

O DEBATE HABERMAS E PUTNAM: Valores e normas na ética e na justiça

THE HABERMAS AND PUTNAM DEBATE: Values and standards in ethics and justice

Sérgio Murilo Rodrigues*

RESUMO

Valores e normas podem igualmente reivindicar uma validade universal fundada na racionalidade para questões relacionadas com a justiça? O filósofo norte-americano Hilary Putnam (1926-2016) considera que a dicotomia entre fatos e valores é uma falsa dicotomia e, uma vez superada, seria possível validar de forma racional e universal os juízos de valores. Já o filósofo alemão Jürgen Habermas (1929) defende que somente as normas podem ter validade racional e universal, pois os valores estão de tal maneira comprometidos com determinados modos de vida, contextos comunitários e culturais, que a universalização deles se torna uma tarefa pouco produtiva, para não dizer impossível. Este artigo abordará as contribuições do debate entre Habermas e Putnam sobre o problema dos valores e das normas na ética e suas implicações para as questões de justiça.

Palavras-chave: Valores. Normas. Justiça. Habermas. Putnam.

ABSTRACT

Can values and norms also claim universal validity based on rationality for questions related to justice? The American philosopher Hilary Putnam (1926-2016) considers that the dichotomy between facts and values is a false dichotomy and, once overcome, it would be possible to rationally and universally validate value judgments. The German philosopher Jürgen Habermas (1929-) argues that only norms can have rational and universal validity, since values are so committed to certain ways of life and cultural contexts, that their universalization becomes a task that is not very productive or practically impossible. This article will address the debate between Habermas and Putnam on the problem of values and norms in ethics and its implications for questions of justice.

Keywords: Values. Norms. Justice. Habermas. Putnam.

1 INTRODUÇÃO

A história atual da humanidade tem sido marcada por dois fatores que criaram uma atmosfera de confronto entre visões de mundo que antes permaneciam isoladas entre si: o crescente *desenvolvimento tecnológico-científico*, em curso com a terceira revolução industrial, e a acentuação do fenômeno da *globalização*, vinculada a esse mesmo desenvolvimento. Segundo Herrero (2000, p. 163), esses dois fatores dão origem a um duplo desafio – o desafio tecnológico-ecológico e o desafio político – que tornam necessário elaborar um novo marco teórico que possibilite equacionar os novos problemas éticos surgidos, principalmente aqueles

Artigo submetido em 12 de julho e aprovado em 06 de agosto de 2022.

* Professor de Filosofia da FaE/UEMG. Mestre em Filosofia pela UFMG; E-mail: sergio.rodrigues@uemg.br

relacionados com o conceito de *justiça*. Com efeito, o crescimento da tecnologia informacional tem dilatado o espaço e encurtado o tempo para a comunicação, aproximando intensamente culturas diferentes que antigamente permaneciam distantes entre si. Se isto possibilita, por um lado, uma maior troca de informações e uma comunicação cada vez mais eficaz, por outro surgem disputas entre as distintas visões de mundo, pois elas reivindicam validade para valores conflitantes. Esses conflitos tendem a ser especialmente dramáticos quando a visão de mundo busca se impor como a única verdadeira.

Diante do fato do multiculturalismo das sociedades contemporâneas, as questões éticas relacionadas à justiça acabam ficando diante de um dilema: a justiça deve levar em consideração as concepções éticas da visão de mundo da pessoa ou a justiça deve ser neutra em relação às essas concepções éticas? Sandel coloca essa questão da seguinte maneira:

Uma sociedade justa procura promover a virtude de seus cidadãos? Ou a lei deveria ser neutra quanto às concepções concernentes à virtude, deixando os cidadãos livres para escolher, por conta própria, a melhor forma de viver? (...) Aristóteles sustenta que não podemos imaginar o que uma Constituição justa sem antes refletir sobre a forma de vida mais desejável. Para ele, a lei não pode ser neutra no que tange à qualidade de vida. Em contrapartida, filósofos políticos modernos – de Immanuel Kant, no século XVIII, a John Rawls, no século XX – afirmam que os princípios de justiça que definem nossos direitos não devem basear-se em nenhuma concepção particular de virtude ou da melhor forma de vida. Ao contrário, uma sociedade justa respeita a liberdade de cada indivíduo para escolher a própria concepção do que seja uma vida boa (SANDEL, 2013, p.17).

Estamos diante do debate ético entre a prioridade dos *valores* (uma vida boa) ou a prioridade das *normas* (uma vida justa) para a condução da elaboração e execução das leis de uma sociedade democrática. Quando falamos em *prioridade*, fica claro que não se trata da exclusão de nenhum dos dois polos da discussão. É evidente como a nossa vida é pautada por uma série de valores e como, da conformação ou não a esses valores, dependem a nossa realização pessoal não só como indivíduos, mas como membros de uma sociedade. Segundo Hessen,

(...) é evidente que a plena realização do sentido da nossa existência dependerá também, em última análise, da concepção que tivermos acerca dos valores. Aquele que nega todos os valores, nada mais vendo neles do que ilusão, não poderá deixar de falhar na vida. Aquele que tiver uma errada concepção dos valores não conseguirá imprimir à vida o seu verdadeiro e justo sentido. (HESSE, 2001, p.33).

