

Diálogo internacional na crise da universalidade dos valores

Clodoaldo Meneguello Cardoso

Como citar: CARDOSO, Clodoaldo Meneguello. Diálogo internacional na crise da universalidade dos valores. *In*: TOLENTINO, Célia Aparecida; POSSAS, Lúcia M. Vianna; CORREIA, Rodrigo Alves (org.). **Idéias e Cultura nas Relações Internacionais**. Marília: Oficina Universitária, 2007. p. 105-116. DOI: <https://doi.org/10.36311/2007.978-85-60810-02-4.p105-116>



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimiento-No comercial-Sin derivados 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

Capítulo 7

Diálogo internacional na crise da universalidade dos valores

Clodoaldo Meneguello Cardoso¹

Nossa contribuição, para esta Mesa² sobre valores nas relações internacionais, é trazer algumas idéias do campo da ética, construídas pelo pensamento filosófico ocidental, que possam oferecer luz para análise sobre as possibilidades do diálogo internacional – político ou estritamente cultural –, no contexto da propalada crise da universalidade de valores. O tratamento do pensamento filosófico será feito, obviamente, de modo abrangente para atender aos objetivos do evento do Curso de Relações Internacionais.

Num primeiro momento, pretendemos mostrar que na história da ética ocidental predominou a concepção de que determinados valores fundantes da moral e costumes possuem um caráter universal a priori, ou seja, são válidos necessariamente para toda a humanidade e por todo sempre. Tal visão trans-histórica da ética, hegemônica no pensamento metafísico ocidental, justificou ideologicamente o projeto de mundialização da cultura ocidental. Guerras, invasões e dominações foram, pois, a marca distintiva da relação entre a Europa e os outros povos. A seguir, veremos como a universalidade dos valores foi ferida de morte por Nietzsche, tornando a crítica axiológica um discurso constante no pensamento filosófico do século XX.

¹ Professor de Filosofia e Ética na Comunicação, Unesp de Bauru-SP. Autor do livro: *Tolerância e seus limites*. São Paulo, Editora da Unesp.

² O texto refere-se à comunicação na Mesa: “O Papel das Idéias e dos Valores na Política Internacional”, da “III Semana de Relações Internacionais: Idéias e Cultura nas Relações Internacionais”, ocorrida na Unesp de Marília-SP, de 22 a 26.08.2005.

Com isso, vivemos hoje um paradoxo no campo da ética. De um lado, novas idéias defendem a bandeira do diálogo, da democracia, e do respeito à diversidade. Por outro, a relativização radical dos valores pode impedir o estabelecimento do diálogo entre os povos, no campo da ética, por falta de elementos valorativos comuns. Finalizarei o percurso, mostrando como Habermas propõe-nos a pensar a superação deste impasse com a idéia da universalidade dos valores a posteriori, no interior da teoria da ação comunicativa.

Num mundo de redes globais de informação instantânea, torna-se explícito o paradoxo ético (dominação e reconhecimento) próprio da comunicação como outro. Ou seja, se adotamos valores universais com o fundamento e condição do diálogo, corremos o risco da atitude de dominação e exclusão do outro. Se simplesmente respeitamos e acatamos a diversidade cultural podemos perder possíveis elos comuns com outro, condição a priori para o estabelecimento do diálogo. Por esta e outras razões que a temática “crise dos universais” é tão cara ao pensamento filosófico contemporâneo desde o start dado por Nietzsche no final do século XIX e já prenunciada por Marx.

Um dos caminhos para pensar a “crise dos universais” – em especial no campo dos valores – é retomar a própria idéia de universalidade construída no ocidente a partir do pensamento grego. E daí percorrer, a passos largos, o desdobramento desta idéia em alguns pensadores indo até os questionamentos decorrentes da própria estrutura e natureza do pensamento filosófico moderno. Filosofar é colocar em crise, isto é, uma racionalidade cuja natureza é crítica de si mesma. Por fim, pretendemos mostrar o esforço habermariano em apontar condições atuais para a comunicação ética.

Na história da ética ocidental predominou a concepção de que determinados valores fundantes da moral e costumes possuem um caráter universal a priori, ou seja, são válidos necessariamente para toda a humanidade e por todo sempre. Tal visão trans-histórica da ética, hegemônica no pensamento metafísico ocidental, justificou o projeto de mundialização da cultura ocidental. Guerras, invasões e dominações foram, pois, a marca distintiva da relação entre a Europa e os outros povos.

