

CLODOMIRO JOSÉ BANNWART JÚNIOR

MORAL PÓS-CONVENCIONAL EM HABERMAS

**MESTRADO EM FILOSOFIA
IFCH – INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
UNICAMP – UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
CAMPINAS, 20/02/2002**

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL

**UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE**

CLODOMIRO JOSÉ BANNWART JÚNIOR

MORAL PÓS-CONVENCIONAL EM HABERMAS

Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, sob a orientação do Professor Drº Marcos Nobre.

Este exemplar corresponde à redação final da dissertação defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 20/02/2002.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Marcos Nobre (Orientador)

Prof. Dr. Oswaldo Giacóia Júnior (Membro)

Prof. Dr. Ricardo Terra (Membro)

CAMPINAS, 20 DE FEVEREIRO DE 2002.

UNIDADE	B2
Nº CHAMADA	T/UNICAMP
	B227m
V	
TOMBO BOI	48366
PROC.	16-837102
C	<input type="checkbox"/>
PREÇO	R\$ 11,00
DATA	18/04/02
Nº CPD	

BIBID. 238371

CM00165608-0

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

B227m Bannwart Júnior, Clodomiro José
Moral pós-convencional em Habermas / Clodomiro José
Bannwart Júnior - Campinas, SP : [s.n.], 2002.

Orientador: Marcos Nobre.
Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de
Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Habermas, Jurgen, 1929-. 2. Ética. 3. Filosofia moderna.
I. Nobre, Marcos. II. Universidade Estadual de Campinas.
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

2004 6125

*Aos meus pais
Clodomiro José e Maria José,
com afeto e reconhecimento.*

AGRADECIMENTOS

Muitas pessoas me acompanharam nesse período de reclusão. Delas, certamente não poderia me esquecer. Os meus familiares, de modo especial, minha tia Luzia e as primas Rosa e Miria que me acolheram e propiciaram as efetivas condições para a minha permanência em Campinas. O Alex, o Adriano e a Vera que gratuitamente me brindaram com suas amizades, que com o tempo soube amadurecer. A Maitê, minha namorada, pelo companheirismo. Minha gratidão especial aos meus pais, pois são os responsáveis diretos por mais esta conquista. A eles – que, nem sempre dispondo de recursos financeiros suficientes, não mediram esforços para fazer a mim e aos meus irmãos estudarem – dedico este trabalho e igualmente aos meus irmãos Glauber, Ederaldo e Eraldo, sem esquecer da Lúcia, que, em se tratando de bondade e generosidade, saíram tão semelhantes aos pais.

As páginas que seguem são, sem dúvida, fruto de um trabalho iniciado em minha graduação no Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Londrina. Sou grato, nesse sentido, entre outros, aos professores Aylton Barbieri Durão, Gilvan Luiz Hansen, Leonardo Prota, Elve Miguel Cenci e Aguinaldo Pavão, os quais tiveram influência na minha formação como aluno bolsista do CNPq vinculado ao projeto de pesquisa “A Unidade da Razão e o Problema da Dicotomia entre as Dimensões Teórica e Prática na Modernidade”.

Ao professor Dr. Marcos Nobre, que aceitou a tarefa de encaminhar de maneira competente a realização deste trabalho – porém, desde já o eximo das falhas que este escrito possa apresentar aos olhos da crítica – devo não somente a orientação e o aprendizado, mas também o convite para me integrar ao *Núcleo Direito e Democracia do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento* – CEBRAP, grupo de pesquisa ligado ao *Projeto Temático Fapesp: Moral, Política e Direito: uma investigação a partir da obra de Jürgen Habermas*, coordenado por Ricardo Terra e Marcos Nobre. Não posso negar que o período de 05 de agosto de 2000 a 23 de novembro de 2001 foi muito proveitoso, e as discussões então realizadas me permitiram uma melhor compreensão do pensamento de Habermas. Minha gratidão se estende a todos os membros do grupo, com os quais pude aprender um pouco mais.

Os meus agradecimentos também aos professores Dr. Ricardo Terra (USP) e Dr. Oswaldo Giácoia Júnior (UNICAMP), pelas observações e críticas feitas na banca de qualificação. Às secretárias da Pós-graduação do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, em especial, a Maria de Lourdes Malta Serra e Solange Calixto Burgos Barioni, agradeço a dedicação e a presteza com que sempre me atenderam, contribuindo para a realização do meu mestrado.

Não posso deixar de mencionar que este trabalho não teria alcançado sua efetiva realização sem o incentivo à pesquisa e o apoio financeiro concedido pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES.

SUMÁRIO

RESUMO	11
INTRODUÇÃO	13
Modernidade e o novo lugar da Filosofia: a idéia de reconstrução	21
Teoria da Evolução Social e Formação de uma Identidade Pós-convencional	38
2.1. Racionalização do Mundo da Vida	38
2.2. Teoria da Evolução Social	47
2.3. Identidade Pós-convencional	56
O Desenvolvimento da Consciência Moral	62
3.1. A filosofia habermasiana e a psicologia do desenvolvimento de Piaget	62
3.2. A filosofia habermasiana e a psicologia do desenvolvimento de Kohlberg	75
3.2.1. Os estágios de desenvolvimento da consciência moral de Kohlberg	77
3.2.2. Habermas e as perspectivas de ação segundo Selman	89
3.3. Os pressupostos da teoria do agir comunicativo	91
3.4. O descentramento do Mundo da Vida a partir das perspectivas do participante e do mundo	97
3.5. A transformação dos estádios de interação sob o ponto de vista da reciprocidade	103
3.5.1. O caso da ação estratégica	103
3.5.2. O caso da ação orientada para o entendimento mútuo	107
Requisitos para uma Moral Pós-convencional	115
4.1. O Discurso prático	115
4.2. Razão Instrumental e ceticismo moral	125
4.3. O fenômeno moral e sua fundamentação	127
CONCLUSÃO	149
BIBLIOGRAFIA	159

RESUMO

Pretendemos analisar a ética do discurso a partir do seu requisito de uma identidade pós-convencional. Valemo-nos, num primeiro momento, do novo lugar ocupado pela filosofia no quadro da modernidade e sua atuação como ciência reconstrutiva. Num segundo momento, ocupamo-nos com a compreensão da teoria da evolução social habermasiana, implícita no processo de racionalização do mundo da vida, com o propósito de aclarar a constituição das sociedades pós-convencionais. Em seguida acompanhamos a reconstrução dos estágios da consciência moral empreendida pela psicologia do desenvolvimento, com intuito de verificar as condições que permitem ao indivíduo agir e julgar segundo princípios universais. Por último, examinamos o funcionamento da lógica do discurso prático com o intento de assegurar a fundamentação do princípio moral pós-convencional.