Lima Vaz (1999) reforça essa importância dos *valores* para a existência humana, a busca do homem por uma referência de vida é precisamente a busca por um *ethos*, por sua morada espiritual, por algo que o permita sentir-se abrigado face às intempéries de sua própria natureza, pela busca de uma vida rica de sentido.

Mas o uso dos *valores* como referencial se complica bastante diante da tarefa de ter que *decidir* entre ações conflitantes, já que, de acordo com a *dicotomia entre fatos e valores*, somente os fatos podem ser tratados objetivamente e, desta forma, serem considerados em uma discussão racional. Os valores ficam restritos a uma condição meramente subjetiva, ou seja, resultante de expressões de mundos de vida específicos que, por sua vez, não poderiam ser racionalmente discutidos, por se tratarem de tradições culturais contextualizadas e incomensuráveis com outras tradições e visões de mundo.

Segundo Putnam (2008a), essa dicotomia é falsa e resultado de um *relativismo extremo* no plano moral, derivado do cientificismo contemporâneo, que pretendia excluir totalmente as questões relativas à ética e à justiça da esfera da decisão racional.

Sabe-se que o relativismo inerente à discussão axiológica é inevitável e, quiçá, até mesmo desejável. Pois, uma vez que se abre a possibilidade de discutir valores, os mesmos haverão de ser relativizados em certo sentido, a fim de aperfeiçoar sua compreensão, aprofundar a sua assimilação ou mesmo substituí-los por outros. Esse tipo de relativismo é imprescindível para evitar posições totalitárias e dogmáticas, tornando-nos abertos a aprender cada vez mais com o outro. Mas, por outro lado, esse relativismo pode conduzir a um não-cognitivismos com respeito aos valores, imputando-lhes somente uma índole subjetiva, inviabilizando assim qualquer projeto de discussão e formação racional da vontade para os valores e, por conseguinte, para as normas da boa vida e da boa convivência social.

Ou seja, se somos compelidos a compreender os valores nas particularidades contextualizadas de suas comunidades de origem, também somos desafiados a pensar direitos universais, que estabeleçam regras justas para toda a humanidade.

Não deixa de ser estranho que no momento em que a globalização, sobretudo econômica, se torna um fenômeno universal, se proclame por toda parte a impossibilidade teórica de uma ética universal, muito estranho porque a situação atual, e a nível mundial, está marcada fundamentalmente por quatro vergonhas político-morais que afetam gravemente a existência de todos: a fome e a miséria que conduzem à inanição e à morte de um número cada vez maior de seres humanos e de nações; a tortura e a contínua violação da dignidade humana sobretudo nos Estados despóticos; o crescente desemprego e disparidade na distribuição de renda e riqueza; e a ameaça de destruição da humanidade pelo perigo – ainda não totalmente superado – de uma guerra nuclear e pelo desequilíbrio ecológico. (HERRERO, 2000, p.165).

Nesse sentido, uma das correntes da ética contemporânea mais celebradas é a *ética do discurso*, fundada por Karl Otto Apel na década de 70 e desenvolvida com significativas modificações por Habermas nos anos subsequentes. Seus princípios possibilitam um debate fecundo e um acesso democrático das várias visões de mundo de maneira a derivar de um consenso racional formulações *normativas* e *morais objetivas* que se referem a todos os concernidos pelas questões éticas. Com um caráter *procedimental* e *cognitivista* a ética do discurso quer nos oferecer um caminho para a resolução dos nossos conflitos éticos, mas através da discussão racional de *normas*, não de valores. Por isso, Putnam irá criticar a versão habermasiana da ética discursiva. O cerne da crítica gira em torno do problema da *objetividade e universalização dos valores* e do lugar que Habermas lhes reserva em sua ética. Habermas afirma que os valores são *produtos sociais contingentes*, que não podem ser racionalmente discutidos a não ser que sejam incorporados em *normas*, às quais se pode atribuir, por analogia, o predicado *verdadeiro* ou *falso*. Putnam alega que Habermas incorre numa dicotomia entre normas e valores, de fundo não-cognitivista com relação aos valores. Habermas, por sua vez, afirma que Putnam incorre numa espécie de realismo redutivo concernente aos valores. Um e outro rejeitam o realismo metafísico para tratar da questão e chegam a convergir em vários pontos.

2 COGNITIVISMO EM ÉTICA E O PROBLEMA NORMA/VALOR NA ÉTICA DO DISCURSO

No que diz respeito ao *problema da verdade moral*, ou seja, à possibilidade de considerar os enunciados morais como verdadeiros ou falsos, há duas respostas fundamentais:

Sob esse ponto de vista, as éticas cognitivistas seriam aquelas que concebem o âmbito moral como um âmbito a mais do conhecimento humano, cujos enunciados podem ser verdadeiros ou falsos. Em contrapartida, as éticas não-cognitivistas seriam as que negam que seja possível falar de verdade ou de falsidade nesse terreno e, em

consequência, as que concebem a moralidade como algo alheio ao conhecimento. (CORTINA; MARTÍNEZ, 2005, p. 106)