A filosofia grega, em especial a de Platão e Aristóteles, construiu uma ética com valores universais, uma vez que as idéias de bem e de felicidade estavam fundadas na racionalidade da própria natureza. Da atividade contemplativa da natureza e do universo povoado de estrelas e planetas, o olhar do pensador grego captou sensações de ordem, harmonia, serenidade, estabilidade e perenidade, até mesmo nos movimentos circulares e de aparente eterno retorno: vida-morte; dia-noite; estações do ano etc. A partir daí a filosofia

concebeu sua idéia de universo como *kósmos*, que em grego significa um todo, acabado, perfeito, imutável em sua totalidade e racionalmente ordenado.

São estas as características do bem supremo que se identifica com o Ser em sua plenitude, para qual todos os seres tendem naturalmente. O “*bem é aquilo a que todas as coisas visam*”, afirma Aristóteles (2001, p. 18). As plantas, por exemplo, em seu movimento de crescimento estão a caminho da sua plenitude de ser, ou seja, de seu bem, que reside na realização perfeita de sua *função*.³ O mesmo ocorre com a atividade dos animais. Nela reside a essência de cada animal. Um gato é plenamente gato ao desenvolver toda sua potencialidade de agir como gato. Portanto, atingir o bem significa a realização plena da natureza de cada ser. E isso vale também para o ser humano.

O bem para o ser humano – a felicidade e, por conseqüência, o comportamento virtuoso – está na perfeita realização de sua função essencialmente humana. Todo o pensamento filosófico hegemônico na Grécia antiga vê “*na atividade vital do elemento racional*”, a qualidade do ser humano por excelência. Por isso, para Aristóteles (2001, p. 201),

[...] se a felicidade consiste na atividade conforme a excelência, é razoável que ela seja uma atividade conforme a mais alta de todas as formas de excelência, e esta será a excelência da melhor parte de cada um de nós. Se esta parte melhor é o intelecto [...] esta atividade é contemplativa.

Este caminho virtuoso do homem significa estar em conformidade com a ordem natural do cosmo e agir segundo a vontade racional. É um esforço pessoal e coletivo de formação do caráter moral, em que a razão tem sob seu controle os sentimentos e paixões. No diálogo Fedro, Platão (1979, p. 274) chega a metaforizar o domínio racional no exercício da virtude falando de um cocheiro (razão) que controla dois cavalos desenfreados (sentimentos e instintos). Agindo assim a racionalidade subjetiva do homem estará refletindo a racionalidade objetiva do cosmo, fundamento último da verdade e dos valores.

Portanto, no pensamento grego, o Ser (cosmo), a Verdade (logos), o Belo (harmonia) e o Bem (excelência, plenitude) são sinônimos. E a universalidade dos valores é garantida por dois fundamentos: o racionalismo e o naturalismo.⁴

³ Em *Ética a Nicômacos* a idéia de *função* é importante na compreensão da ética essencialista de Aristóteles. Partindo de atividades artísticas, por exemplo, como a do flautista e a do escultor, cujo bem é a realização perfeita de sua função, o filósofo vê que “ para tudo que tem uma função ou atividade (...) o bem e a perfeição residem na função...” (Cf. Aristóteles, 2001, p. 24)

⁴ Sobre este fundamento os iluministas, no século XVIII, vão conceber a idéia de que existem alguns valores e direitos que são naturais e, portanto, universais.

Sendo racional, o valor é matéria de convencimento argumentativo no diálogo com o outro, pensava Sócrates. Todavia, a pretensa racionalidade dos valores dos filósofos concedia ao grego o direito de classificar os não-gregos de bárbaros, de excluí-los do debate político e escravizá-los a uma vida voltada ao trabalho corporal e não à atividade intelectual contemplativa.

Na Idade Média, o catolicismo vem reforçar a existência de valores universais no pensamento ocidental, uma vez que constrói uma ética da *interioridade*, ou seja, uma ética fundada na relação pessoal com Deus pautada pela fé e obediência, e que se propõe ultrapassar qualquer fronteira étnica, social ou cultural. Diferentemente das tradições religiosas, identificadas com um povo e uma cultura, o cristianismo nasce como religião do indivíduo e, portanto, com a missão de tornar-se a religião de todos os indivíduos⁵. E mais, o bem supremo do ser humano, sendo o próprio Deus revelado, torna-se verdade inquestionável. Assim, a vontade divina passa a justificar a vontade humana de ambição e poder. E a história nos mostra que os valores absolutos religiosos impediram o diálogo entre os povos e a intolerância alimentou ódio, guerras e destruição.