ABSTRACT

We intend to analysis the ethic of the discourse from his requirement of an identity post-conventional. We are valuable, on the first moment, of the new site occupied by philosophy in the square of modernity and its actuation as reconstructive science. In a second moment, we occupy with the comprehension of theory of the habermasian social evolution, implicate of the process of rationalizing of the life world, with the purpose to make clear the constitution of the societies post-conventional. Following we follow the reconstruction of the periods of the moral conscience undertaking by the development of the psychology, with the intention to verify the conditions that permit to the individual proceed and to judge second universal principles. At last, we examine the function of the logical of the practical speech with the intent of assert the basis of the moral principle post-conventional.

INTRODUÇÃO

É nossa pretensão demonstrar com este trabalho que a tarefa de fundamentação do princípio de universalização empreendida pela ética filosófica não pode estar desprendida do conjunto das obras habermasianas ou ser analisada isoladamente, mas que a mesma configura-se num sistema correlacionado com outras esferas do conhecimento, no caso específico que iremos tratar, com a sociologia – empenhada em uma teoria da sociedade – e com a psicologia do desenvolvimento, analisada por Piaget e Kohlberg. Nossa atenção concentrar-se-á na obra *Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln* [Consciência Moral e Agir Comunicativo], publicada em 1983. Para tanto, e a fim de delimitar o tema, circunscreveremos a esfera da nossa reflexão entre *A Lógica das Ciências Sociais*, escrito de 1967/1970 e a obra citada de 1983.

No campo da filosofia moral, a argumentação de Habermas conserva a atenção voltada para a justificação da ética discursiva a partir do princípio da universalidade, o que o inclui, na tradição kantiana, entre os defensores de uma ética cognitivista e universalista. Porém, ao abrir as *Notas Programáticas para a fundamentação de uma ética do discurso*, sinaliza a descrença de pensadores contemporâneos quanto à possibilidade de fundamentar uma ética cognitivista e universalista. Mostra, contudo, que esse ceticismo em relação à fundamentação de questões práticas é decorrência de um modelo de racionalidade que emergiu no seio da modernidade, obstruindo qualquer reflexão que pretenda ir além da lógica meio-fim – própria da racionalidade técnico-instrumental. Considerando que a sobreposição desse modelo de racionalidade constitui a patologia da consciência moderna, Habermas afirma que esta “(...) requer uma explicação no quadro de uma *teoria da sociedade*...”¹

Para Habermas a construção de uma ética universalista tem seu fundamento, em mais alto grau, na formulação do princípio de universalização, que é apresentado por ele inicialmente da seguinte maneira: “que as conseqüências e efeitos colaterais, que (previsivelmente) resultarem para a satisfação dos interesses de cada um dos indivíduos do fato de ser ela universalmente

¹ HABERMAS, Jürgen. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Tradução: Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p. 63. Para as demais citações dessa obra utilizaremos a seguinte abreviação: **CMAC**

seguida, possam ser aceitos por todos os concernidos (e preferidos a todas as conseqüências das possibilidades alternativas e conhecidas de regramento)”.²

Procuramos ressaltar, como tema, que a fundamentação de “U” não pode estar despreendida de uma teoria da sociedade, sem também dispensar os ganhos advindos da psicologia do desenvolvimento. No âmbito da teoria psicológica, a atenção que Habermas concederá a Piaget e Kohlberg está assinalada, fundamentalmente, em função da formação da consciência moral. Em específico, neste aspecto, Habermas procura ressaltar a importância dos resultados empíricos obtidos pela psicologia do desenvolvimento no que se refere à confirmação de estágios de consciência moral, os quais, elevando-se por uma lógica do desenvolvimento, alcançam níveis de reflexão e de moralidade que permitem ao indivíduo, orientar-se por princípios universais. Em hipótese alguma far-se-á ver na filosofia moral qualquer espécie de dependência quanto a confirmações obtidas pela psicologia do desenvolvimento, antes, porém, apontaremos em nossa reflexão, que a própria teoria psicológica de Kohlberg se reporta, no desenvolvimento da consciência moral, a pressupostos filosóficos.

Fazer uma leitura da ética discursiva implica, necessariamente, contemplar no escopo da abordagem teórica de Habermas, a *teoria do agir comunicativo* – que concebe o conceito de ação orientada ao entendimento; a *teoria da racionalidade* – que desenvolve a noção de razão intersubjetiva tendo em vista a superação da perspectiva monológica do paradigma da filosofia do sujeito; a *teoria da sociedade* – que trata da integração social entre as esferas sistêmicas e o mundo da vida; e a *teoria da modernidade* – que pensa os processos de racionalização social e cultural das sociedades modernas.³ Desvincular a reflexão ética do conjunto das obras habermasianas é deslocar sua agudeza teórica à periferia, tornando-a presa fácil de possíveis críticas e descréditos.

Em síntese, pode-se dizer que o papel ocupado pela ética discursiva – objeto de tematização deste trabalho – não é outro senão o de alcançar, no contexto secular e pluralista produzido pelas sociedades modernas, a fundamentação de uma ética que seja capaz de orientar-se por regras formais e abstratas em sintonia com sujeitos portadores de uma identidade pós-convencional.

² CMAC, p. 86. Consulte-se também as formulações das pp. 116 e 147.

³ ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. **Religião e Modernidade em Habermas**. São Paulo: Loyola, 1996 – Coleção Filosofia: 37, p. 22.

Sendo o objetivo último deste trabalho a apresentação da ética do discurso nos moldes praticados até 1983, a pretensão levantada de estabelecer sua conexão sistemática com os demais momentos da obra de Habermas, nos levou à necessidade de vinculá-la fortemente à teoria da modernidade. Esta, por sua vez, precisa ser enfrentada primeiramente sob dois aspectos principais: o novo lugar que ocupa a filosofia em sua relação com as ciências e a cultura – o que nos permite apresentar a noção de “reconstrução” habermasiana – e a teoria mais geral da evolução social que, examinada aqui, especificamente sob o aspecto da formação de uma identidade pós-convencional, permitiu a Habermas caracterizar a sociedade moderna como uma sociedade em dois níveis: o mundo da vida, regido por relações de entendimento, por um lado; e os subsistemas especializados, regidos pela racionalidade com respeito a fins, por outro.