Uma e outra proposta terão seus desdobramentos no que concerne ao problema dos valores. Quanto ao não-cognitivismo em ética, dentre as suas consequências está a de não reconhecer a ética como ciência e, por conseguinte, não permitir uma discussão racional acerca dos constituintes do saber ético, como valores ou normas. Resta à ética uma função decisionista, emotivista ou descritivista, mas não o caráter de ciência racional. Tal concepção desemboca num *relativismo extremo* quanto à moralidade e, conseqüentemente em relação às questões de justiça. Certamente o termo *relativismo* comporta uma série de distinções. Existem vários tipos de relativismo, mas para o propósito aqui visado, admite-se como *relativismo* no plano da Ética, a corrente que afirma que valores e normas não possuem uma objetividade capaz de sustentar uma decisão racional, logo eles são relativos a cada sujeito ou restritos a uma determinada comunidade: os conceitos éticos são fundamentalmente subjetivos, e por isso não podem ser universalizáveis. Sendo assim, o tratamento racional dos valores e das normas fica evidentemente comprometido. Não podemos esquecer que o *relativismo* permite romper estruturas autoritárias de pensamento dogmático e, portanto, é *fértil* para diversas áreas da reflexão social. No entanto, não podemos jogar fora a criança com a água do banho, e, em nome da crítica ao etnocentrismo da razão, deixarmos de defender a necessidade de uma busca da validade universal para algumas questões.

Em muitas áreas da moralidade, o abandono do universalismo é inteiramente apropriado e um saudável sinal do debilitado etnocentrismo ocidental. Todavia, naquela área da moralidade que está centralmente relacionada à política – justiça – tal ajuste é mais duvidoso, ao menos para alguns. Isto porque “reivindicações de justiça sempre foram os exemplos preferidos de reivindicações morais que devem ser reconhecidas pela razão (...)” (WHITE, 1995, p.31).

Portanto, as *éticas cognitivistas*, que defendem a possibilidade de decisão racional para normas, irão pretender uma validade universal para as decisões relacionadas à justiça. Podem ser consideradas éticas cognitivistas não somente aquelas que creditam o predicado verdadeiro ou falso aos enunciados morais, mas também aquelas que, embora não trabalhem com verdade e falsidade, admitem *ser possível argumentar racionalmente sobre a correção das normas (próprias do âmbito prático). A respeito das normas, não se pode dizer que são verdadeiras ou falsas, e sim que são corretas ou incorretas* (CORTINA; MARTÍNEZ, 2005, p. 106).

Nesse sentido, a ética do discurso se proclama como uma ética cognitivista. Com efeito, ela defende que as normas, na medida em que possuem uma pretensão universalista de validade, podem ser discutidas racionalmente e podem ser objeto de uma correção racional. Para Habermas, enquanto as *normas* possuem uma *pretensão universal de validez* e são formuladas na forma do discurso argumentativo, elas são passíveis de um *cognitivismo forte*. Já os valores podem alcançar, no máximo, um *cognitivismo débil*, na medida em que a sustentação racional discursiva desses valores fica *encarcerada* em contextos comunitários determinados.

¿Qué estatuto cognitivo tienen los juicios evaluativos que no acceden a tal pretensión de universalidad? Como vimos, Habermas sugiere una versión de cognitivismo débil. Por un lado, los enunciados de valor se asientan en el carácter plural de los mundos de la vida y en las demandas de justificación racional contempladas desde una perspectiva ético-existencial. Su objetividad derivaría del reconocimiento intersubjetivo de una comunidad o una cultura con estándares evaluativos compartidos, un reconocimiento fundado en razones, pero limitado contextualmente (PUTNAM, HABERMAS, 2008b, p. 36).

Para os valores serem elevados à pretensões universais de validez, precisariam ser incorporados em normas universalizáveis para, então, aí sim, possuírem um cognitivismo mais forte que possibilitasse sua entrada no discurso racional. Isso porque só então o valor cumpre a função de gerar a expectativa de cumprimento para todos os afetados pela norma na qual ele está incorporado.

Aos valores culturais não vinculamos tal pretensão normativa de validez, porém os valores são candidatos a ficar encarnados em normas; *podem* chegar a adquirir uma força vinculante de caráter geral em relação com matérias necessitadas de regulação. À luz dos valores culturais as necessidades de um indivíduo resultam também plausíveis a outros indivíduos que se encontram na mesma tradição. Porém tal interpretação convincente das necessidades só se transforma em motivos legítimos de ação quando os correspondentes valores se tornam normativamente vinculantes para um círculo de afetados mediante regulação de determinadas situações problemáticas. Os membros de um grupo podem legitimamente esperar então uns dos outros que cada um deles, na correspondente situação, oriente sua ação por valores normativamente fixados para todos os afetados. (HABERMAS, 1987, p 128-129).

Essa situação dos valores na *Ética do discurso* de Habermas dá margem para que se levante o seguinte problema: se os valores são limitados contextualmente a uma cultura específica, e se só as normas são passíveis de serem racionalmente discutidas, não estaria Habermas incorrendo numa espécie de relativismo com relação aos valores ao mesmo tempo em que defende um universalismo para as normas? Não geraria esse quadro uma espécie de dicotomia? Essas são as questões que Hilary Putnam levanta em relação à *Ética do discurso*, que veremos a seguir.

3 O DEBATE HABERMAS-PUTNAM: UMA DICOTOMIA ENTRE VALORES E NORMAS NA ÉTICA DO DISCURSO?

O ponto de desacordo entre Putnam e Habermas refere-se justamente ao modo como cada um deles entende a objetividade dos valores. Putnam contesta uma *profunda separação que Habermas estabelece entre 'valores' e 'normas'* (PUTNAM, 2008, p.15). Habermas, por sua vez, faz notar que, o sentido pelo qual Putnam defende a objetividade dos valores (...) *parece falar contra a concepção de que o conhecimento ético unicamente goza de uma validez que é específica de uma cultura e de que a capacidade de orientação de tal conhecimento se desvirtua fora das formas de vida e tradições correspondentes* (HABERMAS, 2008, p. 94). Pois, *certamente, os valores encontram reconhecimento intersubjetivo na comunidade para cuja forma de vida tais valores resultam constitutivos* (HABERMAS, 2008b, p. 94).