Na modernidade ocidental, a universalidade dos valores recebe sua legitimação tanto pela fé quanto pela razão: dois fundamentos que ora de harmonizam, ora se confrontam. O racionalismo cartesiano, por exemplo, realiza um esforço argumentativo para identificar razão e fé, opondo-se às posições epistemológicas do pensamento científico experimental embrionário. Na terceira de suas *Meditações*, Descartes (1962, p. 136-58) expõe uma prova a existência de Deus pela via da lógica e, ao mesmo tempo, demonstra que o ser supremo é quem valida a própria lógica. Assim Descartes habilmente abre a porta da modernidade para a Igreja e seus valores universais.

Por outro lado, o fenômeno da modernidade é justamente a emancipação do homem pela razão, o que somente poderia ocorrer se a própria razão se emancipasse da tutela da fé e se tornasse autônoma para buscar e provar por si mesma as verdades. A razão humana, agora fundada na matemática e na experimentação, passa a ser o paradigma para todas as profundas mudanças da modernidade. O processo de racionalização que invade todas as esferas da vida social e padroniza a leitura da natureza, o espaço urbano, os costumes, enfim a consciência humana.

Neste processo, a razão moderna se coloca como fundamento último da ética, resgatando a universalidade dos valores construída desde a antiguidade grega. Todavia, os tempos modernos já são outros. A Reforma e a

⁵ Não é por coincidência que a palavra *katholikós* em grego significa *universal*.

ascensão da burguesia trazem a bandeira da liberdade de pensamento e expressão apontando para uma sociedade pluralista. Como pensar em valores universais na diversidade cultural?

A solução kantiana passa a ser a grande referência da ética moderna. A lei objetiva da razão que funda todos os valores é universal, pois contém apenas *forma* racional e não um *conteúdo* culturalmente determinado: “Age somente de acordo com aquela máxima, pela qual possas ao mesmo tempo querer que ela se torne uma lei universal” (KANT, 1979, p. 121). Em outras palavras: um comportamento é considerado ético quando seu autor o coloca, ao menos intencionalmente, como modelo universal. Portanto, o sentido ético não se define a priori pelo conteúdo do ato, mas pela intenção do sujeito em considerá-lo bom para si e para toda a humanidade. Assim a ética de Kant pretende garantir a idéia de universalidade em um tempo em que a sociedade européia já não podia negar sua diversidade.

No entanto, com a *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* em 1789, a universalidade de valores ganha nova sistematização, não apenas formal, mas também de conteúdo. Apresentados como *naturais* e *imprescindíveis*, determinados valores, foram considerados válidos universalmente e parâmetro para a boa convivência entre os indivíduos.⁶ Tomemos, por exemplo, dois deles: a liberdade e a propriedade. Qual o sentido dado à propriedade pela cultura européia iluminista? A idéia de propriedade é a mesma para a burguesia do século XVIII e para os povos indígenas das Américas? Certamente não. Na Europa o direito à propriedade estava ligado à noção de cidadania ativa, e o ser humano era definido como um ser solvente, ou seja, alguém capaz de trabalhar, vender, consumir e pagar impostos.

Até mesmo na *Declaração Universal dos Direitos Humanos* de 1948, o valor “liberdade” dá ênfase à liberdade de pensamento, opinião e expressão; à rejeição da violência física e da dominação e à proteção à vida privada. Tudo isso circunscrito à esfera do indivíduo. Não se fala da opressão da fome, da pobreza, do analfabetismo e da dependência econômica que impedem a liberdade e a autonomia das nações exploradas pelas grandes potências econômicas. Daí os comportamentos paradoxais que utilizam os direitos humanos para encobrir interesses econômicos e políticos. George W Bush invade e destrói o Iraque em nome da liberdade e os insurgentes explodem bombas em mesquitas e mercados públicos também em defesa da liberdade.