Com isso, foi-nos possível, na seqüência, acompanhar a reconstrução, que nos fornece Habermas, da evolução da consciência moral, de modo a compreender o sentido do exigente requisito da ética do discurso: o de uma consciência moral pós-convencional.

Como pressuposto ineludível de um mundo da vida racionalizado que exige uma identidade pós-convencional, procuramos, em suma, apresentar a teoria da modernidade que sustenta essa racionalização peculiar do mundo da vida e mostrar a reconstrução que Habermas fornece da estrutura da interação, a qual nos permite, tanto no nível individual (ontogenético) como societário (filogenético), atingir o nível pós-convencional requerido.

Diante do enfoque adotado – o de entender os pressupostos e requisitos da moral pós-convencional – pareceu-nos importante dar grande destaque ao desenvolvimento da consciência moral, como momento de uma teoria mais geral da evolução social e de uma teoria da modernidade, pois trata-se de um aspecto pouco estudado – até onde sabemos – da obra de Habermas, particularmente no Brasil. Para conferir a tal intento o sentido que lhe é devido, apontamos em seguida, o itinerário dos capítulos.

Habermas apelará – como mencionamos – a outras esferas de conhecimento, tal como a psicologia tratada por Piaget e Kohlberg. Se este apelo estiver correto – em tomar subsídios e conhecimentos desenvolvidos pelas ciências empíricas no âmbito da filosofia – devemos então considerar que a filosofia, ela própria, adquire no pensamento de Habermas, uma nova perspectiva de atuação, que lhe é decorrente do modo como este entende o conceito filosófico de modernidade. Este tema trataremos no capítulo 1, onde analisamos os procedimentos que Habermas adota para reconstruir os pressupostos da psicologia do desenvolvimento, de forma a

entender, o que se lhe faculta, de um ponto de vista filosófico, apropriar-se de teorias de embasamento empírico. Este aspecto analisaremos tomando como ponto de partida a configuração da modernidade de um ponto de vista do discurso filosófico.

Tendo em conta que a teoria da ação comunicativa cumprirá sua tarefa de fundamentação da ética, somente se capaz de reconstruir racionalmente os pressupostos pragmáticos universais da ação orientada ao entendimento, Habermas insistirá em ver que a teoria da ação comunicativa compreendida no seu empenho teórico, é vista como “reconstrução hipotética do saber pré-teórico que os sujeitos capazes de linguagem e de ação inevitavelmente aplicam quando, e na medida em que, participam competentemente em interações mediadas linguisticamente”.⁴

Por basear o seu procedimento teórico sobre a capa da *reconstrução* com a pretensão de descrever a ação orientada ao entendimento em termos de uma pragmática formal universal, a teoria da ação comunicativa não pode se furtar a constituir-se enquanto tal como “uma teoria empírica na medida em que expõe o saber pré-teórico dos sujeitos capazes de linguagem e ação”.⁵

A compreensão reconstrutiva se empenha no desdobramento do significado daquelas *estruturas profundas* subjacentes à formação das manifestações simbólicas,⁶ o que significa, em outras palavras, afirmar que a assimilação de tais estruturas simbólicas – desempenhadas de modo reconstrutivo – conduz a um tipo de saber portador das mesmas características do saber teórico, sendo capaz de contemplar a universalidade, o *status* hipotético, a argumentação e o controle mediante fundamentos.⁷ A compreensão das *estruturas profundas* parte, primeiramente da *consciência da regra*, isto é, do saber implícito utilizado pelo falante competente (*know how*), procurando, num segundo momento, fazer desse saber implícito um saber explícito (*know that*). Segundo Habermas, esta constitui a singular tarefa da compreensão reconstrutiva, que não é outra senão “...a de explicar o significado no sentido de uma reconstrução racional das regras gerativas que estão subjacentes à produção das formas simbólicas”.⁸

⁴ HABERMAS, Jürgen. *La lógica de las Ciencias Sociales*. Tradução de Manuel Jiménez Redondo. Madrid. Editorial Tecnos, 1988, p. 494. Para as demais citações que se referem a essa obra usaremos a sigla LCS.

⁵ LCS, p. 495

⁶ LCS, p. 496

⁷ LCS, p. 502

⁸ LCS, p. 502. Transformar o saber implícito *know how* em saber explícito *know that* é tarefa de uma reconstrução que, segundo Habermas, deve partir de uma experiência peculiar: “da *consciência de regra* daqueles que dominam o correspondente sistema de regras”. Como nenhuma regra pode ser seguida privadamente, mas todo aquele que possui a consciência de uma regra deve, ao menos, compartilhá-la com um outro a fim de examinar sua respectiva

Habermas quer fazer ver que da mesma forma que “as estruturas que subjazem aos fenômenos observáveis são aprendidas com ajuda de teorias, as estruturas que subjazem aos objetos simbólicos suscetíveis de compreensão são aprendidas por via da reconstrução racional de competências universais”.⁹ Como ele próprio escreve:

“Se o saber pré-teórico que há de ser reconstruído expressa uma capacidade universal, uma competência (ou competência parcial) cognitiva, lingüística ou interativa de tipo universal, o que começa como explicação do significado acaba em uma reconstrução de competências da espécie. Estas reconstruções podem comparar-se em seu alcance e seu status com as teorias gerais”.¹⁰

A partir da reconstrução racional dessas competências universais – cognitiva, lingüística e interativa – abre-se o caminho para se analisar como as mesmas podem ser aprendidas pelo indivíduo, no sentido de esclarecer como se desdobram as etapas de sua aquisição no âmbito da personalidade e, também, como elas se materializam em sistemas de instituições sociais.¹¹

No segundo capítulo, acompanhamos a compreensão do processo de racionalização do mundo da vida, no que seguimos Habermas à luz de Weber. Na racionalização do mundo da vida, procuramos apontar o potencial desdobramento da razão comunicativa, de antemão sinalizando que esse processo se realiza implicitamente ligado a uma teoria da evolução social. O que nos propomos neste ponto é mostrar, baseado no grau de racionalização operado no interior do mundo da vida – o qual tem como ponto norteador a diferenciação das esferas de validade – como se ordenaram de maneira lógico-evolutiva os âmbitos de ação das sociedades desde o nível pré-convencional, passando pelo nível convencional até atingir o nível pós-convencional das sociedades modernas. A argumentação, nesse sentido, procura demonstrar que, por intermédio do conceito de descentração de Piaget – adotado por Habermas para explicar o processo de racionalização do mundo da vida – se alcança o conceito de racionalidade comunicativa.