Essa posição de Habermas nos permite entrever um dos pontos centrais em torno do qual gira o debate. Putnam acusa Habermas de um *sociologismo em relação aos valores*, ou seja, uma espécie de *contextualismo*. Segundo essa concepção, os valores possuem um conceito de verdade restrito ao contexto sociocultural no qual foram gerados. Quando ultrapassam as fronteiras do mundo social em que se originaram, surgem dois problemas: 1) há de se estabelecer outro tipo de objetividade que possibilite sua *universalização*; e 2) a consequência disso, para Putnam, é o não reconhecimento da *objetividade dos valores*, o que inviabiliza sua discussão racional.

Começemos a partir desse segundo ponto.

Por “norma” Habermas entende um enunciado de obrigação universalmente válido. Enquanto o tratamento das normas é “kantiano”, no sentido de que o poder obrigatório das normas que Habermas passou a vida defendendo, as normas da “ética discursiva”, seu poder obrigatório é baseado no poder obrigatório do próprio pensamento e da

comunicação racional, os “valores”, em contraste, são tratados naturalisticamente. Eles são vistos como produtos sociais contingentes, que variam conforme variam os diferentes “mundos da vida”. (...) A norma da “ação comunicativa” habermasiana requer de nós que *defendamos* nossos valores com os meios da ação comunicativa (...). Somente os valores que podem sobreviver a essa defesa são legítimos. Mas, entre os valores que são legítimos, não pode haver ‘melhor’ e ‘pior’ em qualquer sentido que transcenda o “mundo da vida” de um grupo particular. (PUTNAM, 2008a, p.150-151, grifo nosso).

Assim, Putnam conclui que Habermas incorre no mesmo não-cognitivismos em relação aos valores que os positivistas lógicos. Pois, segundo a concepção de Habermas, os valores não podem ser “verdadeiros” ou “falsos”. Podem ser “corretos” ou “incorretos” na medida em que são formulados em normas. É precisamente aí que reside, para Putnam, a dicotomia norma/valor.

Putnam defende que: a) todos os juízos de valor, *na prática, são vistos como verdadeiros ou falsos e assim devem ser vistos* (PUTNAM, 2008a, p.152); b) a dicotomia *norma/valor* pressupõe um ceticismo acerca do *realismo de valor* que, para Putnam, deriva de *algo no kantismo que leva os filósofos nessa direção* (PUTNAM, 2008a, p.152); c) *o ceticismo acerca do ‘realismo de valor’, mesmo se restrito a valores que não são ‘normas’, é, fatalmente, autodestrutivo* (PUTNAM, 2008a, p. 152).

A dicotomia norma/valor provém, para Putnam, de uma espécie de *naturalismo redutivo*, presente em algumas concepções éticas de base kantiana, com relação aos valores. O naturalismo redutivo afirma, em suma, que *nós não queremos coisas porque percebemos que elas são boas: antes, nossas atrações iniciais por elas são impulsos psicológicos naturais* (KORSGAARD apud PUTNAM, 2008a, p. 156).

O que Korsgaard chama de “os objetos de nossas inclinações” não são ainda “valores”, de acordo com sua exposição, nem esses “impulsos psicológicos iniciais” são ainda valorações. Nós fazemos deles valores e valorações adotando a máxima que nos leva a valorizá-los ou não, a agir de acordo com eles ou não. (PUTNAM, 2008a, p.156, grifo nosso).

Assim, é o ser humano quem confere valor às coisas e, portanto, ele valoriza aquilo que é importante para ele, só que, essa *importância* não é produzida por um *valor moral*, já que esse *valor* é posterior a classificação de algo como *importante*.

Para Putnam, há nessa perspectiva dois problemas:

1) *nossas próprias ‘máximas’ e as próprias ‘leis’ que impomos a nós mesmos, universalizando-as, contém termos valorativos, em particular, as chamadas palavras éticas espessas (...)* (PUTNAM, 2008a, p. 156-157), que são, ao mesmo tempo, descritivas e valorativas. Portanto, *sem nossa diversidade humana de valores, não há vocabulário para estabelecer as normas* (PUTNAM, 2008a, p. 159).

2) essa concepção fornece *uma imagem da mente como se ela fosse dividida em ‘faculdades’ discretas, uma imagem na qual a percepção fornece fatos ‘neutros’ e os valores vem da vontade* (PUTNAM, 2008a, p. 157).

Não é de estranhar, de acordo com sua proposta de imbricação entre fato e valor, que Putnam proponha o predicado *verdadeiro* como sendo aplicável às proposições morais. No livro *O colapso da verdade e outros ensaios* (2008), Putnam demonstra que os termos teóricos da ciência também pressupõem *valores epistêmicos* e que, portanto, como bem o lembra Habermas

se a própria investigação se deixa guiar por orientações de valor sem que por isso se ponha em perigo a pretensão de objetividade de seus enunciados, por que então deveriam considerar-se como menos objetivos os juízos de valor em outros âmbitos? (...) Esta formulação já revela a estratégia argumentativa com a qual Putnam transfere

para a ética o realismo que tem sua origem na teoria do conhecimento. (HABERMAS, 2008b, p. 91)

Isso porque, se os *conceitos éticos espessos* são, ao mesmo tempo, descritivos e valorativos, e se o predicado *verdadeiro* é atribuído ao caráter descritivo de uma proposição, então *as proposições éticas também são passíveis de serem verdadeiras*.