⁶ Cf. Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, em seus dois primeiros artigos: “I - Os homens nascem e permanecem livres e iguais em direitos; as distinções sociais não podem ser baseadas senão na utilidade comum. II - O objetivo de toda associação política é a conservação dos direitos naturais e imprescritíveis do homem; esses direitos são a liberdade, a propriedade, a segurança e a resistência à opressão.”

Mais uma vez a cultura ocidental olha-se no espelho e vê nele toda a humanidade. Por isso, o que se estabelece, muitas vezes, com os povos do oriente, até os dias atuais, não é um diálogo intercultural, mas um monólogo sobre valores que se identificam com a cultura ocidental.

Em síntese, na história moderna, determinados valores da civilização européia foram concebidos como naturais e, conseqüentemente, universais. Estes – legitimados pela fé ou pela razão – justificaram os objetivos econômicos e políticos de dominação, exploração e exclusão dos povos colonizados, pelo colonizador europeu. No lugar do diálogo com os povos considerados *diferentes* e do reconhecimento deles, como realmente um Outro, na expressão de Dussel (1942, p. 32), o que predominou foi violência e morte.

Entretanto, a crise da universalidade de valores da cultura ocidental não foi provocada pelo contato e confronto com culturas orientais, mas pela postura reflexiva e crítica que a razão ocidental adquiriu na modernidade. A autonomia da razão implica necessariamente na postura crítica sobre si mesma, questionando a natureza, os objetivos e os limites do próprio conhecimento racional.

Este propósito já estava presente na filosofia kantiana. Como vimos a universalidade dos valores éticos foi garantida em seu aspecto formal; todavia, Kant limitou o conhecimento humano à faculdade do intelecto que faz uso de conceitos puros aplicando-os aos dados da sensibilidade e, portanto, mantendo-se no horizonte da experiência. O conhecimento científico é universal, porém fenomênico. Por isso, a razão metafísica que vai além da experiência não pode atingir um *conhecimento* da realidade em si ou absoluta. Podemos somente pensá-la, porém para conhecê-lo a razão necessitaria de atuar sobre percepções externas referentes à realidade universal o que é impossível. Assim idéias de “universo” e “Deus”, por exemplo, têm valor apenas de síntese ou referência de juízo ético e não de conhecimento. Ao questionar o valor do conhecimento metafísico, Kant abre um caminho para se colocar em cheque a validade universal do conteúdo dos próprios valores.

No século XIX, Karl Marx traz também sua contribuição para a análise crítica da universalidade de determinados valores estabelecidos pela racionalidade ocidental. Embora toda sua teoria tenha sido elaborada a partir dos parâmetros racionais e científicos da modernidade, Marx defende a tese de que numa sociedade de classes, o mundo da cultura, portanto dos valores, não têm a propalada objetividade racional. Os valores construídos em nome da razão expressam na realidade os interesses da classe dominante e, portanto, eles se constituem uma ideologia: visão parcial e distorcida do mundo. E a forma ideológica é justamente apresentá-los como racionais e universais. Um

exemplo clássico: a burguesia ao dar ênfase à liberdade de expressão como direito universal inalienável, não incorpora neste valor, por interesse de dominação, a idéia de libertação de todas as formas e estruturas que oprimem o povo na vida material: exploração salarial, desemprego, pobreza, falta de moradia, de atendimento de saúde, de educação etc. Desse modo, os valores da sociedade burguesa, segundo o marxismo, não tem validade universal, pois refletem a ideologia da classe social opressora.

Todavia, é com Nietzsche que se instaura definitivamente a crise da universalidade de valores estabelecidos pela razão metafísica da civilização ocidental. Como investigador dos alicerces da nossa cultura, ele realiza um percurso arqueológico nos textos filosóficos originários para provar suas teses revolucionárias.

Em primeiro lugar, ele destitui a razão de sua origem divina e de uma finalidade mais elevada. Ela não é a centelha de Deus que diferencia o ser humano dos outros seres da criação e que o possibilita desvendar a verdade absoluta. O intelecto é apenas um instrumento (todo animal tem o seu) “[...] que foi concedido como meio auxiliar aos mais infelizes, delicados e perecíveis dos seres, para firmá-los, um minuto, na existência [...]” (NIETZSCHE, 1983, p. 45). O intelecto não busca a verdade, mas a auto-conservação do homem. Nesta linha de raciocínio, Nietzsche demonstra a arbitrariedade no processo de formação dos conceitos, tidos na tradição filosófica como universais que representam a natureza de cada espécie de seres.