Portanto, a racionalização do mundo da vida implica uma compreensão descentrada de mundo que, de significativo, trará a possibilidade do desempenho discursivo de pretensões de validade, que, em outras palavras, significa a realização da ação comunicativa dos agentes

competência, então pode-se dizer que a consciência da regra é o *know how*, o fenômeno peculiar, de cuja reconstrução constará a averiguação das suas estruturas profundas. Ver: LCS, p. 334. Ver também a esse respeito: “Que significa pragmática universal?” In: **Teoría de la Acción Comunicativa: complementos y estudios previos**. Tradução de Manuel Jiménez Redondo. Madrid. Ediciones Cátedra, 1989, pp: 307-320.

⁹ LCS, p. 503

¹⁰ LCS, p. 503

¹¹ LCS, p. 495

capazes de gerar entendimento, através de posturas de afirmação ou negação, que tomam diante de pretensões de validade suscetíveis de crítica.

A evolução social é apresentada nesse processo como um progresso inerente à capacidade de aprendizagem do indivíduo, seja na dimensão do conhecimento objetivo, seja na dimensão da consciência prático-moral.¹² O fio condutor da evolução social é seguido pela hipótese de que “não apenas os indivíduos mas também as sociedades aprendem”.¹³ Esse aprendizado se dá tanto na dimensão do trabalho (forças produtivas) quanto na dimensão do agir comunicativo (estruturas normativas). A tese habermasiana baseia-se na idéia de que o desenvolvimento das estruturas normativas (agir comunicativo) “funciona como abridor de caminhos para a evolução social, já que novos princípios de organização social significam novas formas de integração social; e essas, por seu turno, tornam possível uma implantação das forças produtivas existentes ou a produção de novas, bem como o aumento da complexidade social”.¹⁴

No contexto desse segundo capítulo, que designamos “Teoria da evolução social e formação de uma identidade pós-convencional”, estreitamos a reflexão, direcionando a atenção para o aspecto cada vez mais geral e abstrato que ocupam as estruturas normativas nas sociedades modernas, com atenção especial voltada à moral. Caberá, portanto, ao final deste capítulo e à guisa de elucidação que nos conduzirá ao terceiro capítulo, ressaltar algumas questões pertinentes, que nos permitam, por exemplo, não só avaliar como será possível a formação da identidade pós-convencional ausente da determinação de conteúdos e independente de organizações específicas ou culturais, bem como ponderar até que ponto se pode estabelecer uma moral universalista e abstrata no âmbito pós-convencional das sociedades modernas. Essas questões problemáticas que derivam da configuração moderna das sociedades, além de instigar a capacidade de uma reflexão ética que forneça respostas e aponte soluções, também alude à para a questão relativa à própria fundamentação de uma ética secular ausente de bases legitimatórias religioso-metafísicas.

No terceiro capítulo nos ocuparemos mais diretamente da ordem ontogenética, procurando explicitar como o indivíduo assimila, no âmbito de sua competência interativa, a

¹² ARAÚJO, L.B.Leite, op.cit. p. 47

¹³ ARAÚJO, L.B.Leite, op.cit. p. 49

¹⁴ HABERMAS, Jürgen. **Para a Reconstrução do Materialismo Histórico**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. 2ª edição. São Paulo. Editora Brasiliense, 1990, p. 35. Para as demais citações referentes a esta obra, utilizaremos a abreviação seguinte: **RMH**. Ver também em RMH, p. 128

possibilidade de agir segundo os parâmetros de uma ética universalista, sem esquecer, entretanto, de que Habermas incorpora esses resultados da ontogênese à própria filogênese.

Interessa-nos, analisar nesse terceiro capítulo, como Habermas empreende a reconstrução do *sistema de regras da interação* à luz das teorias genéticas, em especial, no que diz respeito à psicologia do desenvolvimento de Piaget e Kohlberg. O apelo de Habermas às teorias genéticas se dá em razão destas visarem, em suas tarefas reconstrutivas,¹⁵ à transparência da lógica interna da aquisição de competências, seja na ordem de aquisição do pensamento operativo, da linguagem e da consciência moral, na dimensão ontogenética; seja na ordem do desenvolvimento das forças produtivas, das alterações ligadas às mudanças estruturais das imagens do mundo, e da evolução dos sistemas morais, na dimensão filogenética (história da espécie).¹⁶

Neste capítulo, em específico, apontamos para a reconstrução da estrutura de interação que Habermas realiza à luz da psicologia do desenvolvimento de Kohlberg. O ponto norteador dessa reconstrução constará basicamente do desdobramento da estrutura de interação contemplada nos níveis pré-convencional, convencional e pós-convencional, conduzida por uma *lógica do desenvolvimento*. Da reconstrução empreendida seguirá a constituição da descentração do mundo da vida mediante a análise da *perspectiva do mundo* com a *perspectiva do falante*. Pretendemos, desse modo, mostrar que a diferenciação entre mundo da vida e mundo se esclarece também pela descentração das perspectivas do *falante* e do *mundo*, em cuja configuração posterior, servirão ambas as perspectivas para justificar o nível pós-convencional ou nível do discurso. O que objetivamos neste capítulo é assegurar que o desdobramento das complexas estruturas das perspectivas do *falante* e do *mundo* possa: garantir as etapas do desenvolvimento da consciência moral, nos respectivos três níveis – pré-convencional, convencional e pós-convencional – contemplando neste último os princípios abstratos e universais do juízo moral; possa também fundamentar teoricamente a lógica do desenvolvimento de Kohlberg; e com isso, comprovar o processo evolutivo que permite ao indivíduo atingir, por processos de descentração internos, o nível pós-convencional do julgamento moral.

¹⁵ A reconstrução realiza-se em dois níveis: horizontalmente e verticalmente. A reconstrução realizada verticalmente diz respeito à reconstrução de sistemas de regras com o intuito de esclarecer a lógica da evolução, isto é, as etapas necessárias do desenvolvimento, aquisição e implementação desses sistemas de regras sob condições empíricas. As reconstruções no nível horizontal estão isentas da possibilidade de falsificação; elas servem de pressuposto para a falsificação ou comprovação empírica das reconstruções verticais. Portanto, o modelo de reconstrução falsificável empiricamente é a reconstrução do nível vertical. A esse respeito ver: LCS, p. 334.

