a dialética da razão*. 2 ed. Brasília: Editora UnB, 1981. Impresso.

Jonas, Hans. *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Original: Das prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethic für die technologische Zivilization. Trad. Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto/Ed. PUC-Rio, 2006. Impresso.

Kant, I. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994. Impresso.

Rawls, J. *Uma Teoria da Justiça*. Trad. De Valmireh Chacon. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981. Impresso.