Todo conceito nasce por igualação do não-igual. Assim como é certo que uma folha é inteiramente igual a uma outra, é certo que o conceito de folha é formado por arbitrário abandono dessas diferenças individuais, por um esquecer-se do que é distinto [...] (NIETZSCHE, 1983, p. 47).

A seguir Nietzsche transporta o mesmo raciocínio para o conceito de *honestidade*, mostrando:

[...] que não sabemos nada de uma qualidade essencial que se chamasse ‘honestidade’, mas sabemos, isso sim, de numerosas ações individualizadas, portanto desiguais, que igualamos pelo abandono do desigual e designamos, agora, como ações honestas; por fim, formulamos a partir delas uma qualitas occulta com o nome: “honestidade”. (NIETZSCHE, 1983, p. 48).

Para Nietzsche, portanto, o caráter universal e abstrato dos conceitos – assim como o dos valores – é arbitrário.

Então, qual a origem dos valores morais, indaga Nietzsche. De seus leituras arqueológicas de muitas morais, ele conclui que os valores foram

inventados a partir de dois grandes pontos de vistas: o do forte e o do fraco. Sua condição de *senhor* ou de *escravo* vai determinar o que cada um considera bem, mal, liberdade, justiça, solidariedade etc. Portanto, somente se pode compreender o sentido dos valores no espaço e tempo da cultura. E toda análise interpretativa deve ser feita no chão da história. Desta forma, Nietzsche deixa um grande legado para o século XX, o “*filosofar histórico*”,⁷ e fere de morte o pensamento metafísico e seu projeto de uma ética universal.

O século XX será lembrado pelos seus excessos; um deles foi a implosão dos padrões metafísicos na esfera dos valores. Inicia com a quebra dos modelos estéticos com a revolução da Arte Moderna. O valor *Belo*, assentado nos princípios universais de harmonia, equilíbrio e ordem da arte clássica, foi afrontado pela ousadia, dinamismo e risco do dadaísmo, surrealismo, cubismo... (e, mais tarde, pela irreverência musical do Rock in Roll). A seguir, o movimento feminista descobre, pela filosofia existencialista francesa, que não existe uma essência natural e imutável do “ser mulher”. A condição feminina de subserviência é decorrente de uma dominação histórica e justificada ideologicamente pela cultura machista hegemônica.

Ao afirmar que - no ser humano - a “*existência precede a essência*” Jean-Paul Sartre oferece fundamentos teóricos para a revolução comportamental dos jovens dos anos 60 que buscavam demolir todos os modelos fixos e universais de autoridade, educação, sexualidade, estética corporal etc. Não há uma essência do homem ou uma natureza humana que determina a priori sua existência histórica. O homem surge no mundo como nada e somente depois se define na sua existência. Ele se inventa e deve assumir a responsabilidade de suas escolhas. Neste sentido não pode haver valores universais naturais válidos para toda a humanidade e de diferentes épocas. Entretanto, Sartre rejeita o relativismo de valores:

[...] podemos dizer que há uma universalidade do homem; mas ela não é dada, é indefinidamente construída. Eu construo o universal escolhendo-me; construo-o compreendendo o projeto de qualquer outro homem, seja qual for sua época. Este absoluto da escolha na suprime a relatividade de cada época. O que o existencialismo toma a peito mostrar é a ligação do caráter absoluto do compromisso livre pelo qual cada homem realiza, realizando um tipo de humanidade [...]. (SARTRE, 1978, p. 17).

Outro aspecto, que abalou os referenciais de universalidade da cultura moderna, foi o forte caráter instrumental da razão científica. A ciência

⁷ “Mas tudo veio a ser; *não há fatos eternos*: assim como não há verdades absolutas. – Portanto, o *filosofar histórico* é necessário de agora em diante, e com ele, a virtude da modéstia.” NIETZSCHE, F. *Humano demasiado humano*. p. 92.

ocidental, ao voltar-se para a dominação da natureza, pela compreensão matemática de suas “leis”, reduziu a razão humana um simples instrumento a serviço do lucro e do poder. Em todas as esferas da vida social, discutem-se menos os princípios éticos e os fins últimos das decisões humanas e mais os meios adequados para atingir eficazmente os fins imediatos. Ou seja, a razão não oferece mais verdades objetivas e universais como referências de distinção entre o bem e o mal, apenas nos oferece instrumentos técnicos e metodológicos para atingir os objetivos já estabelecidos pela sociedade produtivista e consumista.