¹⁶ LCS, p. 334

E, por fim, no quarto capítulo, a partir de *Notas programáticas para a fundamentação de uma ética do discurso*, veremos como Habermas procederá à fundamentação do princípio de universalização, valendo-se da lógica do discurso prático, pois trata-se da justificação de um procedimento justo para a avaliação imparcial de normas que, segundo procuramos demonstrar, está inserido (i) no contexto trazido pelas análises da teoria social – o da descentração do mundo social em relação ao mundo da vida, o que implica a avaliação de normas baseadas em princípios ausentes de contextos valorativos (capítulo 2); e (ii) em sintonia com os resultados obtidos com a psicologia do desenvolvimento de Kohlberg – a qual demonstra ser o sujeito capaz de empreender, dentro de sua capacidade interativa, a tematização da validade de normas mediante o processo discursivo (capítulo 3).

CAPÍTULO 1 – Modernidade e o novo lugar da Filosofia: a idéia de reconstrução.

A diferenciação da razão tematizada por Kant, colocou-o diante de uma racionalidade complexa sem que, entretanto, percebesse como cisão a diferenciação dos usos da razão. Luiz Repa, seguindo a leitura de Ricardo Terra, procura sinalizar que os usos diferenciados da razão indicam “os rudimentos que motivam a problematização da cisão”, porém, o próprio Kant estaria com a atenção voltada para a unidade da razão, buscando nessa diferenciação elementos de ‘passagem’ entre um uso e outro sem ater-se a “recuperar o poder unificador da religião na razão”.¹⁷ É manifesta, segundo Luiz Repa, “a recusa terminante de Kant em estabelecer uma unidade de princípio entre as faculdades da mente, em reduzi-las à faculdade de conhecimento”, pois que o seu esforço “por sustentar uma razão complexa, com três faces, é sempre acompanhada pela tentativa de arquitetar pontes”.¹⁸ Com base nessas considerações é salutar a afirmação de Habermas ao afirmar:

“Kant exprime o mundo moderno num edifício de pensamentos. Isto quer apenas dizer afinal que na filosofia kantiana se reflectem, tal como num espelho, os traços essenciais da sua época sem que Kant tivesse apreendido a modernidade como tal. É só numa visão retrospectiva que Hegel pode compreender a filosofia kantiana como a auto-interpretação determinante da modernidade; ele julga apreender também mesmo o que ficou por compreender nessa obra, a expressão mais reflectida da sua época; é que Kant não sente como bipartições as diferenciações dentro da razão, nem as articulações formais dentro da cultura nem, de uma forma geral, a clivagem dessas esferas”.¹⁹

Deve-se notar, numa palavra, e este é o ponto a ser considerado, que Habermas, seguindo Hegel, enxergará, no conceito kantiano de uma razão formal e em si diferenciada, o delineamento da teoria da modernidade.²⁰

“Com a análise dos fundamentos do conhecimento a Crítica da Razão Pura assume a tarefa de uma crítica ao mau uso que fazemos da nossa faculdade de conhecer talhada à medida dos fenômenos. Kant substitui o conceito substancial da razão da tradição metafísica pelo conceito de uma razão cindida nos seus momentos e cuja unidade não é mais do que formal. Ele separa a faculdade da razão prática e a faculdade de julgar do conhecimento teórico e assenta cada uma delas nos seus fundamentos próprios. Ao fundar

¹⁷ REPA, Luiz. **Habermas e a reconstrução do conceito hegeliano de modernidade**. São Paulo. Dissertação de mestrado/USP (in mimeo) p. 47. Aqui Repa segue: TERRA, R. Ricardo. **Passagens – Ensaio sobre a filosofia de Kant**. Tese de livre-docência, USP, 1998. Conforme a citação do próprio autor.

¹⁸ REPA, Luiz, op.cit, pp: 50-51

¹⁹ HABERMAS, Jürgen. **O Discurso Filosófico da Modernidade**. Lisboa. Publicações Dom Quixote, 1998, p. 30. Para as demais citações referentes a esta obra, utilizaremos a sigla **DFM**.

²⁰ CMAC, p. 20

a possibilidade de conhecimento objetivo, de discernimento moral e de valorização estética, a razão crítica não apenas assegura as suas próprias faculdades subjetivas nem apenas torna transparente a arquitetônica da razão, mas desempenha também o papel de um juiz supremo mesmo perante a cultura no seu todo”.²¹

Por conseguinte importa ressaltar que mediante a separação entre as faculdades do juízo estético, da razão prática e do conhecimento teórico, cada qual foi assentada em fundamentos próprios, permitindo, do ponto de vista filosófico, apontar na reflexão kantiana a gênese da autocompreensão da modernidade. Habermas deixando entender que, no conceito kantiano de *razão formal* e em si diferenciada, encontra-se o delineamento da teoria da modernidade, faz notar que a mesma se deixa caracterizar por dois aspectos: por um lado, a salutar renúncia da racionalidade substancial da tradição religioso-metafísica em favor de uma razão formal e, por outro, a confiança na racionalidade *procedural*, a qual abre a possibilidade para as tematizações das pretensões de validade.²²

A filosofia kantiana buscou refletir a respeito das condições de possibilidade da experiência – mediante o arcabouço teórico transcendental – visando à demonstração das condições *a priori* das operações do entendimento, as quais se baseariam em regras já previamente determinadas. O esforço de Kant em estabelecer uma reflexão baseada na fundamentação transcendental facultou-lhe abrir, segundo Habermas, dois enfoques para a filosofia moderna. Num primeiro momento, permitiu a criação da teoria do conhecimento que atribuiu à filosofia uma reserva de conhecimento *a priori* e, conseqüentemente, elevou o seu domínio de atuação acima das ciências, pois, “quando a filosofia que se presume capaz de um conhecimento *antes* do conhecimento, ela abre entre si e as ciências um domínio próprio, do qual se vale para passar a exercer funções de dominação”.²³ Num segundo momento, a assunção da filosofia a elevou ao patamar de um tribunal, com a peculiar tarefa de criticar o abuso da faculdade cognitiva. No primeiro enfoque, a filosofia passa a ocupar a posição de *indicador de lugar às ciências*; e no segundo, se ocupará da posição de *juiz* em face das ciências e também da cultura em seu todo, operando mediante a substituição da *razão substancial* da tradição