Destarte, o que Putnam defende é que, se nossas formulações de máximas e leis pressupõem o uso de termos valorativos, então só reconhecendo *objetivamente* as demandas que nos requerem os distintos valores é que somos capazes de dotar de conteúdo uma ética de base kantiana, como o é a ética do discurso. Para ele, se as nossas máximas contêm *conceitos éticos espessos*, qualquer posição que restrinja o alcance desses conceitos ao interior de um mundo social local inviabiliza o projeto de tornar universalmente inteligível as normas. *O relativismo de qualquer tipo com relação aos valores, não pode deixar intactas as normas*. (PUTNAM, 2008a, p. 161). Há, pois, uma imbricação entre normas e valores. E a sustentação discursiva racional do *valor* é a efetiva garantia de validade da *norma*, já que a *norma* deve ser gerada a partir de um *valor*.

A ética do discurso é capaz de evitar esse problema de um relativismo concernente aos valores? Putnam propõe investigar essa questão por meio de um exemplo: supor que um conceito ético – castidade, por exemplo – seja usado por um mundo social, mas não por outro. De acordo com a ética do discurso haveria duas possíveis soluções. Solução 1): discutir a questão. Neste caso o grande problema de não haver uma extensão de um conceito ético independente-do-mundo-social é que a ética discursiva pressupõe que o conceito em pauta é cognitivamente significativo.

É precisamente por apreciar a necessidade da ética discursiva que podemos apreciar quão fatal é, para o próprio projeto filosófico-político de Habermas, fazer quaisquer concessões àquilo que podemos chamar de “sociologismo com relação aos valores” – tratar as disputas de valor como meros conflitos sociais a serem resolvidos (embora eles frequentemente sejam isso também) e não como *desacordos racionais exigindo uma decisão sobre onde se encontram as melhores razões*. Mesmo que nossas máximas empreguem vocabulários tão diferentes entre si quanto possível, podemos engajar-nos na discussão (no sentido normativo da “ação comunicativa”) com o objetivo de alcançar um vocabulário comum e um entendimento comum de como esse vocabulário poderia ser aplicado. (PUTNAM, 2008a, p. 162-163, grifo nosso)

Se não houver solução correta, poder-se-ia defender a proposta de *continuar a conversação indefinidamente*. Para Putnam essa é uma resposta minimalista, quando a norma da ação comunicativa se torna a única norma universal válida. Essa primeira solução nos diz como nos comportamos na ausência de algo como uma afirmação universalmente válida sobre o valor.

Solução 2: resposta de Apel-Habermas, baseada na teoria consensual da verdade de Peirce: se não houver consenso, ou solução correta nos limites da discussão indefinidamente continuada: a) o conceito pode ser descartado como carente de significado ou de verdade; b) havendo resposta correta a discussão deve convergir para ela. Essa segunda solução afirma que os valores podem possuir um caráter universal e nos oferece o procedimento pelo qual podemos (a longo prazo) encontrá-lo.

Segundo Putnam, essa definição da verdade enquanto consenso oriundo de uma discussão ideal suficientemente prolongada constitui um erro, pois tal posição defende que não há verdades que não possam ser verificáveis pelos seres humanos (posição anti-realista), enquanto que, conforme Putnam, *as verdades podem algumas vezes não ser verificáveis, mesmo que idealmente* (PUTNAM, 2008a, p. 165) em moldes metafísicos (posição realista). Além

disso, essa concepção apresenta três dificuldades fundamentais, extensivas também à ética do discurso.

(1) Uma discussão ideal pressupõe um engajamento na ação comunicativa. Esta, por sua vez, não se justifica por si mesma, ou seja, por uma discussão ideal, mas pela própria definição de *situação ideal de fala*. Segundo Apel, a ação comunicativa possui justificação transcendental: é feita com base nos próprios critérios que nos dizem o que significa procurar a verdade. Mas há um contrassenso em sustentar a definição de verdade de Peirce, por um lado, e sustentar que as normas da ética discursiva possuem justificação transcendental, por outro.

(2) Para Putnam, *não há razão para acreditar que o resultado de uma discussão ideal e suficientemente prolongada sobre uma questão ética seria inevitavelmente correto* (PUTNAM, 2008a, p. 168). Um grupo de discussão poderia muito bem atender todas as normas da ação comunicativa, mas não chegar a um resultado correto simplesmente por não usar os conceitos éticos espessos adequados para descrever a situação ideal de fala, e não por não possuir uma “psicanálise ideal”, como Habermas – conforme Putnam – parece sugerir. Por exemplo, uma pessoa desse grupo poderia emitir um *juízo individual correto* distinto dos outros participantes, por possuir uma maior compreensão dos sentimentos dos outros, sem que os demais estejam de comum acordo no sentido contrário a essa pessoa, sem ferir nenhum princípio da situação ideal de fala. Putnam afirma que a ambiguidade fundamental da posição de Habermas é que ele parece querer construir uma situação ideal de fala, na qual é possível chegar a uma verdade consensual, mas, por outro lado, serve-se de requisitos que não dão conta de descrever corretamente a situação concreta da fala, pois tais requisitos irão requerer empregar o vocabulário ético espesso apropriado, o qual pressupõe valores. A proposta de Putnam é restringir as alegações de validade da ética discursiva, encarando-a como uma parte fundamental da ética, mas que não esgota toda a ética.