Em *Eclipse da Razão*, Horkheimer indaga sobre o conceito de racionalidade subjacente na cultura industrial contemporânea e acaba por denunciar as consequências dessa formalização da razão.

Justiça, igualdade, felicidade, tolerância, todos os conceitos que, como já se disse, foram nos séculos precedentes julgados inerentes ou sancionados pela razão, perderam as suas raízes intelectuais. Ainda permanecem como objetivos e fins, mas não há mais uma força racional autorizada para avaliá-los e ligá-los a uma realidade objetiva. (HORKHEIMER, 1976, p. 31).

Outros filósofos frankfurtianos também engrossaram a crítica à racionalidade moderna. Adorno desmascara a razão iluminista que não eliminou a barbárie e até pretendeu justificar Auschwitz. Marcuse, por sua vez, desnuda as ilusões de liberdade na sociedade contemporânea, pois esta domestica populações com a *indústria cultural*, impondo um *pensamento único* nas estruturas profundas da cultura de massa, embora alimente um discurso da pluralidade na superfície. Aqui não é possível verdadeiro diálogo e sim simulacro de conversa como nas *salas de bate-papo* da Rede.

Neste contexto, a Declaração dos Direitos Humanos em 1948 significou um contraponto à razão instrumental contemporânea, por difundir princípios e valores éticos e políticos universais, embora traga ainda a traços ideológicos da cultura ocidental. Por esta razão, os direitos humanos são utilizados muitas vezes como álibi para os propósitos da própria razão instrumental, como ocorreu na invasão ao Iraque pelos EUA.

Como se vê, o século XX foi um percurso histórico marcado pelo abalo dos modelos fixos racionais que referenciavam a vida humana na estética, na ética e na política. Todo esse caldo de cultura crítica à racionalidade, enquanto fundamento da verdade e do valor, desaguou naquilo que Rorty difundiu como de o *giro lingüístico*⁸ da filosofia. Trata-se de um novo marco

⁸ A difusão da expressão *giro lingüístico*, nos anos 70, deveu-se à publicação em 1966 de uma coletânea de artigos de *filosofia lingüística*, reunidos pelo filósofo Richard Rorty sob o título de *The linguistic turn*.

teórico para o qual linguagem é vista como paradigma de toda reflexão e prática. Isto significa o abandono da metafísica clássica e do racionalismo moderno como fundamentos da verdade para centrar-se na linguagem como único ponto de referência de todo o conhecimento.

Ao eleger-se a linguagem como mediadora de todo significado, instaura-se definitivamente a crise da universalidade dos valores. Não se têm mais as certezas oferecidas pela razão objetiva da metafísica clássica, nem pela razão subjetiva moderna; os valores são construídos necessariamente no plano da história e no relacionamento entre os sujeitos, ou seja, no âmbito de uma razão intersubjetiva.

Este é o ponto relevante que se persegue nesta reflexão: o paradoxo entre a possibilidade de diálogo e a ausência de valores universais. É possível visualizar, pelo menos dois caminhos: o relativismo e o novo racionalismo.

O primeiro se insere no movimento pós-moderno. Na expressão dos pensadores pós-modernos, as grandes narrativas da modernidade (ciência, trabalho, progresso, etc) que sustentavam as nossas certezas cotidianas, diluíram no turbilhão ideológico dos dias atuais. O mundo globalizado pela comunicação eletrônica tem a marca da velocidade, quantidade e transitoriedade; tudo isso em excesso. A diversidade se expõe acintosamente em todas as esferas da cultura e, portanto, não há verdade ou valor ético-político que possa ser apresentado como absoluto e universal. O comportamento massificado e individualista parece inviabilizar o encontro e o diálogo com o outro. Estamos conectados e solitários ao mesmo tempo.

Um outro caminho é aquele em que se aloja, entre outras, a teoria da ação comunicativa de Habermas. Esta se insere no *giro lingüístico* e reconhece a crise histórica da universalidade da verdade e dos valores; entretanto, alimenta-se de um otimismo: a razão intersubjetiva pode construir uma nova ética.