²¹ DFM, p. 29

²² CMAC, p. 20

²³ CMAC, p. 18

metafísica pelo conceito de uma *razão* que se dividiu nos elementos teórico, prático e estético e cuja unidade passa a ser buscada em um caráter eminentemente formal.²⁴

O panorama da filosofia após Kant se manifesta numa relação entre teoria do conhecimento, o qual confere à filosofia o papel de *indicador de lugar às ciências*, e um sistema de conceitos a-históricos que, uma vez colocados acima da cultura, fornecem à filosofia o papel de *juiz supremo* perante a cultura na sua totalidade. Para Kant, a vitória da autonomia da razão diante da tradição metafísica, concede à filosofia uma racionalidade exigente que deve constituir-se em tribunal onde todas as coisas devem passar pelo crivo da crítica. Segundo afirmação do próprio Kant, na *Crítica da Razão Pura*, essa idéia se deixa espelhar na seguinte passagem: “A nossa época é a época da crítica a qual tudo tem que submeter-se. A religião pela sua santidade e a legislação, pela sua majestade, querem igualmente subtrair-se a ela. Mas então suscitam contra elas justificadas suspeitas e não podem aspirar ao sincero respeito, que a razão só concede a quem pode sustentar o seu livre e público exame”.²⁵

A filosofia transcendental kantiana além de demarcar os limites da ciência, da moral e da arte, ocupa-se em relação a estas como instância jurídica que preside soberanamente os papéis de *indicador de lugar* e de *juiz supremo*. Caracterizada pelos dois papéis que desempenha, a filosofia manteve-se conectada por uma teoria do conhecimento fundacionista e um sistema de conceitos a-históricos. A preocupação de Habermas, nesse aspecto, é saber se a teoria da modernidade, assim delineada pela filosofia kantiana, “deve realmente ficar de pé ou vir abaixo com as exigências fundacionistas da teoria do conhecimento?”.²⁶ No que se deixa entender, Habermas quer manter de Kant o delineamento da teoria da modernidade calcada numa razão complexa (procedural e formal), porém desfazendo-se de um modelo de filosofia fundacionista nos moldes da teoria do conhecimento, de forma que lhe seja facultado abrir mão dos papéis de *indicador de lugar* e de *juiz* sem que a filosofia perca a sua estatura de *guardiã da racionalidade*.²⁷

²⁴ CMAC, p. 18

²⁵ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. 3ª edoção. Trad: Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1994., p. 5, A XI.

²⁶ CMAC, p. 20

²⁷ Aqui Habermas segue uma objeção trazida por Rorty segundo a qual desabona que a filosofia possa exercer os papéis de *indicador de lugar* e de *juiz*, salientando, ao mesmo tempo, que, se a filosofia abandonasse esses papéis, fatalmente perderia o status de *guardiã da racionalidade*. Diz Habermas: “Em sua impressionante ‘Crítica da Filosofia’, R. Rorty desenvolve argumentos metafilosóficos que nos levam a duvidar de que a filosofia possa de fato desempenhar os papéis do *indicador de lugar* e do *juiz* que lhe foram atribuídos pelo mestre-pensador Kant.

A fim de preservar a teoria da modernidade esboçada pelas três críticas, Habermas irá encontrar em Hegel um diagnóstico mais completo da modernidade e simultaneamente as críticas endereçadas por este a Kant, o que possivelmente lhe facultaria desfazer-se do caráter fundacionista da filosofia kantiana, pois, como afirma Habermas, foi Hegel quem tornou “explícita a teoria da modernidade, que estava apenas delineada no conceito kantiano de razão, e desenvolve-a em uma crítica das divisões de uma modernidade em conflito consigo própria”.²⁸

“Hegel é o primeiro a levar à categoria de problema filosófico o processo de separação da modernidade das sugestões normativas do passado que lhe são exteriores. É certo que no quadro de uma crítica da tradição que integra experiências da Reforma e do Renascimento e reage aos inícios das modernas ciências da Natureza, a filosofia dos tempos modernos desde o fim da Escolástica até Kant exprime também já a auto-compreensão da modernidade. Mas é só no fim do século XVIII que o problema da *auto-certificação* da modernidade se torna de tal modo premente que leva Hegel a tomar consciência desta questão *como* problema filosófico e mesmo como *problema fundamental* da sua filosofia. A inquietação causada pelo facto de a modernidade, na ausência de modelos, ser forçada a encontrar o seu equilíbrio nas bipartições por ela provocadas, é considerada por Hegel a ‘fonte da necessidade de filosofia’. (...) Ele vê a filosofia confrontada com a tarefa de traduzir em pensamentos o *seu próprio* tempo que, (...) significa a época moderna. Hegel está convencido de que não pode de forma alguma apreender o conceito que a filosofia faz de si própria sem atender ao conceito filosófico de modernidade”.²⁹

O final dessa passagem citada revela quão importante é Hegel para Habermas no que diz respeito ao encaminhamento de uma nova perspectiva de atuação da filosofia, visto que o filósofo de a *Fenomenologia do Espírito* deixa entrever que o conceito de filosofia somente será apreendido ao lado do conceito de modernidade. Aspecto essencial na filosofia hegeliana é que esta destaca-se como a primeira filosofia “que se reconheceu a si própria como sendo o pensamento da sua própria época”, o que na verdade, “elevou a história contemporânea a um nível filosófico”.³⁰ A estrutura fundamental da nova época [modernidade] a que Hegel se dedica é

Contudo, estou menos convencido da consequência que Rorty extrai daí: a afirmação de que a filosofia, com o abandono desses dois papéis, também deva se livrar da tarefa de um ‘guardião da racionalidade’. Se entendo bem, o preço que a filosofia, segundo Rorty, deve pagar por sua modéstia é o abandono da pretensão de razão com que o pensamento filosófico veio ele próprio ao mundo”. CMAC, p. 19. Ao que parece, Habermas quer assegurar a modéstia à filosofia sem abrir mão de seu estatuto como guardião da racionalidade.