(3) Há o risco de a ética discursiva excluir o “inarticulado”, não porque alguém faça isso propositalmente, com o fim de manipulação do outro – o que contrariaria os princípios da ética do discurso – mas porque pode interpretar mal os “gritos” dos inarticulados. Mais uma vez, o processo discursivo da argumentação requer o emprego de termos valorativos.

Em suma, Putnam conclui que reconhecer que os valores podem ser discutidos racionalmente sem serem “naturalizados” não significa incorrer num autoritarismo com relação aos valores, pois somos falibilistas éticos. E reconhecer que há algo mais na ética do que a ética discursiva, não diminui a ética discursiva. “Reconhecer as exigências que nos são feitas pelos vários valores é, precisamente, o que dá conteúdo à ética kantiana (ou ‘discursiva’)”. (PUTNAM, 2008a, p. 178).

Habermas, por seu turno, afirma que Putnam *quer assegurar aos enunciados de valor o sentido de validade realista próprio dos enunciados empíricos verdadeiros* (HABERMAS, 2008b, p.100-101). Para ele, o argumento central de Putnam é:

Se os enunciados empíricos dos quais não duvidamos que possam resultar verdadeiros estão já entretecidos indissolúvelmente com compromisso de valor, então (...) é igualmente absurdo pôr em dúvida que possam ser verdadeiros ou falsos os enunciados valorativos que expressam explicitamente tais valores. (HABERMAS, 2008b, p. 80).

Tal posição suporia uma continuidade entre os juízos de valor e os juízos empíricos. Entretanto, para Habermas, há uma distinção a ser salvaguardada aí: os juízos de valor possuem uma pretensão de validade distinta dos juízos empíricos.

As normas universalizáveis *merecem* reconhecimento porque estão no interesse comum de todos ou porque são igualmente boas para todos e para cada um. A validade das normas se mede pelas relações antecipadas de reconhecimento recíproco no “reino

dos fins” inclusivo. As normas não se conformam ao mundo objetivo como o fazem os fatos, isto é, não se ajustam às restrições às quais estamos submetidos em nosso trato com a realidade que nos desengana, um trato que está guiado pela resolução de problemas. (HABERMAS, 2008b, p. 92).

Habermas sustenta que os enunciados de valor não recebem o predicado de “verdadeiro” como os enunciados empíricos, mas de “correção” ou “adequação”: são “corretos” os enunciados de valores que merecem reconhecimento universal. “Verdadeiro” é algo próprio do conhecimento empírico. Isso porque eles se referem a conteúdos distintos. Enquanto os *juízos empíricos* se referem a um *mundo objetivo* na perspectiva de um *sujeito observador*, os *juízos de valor* se referem ao *mundo da vida* na perspectiva de um *sujeito participante* capaz de fala e de ação. Só por analogia poderíamos falar de normas (ou valores) verdadeiros.

Habermas discute as posições de Putnam quanto a imbricação fato/valor, segundo a qual Putnam pretende atribuir o predicado “verdadeiro” também aos enunciados morais.

Para Putnam, não há determinação neutra de fatos na ciência, tal como na ética ou em qualquer outro âmbito do saber. Essa tese supõe continuidade entre valores cognitivos e valores não-cognitivos. Para Habermas, *não é a verdade como tal, mas o conceito de verificar-se da verdade que constitui a ideia reguladora de nossas práticas de investigação e justificação* (HABERMAS, 2008b, p. 95).

Putnam afirma que a divergência de interpretações não é algo próprio somente do conhecimento prático, mas também do empírico. Habermas contrapõe essa tese afirmando que, primeiramente, as concepções de mundo próprias do conhecimento empírico não aspiram a nenhum ponto de convergência, no sentido de uma visão totalizante da realidade, ao contrário das demais concepções de mundo próprias do mundo da vida, que aspiram estruturar a vida em sua totalidade. Por isso, deve-se sempre esperar um desacordo razoável nas concepções do mundo da vida, enquanto que no conhecimento empírico se busca um acordo teórico num âmbito mais restrito (não-totalizante). Procurar suprimir as diferenças próprias do conhecimento prático poderia acarretar em suprimir diferenças legítimas, pois o pluralismo é algo inerente ao conhecimento ético, o que, segundo Habermas, não inviabiliza o tratamento racional das decisões éticas.

Para Putnam, segundo Habermas, os conceitos *éticos espessos*, por possuírem um caráter universal devido a se aplicarem em todos os juízos valorativos, *torna possível os juízos de valor transcontextuais no modo de proceder de culturas estranhas* (HABERMAS, 2008b, p.97). O que Putnam rechaça, segundo Habermas, e que não deveria fazê-lo, é a distinção deontológica entre uma moral universalista da justiça e uma ética pluralista do plano de vida, para a qual, as normas são universais e os valores são particulares. Segundo esta visão, só nos sentimos estimulados a protestar contra valores que se diferenciam dos demais devido à sua pretensão universalista de validade.