A chamada *ética do discurso* de Habermas assenta-se sobre pressupostos de que a *ação comunicativa*,⁹ inerente à convivência humana, é orientada para o entendimento mútuo. A verdade e o valor são consensos instaurados sempre a partir de processo comunicativo. A ação comunicativa caracteriza-se pelo diálogo, fundado na sociabilidade e solidariedade, com a

⁹ Habermas faz distinção entre a *ação comunicativa* e a *ação instrumental*. Esta, predominante na sociedade moderna, caracteriza-se por seu caráter técnico, ou seja, busca meios adequados para fins práticos voltados para o êxito no interior dos sistemas econômico e político. Neste *mundo sistêmico* o dinheiro e poder as metas principais. Já a *ação comunicativa*, para Habermas atua na esfera dos valores ético, o *mundo da vida*, em que se busca a convivência pelo entendimento. Cf. GOERGEN, P. (1989) *Pós-modernidade, ética e educação*, p. 39-48.

finalidade de problematizar pelo processo argumentativo, a justeza e a validade das normas que afetam a convivência de todos os envolvidos no contexto. Desta forma, a validade – sempre temporal – de uma norma de convivência será fruto de um processo de comunicação racional e democrático.

Estamos diante de uma nova teoria moral em que a verdade é estabelecida na esfera do consenso atingido por meio da argumentação racional sobre a validade das normas de convivência entre os membros da comunidade. Portanto, a validade de uma norma é ao mesmo tempo temporal e universal aos participantes do grupo, uma vez que tenha sido fruto de um processo dialógico, racional e democrático.

Com a teoria da *ação comunicativa* Habermas estaria propondo a conciliação de duas posturas aparentemente antagônicas no pensamento contemporâneo. De um lado rejeita o racionalismo metafísico com suas verdades absolutas e seus valores transcendentais a priori; de outro busca garantir a manutenção da racionalidade, enquanto fundamento dos valores éticos que se projetam em direção a uma universalidade a posteriori, por ser conquistada pelo consenso no processo comunicativo. Isso é possível, pois na teoria discursiva da ética,

[...] um princípio de universalização é (U) introduzido como regra de argumentação para os discursos práticos; em seguida, essa regra é fundamentada a partir dos pressupostos pragmáticos da argumentação em geral, em conexão com a explicitação do sentido de pretensões de validade normativa. (HABERMAS, 1989, p.143).

Desta maneira o discurso prático (ética) ganha o status do discurso teórico (ciência). Com este tipo de universalismo, a meu ver, Habermas estaria em sintonia com o pensamento contemporâneo, em sua crítica ao universalismo transcendental; evitando, contudo, o particularismo ético defendido pelos pós-modernos.

Nesta perspectiva, a crise da universalidade de valores pode significar um momento histórico profícuo ao exercício do diálogo internacional entre povos, culturas e regimes políticos de diferentes matizes. Isso porque, como vimos, a universalidade de valores estabelecida a priori por princípios metafísicos não favoreceu o diálogo e sim o monólogo (quando não a violência) daquele que se considerava detentor da verdade indubitável. A condição de diálogo não está, necessariamente, na ausência de verdades dos interlocutores, mas na capacidade destes em colocar em *crise* suas posições e seus valores. Então uma situação de crise da universalidade de valores pode e deve ser favorável à relação dialógica.

Além das condições filosóficas favoráveis, um outro aspecto clama pelo diálogo internacional entre os governos: a situação dramática social e ambiental que coloca em risco a sobrevivência da humanidade, dos animais e plantas tais como hoje conhecemos. O mundo, globalizado pelo poder tecnológico dos meios de comunicação, nos colocou a todos numa situação de dependência tal que, a longo prazo, ou salvamos a humanidade ou não salvamos nenhum povo em particular. Todos estamos num mesmo barco fazendo água por todos os lados. Não há solução pela via da violência e da exclusão, como pensam os poderosos. Cada passo dado nesta direção, como vemos, somente agravou a situação dramática.

Como vimos, a *ética da ação comunicativa* aponta o caminho do diálogo, mesmo numa situação de conflito, e a partir dele a negociação, a tolerância e convivência solidária na diversidade. Do ponto de vista filosófico há um ponto de partida para este processo: refletir criticamente sobre o próprio conceito de verdade absoluta e objetiva, em específico, no campo dos valores. Ninguém se abre ao verdadeiro diálogo se for *dono da verdade*.