²⁸ CMAC, p. 21

²⁹ DFM, p. 26-27

³⁰ DFM, p. 57

basicamente caracterizada pela cisão. “A par de uma teoria da cisão como princípio de formação da cultura moderna, Hegel é levado a analisar os pressupostos históricos da cisão”.³¹

A filosofia aparece, nesse sentido, como empresa que procurará apresentar a razão como poder unificador das cisões, servindo-se para isso do conceito de *absoluto*, inicialmente colhido em Schelling.³² Hegel, no intuito de justificar o pressuposto do filosofar contemporâneo o faz baseando-se no “fato de a consciência da época se ter destacado da totalidade e de o espírito se ter alienado de si próprio...”.³³

A questão enfrentada por Hegel centra-se na consciência histórica moderna, especificamente na consciência da sua própria época como problema filosófico, o que o faz exigir da filosofia a autocertificação dessa época, porém, ciente de que a mesma encontra-se envolta por um conceito antitético, qual seja: “a modernidade não pode e não quer continuar a ir colher em outras épocas os critérios para a sua orientação, ela tem de criar em si própria as normas por que se rege. A modernidade vê-se remetida para si própria sem que a isso possa fugir”.³⁴

Vemos nessa rápida retomada por Habermas das filosofias de Kant e Hegel como teorias da modernidade, a colocação do problema da autocertificação da modernidade. Se esta é a questão que articulou a filosofia hegeliana, ou seja, a procura de uma normatividade imanente para os tempos modernos, não se pode igualmente atribuir apreço a sua solução buscada no espírito absoluto, uma vez que a mesma caiu num absolutismo. A questão que se nos apresenta é, por um lado, uma filosofia kantiana de moldes fundacionistas e, por outro, uma filosofia a la Hegel absolutista. Nas palavras Luiz Repa:

“Neste contexto, é preciso lembrar que o tema da autocertificação não é localizado simplesmente no idealismo alemão, mas determina igualmente o pensamento de Habermas. Extrair critérios internos às formas modernas, sem, no entanto, recorrer às formas históricas particulares, é uma exigência que toca nos fundamentos normativos da teoria crítica. Habermas nem pode apelar para uma crítica imanente de tipo marxista ou hegeliano, uma vez que a consciência burguesa se torna cínica e instrumentaliza seus próprios idéias, nem pode buscar um critério imparcial em juízos normativos sem lastro na realidade”.³⁵

³¹ REPA, Luiz, op.cit, p. 122

³² DFM, p. 31

³³ DFM, p. 31

³⁴ DFM, p. 18

³⁵ REPA, Luiz, op.cit, p. 86

Vale destacar a importância de Hegel na descoberta do princípio que rege a modernidade: a subjetividade. Ao identificar a subjetividade como princípio dos tempos modernos, percebeu como implícita a esse princípio a “estrutura da auto-relação do sujeito cognoscente que se debruça sobre si como sobre um objeto para se compreender como uma imagem refletida num espelho, precisamente ‘numa atitude especulativa’”.³⁶ A modernidade constituiu-se, enquanto tal, como expressão da liberdade da subjetividade, que passou a determinar, de modo amplo, as configurações da cultura que emergiram da dissociação do passado. A ciência, a moral e a arte são esferas que, inicialmente, se adaptaram ao reconhecimento da liberdade subjetiva dos indivíduos, já que a ciência objetivante despiu a natureza de toda magia em que a revestia, libertando, através do conhecimento das leis que a regem, o sujeito cognoscente; a moral ganhou autonomia mediante leis universais permitindo aos sujeitos o reconhecimento de suas liberdades subjetivas; e a arte, por fim, edificou na essência do romantismo a determinação de forma e conteúdo por meio de uma interioridade absoluta.³⁷

Inserida na perspectiva da subjetividade, a modernidade pode estruturar as suas peculiares características. Estas possibilitaram a valorização do sujeito cognoscente que imprimiu o desenvolvimento da ciência e, conseqüentemente, da produção tecnológica como alicerce de um sistema, em grande parte tecnificado; a preservação dos direitos subjetivos que coincidiu na elaboração de normas jurídicas; e, com essas condições, assegurou-se o desenvolvimento da criatividade do sujeito e de sua livre iniciativa de forma que o mercado e a economia puderam se organizar.³⁸ Se a subjetividade foi capaz de corroborar a estrutura do projeto moderno com aspirações de liberdade e emancipação, também, não menos importante, cabe mencionar os aspectos falhos em que o mesmo incorre, como, por exemplo, a insuficiência em manter a razão como poder unificador das cisões provocadas no seio da modernidade, bem como a consolidação de uma subjetividade soberba que “transforma os meios da consciencialização e da emancipação em outros tantos instrumentos de objectalização e de controle” passando “a gozar de uma sinistra imunidade ao colocar-se sob as formas de uma dominação eficientemente dissimulada”.³⁹

“Posta a questão desta maneira a subjetividade patenteia-se como um princípio *unilateral*. Se este princípio tem realmente a força sem precedentes de levar à formação da

³⁶ DFM, p. 29

³⁷ DFM, p. 28

³⁸ HANSEN, Gilvan. **Modernidade, utopia e trabalho**. Londrina. Edições Cefil. 1999, p. 86

³⁹ DFM, p. 62

liberdade subjetiva e da reflexão e de minar a religião, que era até aí o poder unificador por excelência, não é todavia suficientemente forte a ponto de regenerar, no *médium* da razão, o poder unificador da religião. A orgulhosa cultura iluminista da reflexão ‘separou-se [da religião] e colocou-a a *par de si* ou colocou-se a si *a par dela*’⁴⁰.

A crítica que Habermas dirige a Hegel está justamente em mostrar que este não foi capaz de unificar as cisões, porquanto, afirma: “Hegel não pode ganhar para si o aspecto da conciliação, i.e., do restabelecimento da totalidade dilacerada, da autoconsciência ou da relação reflexiva do sujeito cognoscente”.⁴¹ O caminho por que opta Hegel é o conceito de absoluto como condição para superar as limitações apresentadas. “Contudo a pressuposição do absoluto será apontada por Habermas como uma falha no projeto crítico hegeliano. Se Hegel pretendia levar adiante uma crítica imanente da filosofia da reflexão, o conceito de absoluto não poderia ser pressuposto”.⁴² Segundo Habermas: “O absoluto não é concebido nem como substância nem como sujeito, mas apenas como processo mediador da auto-relação que se produz sem qualquer condição. (...) Essa figura de pensamento característica de Hegel utiliza os meios da filosofia do sujeito com o fim de uma superação da razão centrada no sujeito”.⁴³ Eis a questão de Hegel: superar a filosofia do sujeito com recursos extraídos desse próprio paradigma.