A réplica de Putnam se refere precisamente à questão que Habermas alega ser o ponto central do argumento putnamiano, isto é, que os enunciados empíricos e os enunciados éticos possuem o mesmo tipo de validade, cujo predicado que se lhes atribui é “verdadeiro”. Ao rebater a crítica habermasiana, Putnam afirma que Habermas se equivoca na interpretação que faz dele, ao chamá-lo de “realista em toda regra”. *Significa isto que ele supõe que eu penso que a verdade poderia ser transcendente ao reconhecimento na ética como é na ciência empírica?* (PUTNAM, 2008b, p. 111). Segundo essa interpretação, Putnam pressuporia que os enunciados empíricos e os enunciados éticos corretos teriam um mesmo tipo de validade, cujo predicado que se lhe atribui é “verdadeiro”. Mas Putnam rebate essa interpretação, afirmando que

os “enunciados empíricos” corretos não formam uma classe homogênea. Não correspondem à realidade em um e no mesmo sentido. (...) Em consequência, rechaço

a ideia de que todos os enunciados genuinamente verdadeiros funcionam de um e do mesmo modo. (PUTNAM, 2008, p.111).

Além disso, enfatiza sua discordância no uso que Habermas faz do predicado “verdadeiro”:

não estou de acordo com Habermas em que “verdadeiro” seja uma noção da validade no sentido que ele entende, a saber, como um termo para o tipo de validade que é peculiar dos “enunciados empíricos” (concebidos, no sentido em que Habermas parece fazê-lo, como uma classe natural metafisicamente distintiva). (PUTNAM, 2008b, p. 113)

Putnam usa um conceito de “verdade” próximo a Wittgenstein, segundo o qual, “verdadeiro” é o predicado de orações que são usadas de determinadas maneiras, ou seja, nem meramente sintáticos, nem completamente independente dos objetos sintáticos dentro de uma comunidade de linguagem. Além do mais, o uso que ele faz desse predicado supõe uma linha das teorias da verdade da filosofia analítica segundo a qual quando o predicado “verdadeiro” é atribuído a um enunciado que vem de maneira explícita, então o uso da expressão “é verdadeiro” é desnecessário. Assim, “verdadeiro” não pode ser o nome de um tipo de validade. Se fosse, dificilmente poderia ser desnecessário. (cf. PUTNAM, 2008b, p. 114). Putnam não concorda com Habermas em que a noção de verdade seja aplicável de uma maneira para as “normas”, de outra para os “enunciados empíricos”, e de outra para os “enunciados matemáticos”.

Finalmente, Putnam diz não crer “que haja um ‘modo de validade’ comum a todos os enunciados científicos” (PUTNAM, 2008, p. 114). E rebatendo ironicamente a acusação que Habermas lhe faz ignorar “a distinção entre uma moral universalista da justiça e uma ética particularista do plano de vida” (HABERMAS, 2008b, p. 97) afirma ser “perfeitamente consciente da diferença entre ‘dever’ e ‘ser’ (como também sou consciente de que os limites entre eles são confusos em muitos contextos)” (PUTNAM, 2008b, p. 114).

O dissenso permanece, portanto, patente no que concerne ao sentido pelo qual ambos os filósofos encaram a objetividade dos valores, o que está diretamente vinculado à teoria da verdade da qual cada um deles é adepto. Também isso não é de se estranhar, posto que um traço das éticas cognitivistas é uma continuidade entre teoria do conhecimento e ética. Apesar do dissenso, permanece, entre ambos, a declaração de que os valores são passíveis de alguma objetividade. Para Putnam, essa objetividade se reveste de um *cognitivismo forte* com relação aos valores; para Habermas, um *cognitivismo forte* em relação às normas, porém *débil* em relação aos valores. Estes precisam passar pela formulação de normas universalizáveis para adquirirem um cognitivismo forte. Em um e outro caso, os valores são objetiváveis e passíveis de discussão.

4 A ÉTICA DISCURSIVA E A QUESTÃO DO PLURALISMO ÉTICO

Segundo Habermas, a questão central, no fundo, deriva de uma preocupação relativa ao *pluralismo ético*: se os valores refletem visões de mundo e ideais de uma comunidade específica, como podemos regular os conflitos e as relações normativas entre grupos com ideais de *florescimento humano* antagônicos? Os princípios de universalismo igualitário, direitos humanos e democracia são compatíveis com uma ética pragmatista do valor?

A nós, os pluralistas modernos, se nos apresenta, antes de tudo, a questão de como se podem regular os conflitos e as relações normativas entre grupos sociais com ideais antagônicos – “ideais de florescimento humano” –, tanto mais quanto partimos da premissa de que qualquer genealogia racional dos valores está vinculada a nossa

própria perspectiva de uma comunidade cooperativa preocupada por seu bem-estar. (HABERMAS, 2008, p.103)

Com efeito, *as pessoas que não estão unidas por nenhuma prática ou forma de vida comum se encontram como estranhas umas para as outras* (HABERMAS, 2008, p.103). Assim, no mundo plural a questão de como viabilizar a convivência justa entre grupos com ideais de florescimento humano distinto se antepõe a questão sobre em que consiste uma vida realizada e boa, ou seja, quais são os melhores valores segundo os quais devemos pautar nossa vida. Além do mais, o próprio pluralismo de formas de vida deve ser encarado como um valor num Estado democrático de direito. Por essa razão, Habermas defende que *uma ética pragmatista dos valores não é facilmente conciliável com a validade universalista de uma moral igualitária e com os fundamentos do Estado democrático de direito* (HABERMAS, 2008b, p. 80).

Putnam sinaliza para uma possível discordância entre sua concepção de *pluralismo* e a de Habermas. Para Putnam, *pluralismo* significa que outras culturas e modos de vida dispõem de intuições que não temos exatamente porque não fazemos parte delas. Segundo ele, Habermas discordaria disso exatamente porque tal concepção supõe que há intuições, isto é, crenças dessas outras comunidades que são verdadeiras e que podem resultar em aprendizagem para a minha. Habermas, segundo Putnam, parece supor que só é possível questionar os juízos de valor emitidos pelos membros de outra comunidade: 1) se é permissível deontologicamente: não violam nenhuma das normas universais e; 2) se eles tem pretensão de universalidade, ou seja, afeta todos os concernidos por aquele projeto.

A questão do *pluralismo*, que tange ambos os filósofos, é, portanto, resolvida de maneiras distintas que procuram tirar do pluralismo ético algum proveito para uma ética da convivência. Para Habermas, trata-se antes de tudo de garantir a convivência harmônica entre grupos distintos. Para Putnam, o pluralismo permite uma aprendizagem cada vez mais crescente dos potenciais semânticos contidos nos distintos valores.

5 CONCLUSÃO

A primeira conclusão a que se pode chegar a partir do debate entre Habermas e Putnam é que, apesar do dissenso que paira sobre o modo pelo qual cada um concebe a objetividade dos valores, ambos defendem que os valores de algum modo são passíveis de serem racionalizáveis e, portanto, entrarem na esfera do discurso, seja atribuindo-lhes o predicado de “verdadeiro” (Putnam) ao utilizá-los como “conceitos éticos espessos”, seja incorporando-os a normas “universalizáveis”.

Visto nesta perspectiva, o lugar dos valores na *Ética do discurso* não parece, a princípio, constituir uma posição não-cognitivist. É possível imputar-lhes, de fato, uma condição *contextualista*, à qual Habermas parece não se opor. Mas o não-cognitivismo em relação aos valores inviabilizaria qualquer discussão racional sobre eles, o que não acontece na *Ética do discurso*. Aliás, a própria *Ética do discurso* está repleta de valores, os valores próprios do Iluminismo. Esse *contextualismo* próprio da *Ética do discurso* no que concerne aos valores é salutar, pois preserva a diversidade dos valores culturais do risco de um nivelamento etnocêntrico com relação ao valor.

A crítica de Putnam parece plausível, contudo, para aperfeiçoar a ética discursiva na sua aplicabilidade às *situações concretas de fala*. Com efeito, o uso de termos valorativos no discurso, ao mesmo tempo em que supõe a objetividade dos valores, pode ajudar a conduzir soluções para desacordos que só seriam percebidos por um público capaz de identificar esses mesmos valores no decurso do processo discursivo.

Quanto ao tema do pluralismo ético, as perspectivas de ambos os filósofos procuram resguardar o pluralismo enquanto valor em si, numa sociedade democrática. Se Habermas se

preocupa primeiramente em delimitar a convivência harmônica entre grupos com ideias de florescimento humano distintos, a posição de Putnam com relação ao pluralismo nos permite entrar em um diálogo que possibilita uma aprendizagem cada vez mais profícua dos potenciais semânticos contidos em cada cultura.

REFERÊNCIAS

- CORTINA, Adela; MARTÍNEZ, Emilio. **Ética**. Tradução Silvana Cobucci Leite. São Paulo, Loyola: 2005.
- HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- HABERMAS, Jürgen. **Teoría de la acción comunicativa**. Tradução Manuel Jiménez Redondo. Madrid, Taurus, 1987.
- HERRERO, Francisco Javier. Ética do discurso. In: OLIVEIRA, Manfredo A. (Org.). **Correntes fundamentais da ética contemporânea**. Petrópolis, Vozes: 2000, p.163-192.
- HESSEN, Joahannes. **Filosofia dos valores**. Tradução L. Cabral Moncada. Coimbra, Almedina: 2001. 253 p.
- LIMA VAZ, Henrique C. **Escritos de filosofia IV: introdução à Ética filosófica 1**. São Paulo, Loyola: 1999. 483 p.
- PUTNAM, Hilary & HABERMAS, Jürgen. **Normas y valores**. Introducción, traducción y notas Jesús Vega Encabo y Francisco Javier Gil Martín. Madrid, Trotta: 2008[b].
- PUTNAM, Hilary. **O colapso da verdade e outros ensaios**. Tradução Pablo Rúben Mariconda e Sylvia Gemignari Garcia. Aparecida, Ideias & Letras: 2008[a].
- REESE-SCHÄFER, Walter. **Compreender Habermas**. 3. ed. Tradução Vilmar Schneider. Petrópolis, Vozes: 2010.
- ROUANET, Sérgio Paulo. Ética iluminista e ética discursiva. **Revista Tempo Brasileiro**, nº 98, julho-setembro 1989, p.23-79, Rio de Janeiro, ed. Tempo Brasileiro.
- SANDEL, Michael J. **O que é fazer a coisa certa**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.
- WHITE, Stephen K. **razão, justiça e modernidade: a obra recente de Jürgen Habermas**. São Paulo: Ícone, 1995.