Não entraremos nos detalhes da crítica que Habermas dirige ao conceito de espírito absoluto moldado segundo o paradigma da filosofia do sujeito. Basta ter claro que a posição de Habermas em relação à filosofia do sujeito é marcada pela denuncia de que esta engendra “mecanismos de controle que se entrevêm já no modo como a autoconsciência manipula objetos da natureza externa e interna, à custa da auto-objetivação. Nesse aspecto, o conhecimento que visa a emancipação é transformado em um meio sutil, quase inatacável, de dominação da sociedade”.⁴⁴ Quanto a Hegel, ao que parece, ele “(...) vira, pelo fato de o poder da conciliação desaparecer da vida do homem, surgir a necessidade da filosofia. De resto ele não interpretou como exclusões as demarcações da razão centrada no sujeito; interpretou-as como bipartições e exigiu da filosofia que ela tivesse acesso a uma totalidade que contém em si própria a razão subjetiva e o seu outro”.⁴⁵ Ao que parece, o acesso a uma totalidade centrada no paradigma da

⁴⁰ DFM, pp: 30-31

⁴¹ DFM, p. 39

⁴² REPA, Luiz, op.cit, p. 83

⁴³ DFM, p. 42

⁴⁴ REPA, Luiz, op.cit, p. 140

⁴⁵ DFM, pp: 282-283

filosofia do sujeito não se tornou possível. Segundo Habermas, esse intento será conferido à teoria da ação comunicativa a qual “pode reconstruir o conceito hegeliano da totalidade do contexto ético da vida (independentemente das premissas da filosofia da consciência)”.⁴⁶

A questão da normatividade como problema a ser resolvido na imanência da própria modernidade coloca para a reflexão ética moderna indagações que a sobrecarregam, sem que, no entanto, a mesma possa orientar-se por critérios não-modernos. A modernidade passa a constituir o único horizonte de onde devem brotar os padrões de orientações normativas.

Em *A Filosofia como Guardador de Lugar e como Intérprete*, Habermas contempla, no contexto da modernidade, dois modelos de filosofia: o kantiano com uma estratégia de fundamentação transcendental e o hegeliano com a forma dialética de fundamentação. O primeiro, como vimos, é levado a um modelo fundacionista de filosofia e o segundo a um modelo absolutista. Ainda no mesmo texto citado, Habermas reporta-se ao estruturalismo genético de Jean Piaget, enxergando neste a ponte que serve para complementar as duas formas de fundamentação acima mencionadas: a transcendental e a dialética. Conforme diz o próprio Habermas:

“É para isso que o estruturalismo genético de Jean Piaget parece-me oferecer um modelo instrutivo para os próprios filósofos e para aqueles que gostariam de continuar a sê-lo. Piaget concebe a ‘abstração reflexionante’ como o mecanismo de aprendizagem que pode explicar, na ontogênese, o desenvolvimento cognitivo que termina numa compreensão descentrada do mundo. A abstração reflexionante assemelha-se à reflexão transcendental no sentido em que é por meio dela que os elementos *formais* inicialmente escondidos no *conteúdo* cognitivo enquanto esquemas de ação do sujeito cognoscente são trazidos à consciência, diferenciados e reconstruídos no estágio de reflexão imediatamente superior. Ao mesmo tempo, esse mecanismo de aprendizagem tem uma função semelhante à que tem em Hegel a força da negação que supera dialeticamente as figuras da consciência tão logo essas caíam em contradição consigo mesmas”.⁴⁷

O deslocamento que Habermas promove neste texto em relação aos modelos transcendental e absolutista de filosofia parece refletir a influência weberiana na sua teoria da modernidade. No quadro da teoria de Weber – no qual o conceito de racionalidade está desligado de propósitos realizados sob a égide da metafísica – Habermas reconhece a configuração da modernidade, sem pretensões de conceder à filosofia novos patamares de fundamentação, ou

⁴⁶ DFM, p. 292

⁴⁷ CMAC, p. 24

explicar esse quadro atual como consequência ou interferência da filosofia. A modernidade é constituída mediante a rubrica de unilateralizações que não necessitam da filosofia para sua fundamentação, senão para mediar os problemas que emergem desse seio, entre os quais, a conservação da unidade da razão no domínio cultural e a preservação da prática comunicativa entre as culturas de especialistas.⁴⁸

Apoiado na descrição weberiana que aponta para o nascimento das ciências empíricas e para a autonomização da moral, do direito e da arte – fundamentadas em princípios próprios, os quais conduziram a formação de esferas culturais segundo leis internas acordadas com os respectivos problemas teóricos, prático-morais e estéticos – Habermas procura demonstrar que este processo tornou possível a cristalização de três dimensões da razão sem que para isto ocorresse a intervenção da filosofia.⁴⁹ A cultura foi capaz de, por si própria, fazer surgir, no século XVIII, as estruturas de racionalidade descritas por Weber, de forma a concluir que a cultura a exemplo das ciências “não precisa de nenhuma fundamentação e de nenhuma classificação hierárquica”.⁵⁰

A modernidade só fez eclodir problemas que deslocaram a tarefa de *fundamentação* da filosofia para a tarefa de *mediação* entre as esferas autonomizadas da ciência, moral e arte. A busca de unidade nas dimensões da razão que se diferenciaram não deve mais ser apontada no quadro dos fundamentos da filosofia da razão, mas, antes, no quadro quotidiano do mundo da vida; portanto, aquém das culturas de especialistas. A própria configuração da modernidade é que força a filosofia a assumir uma nova perspectiva de atuação, sendo sua tarefa, digamos, em termos mais modestos, posta em função de estabelecer a mediação entre o mundo quotidiano e a modernidade cultural retraída em esferas autônomas.

O problema da mediação para a qual a filosofia se propõe a dar conta é, por si próprio, o delimitador da postura mais branda de sua própria atuação, pois que o contexto pluralista em que a filosofia se inscreve não mais suporta a concepção de sistemas fundacionistas nos moldes kantianos ou absolutistas, nos moldes hegelianos.⁵¹ A filosofia encontra-se desarmada de conceitos que contemplem a explicação do todo, passando a rever, numa posição mais humilde, a sua aproximação e interação com os demais conhecimentos científicos. Nesse aspecto, o

⁴⁸ CMAC, p. 32

⁴⁹ CMAC, p. 32

⁵⁰ CMAC, p. 31

⁵¹ CMAC, p. 21

conhecimento filosófico deve manter-se aberto para o contato com as várias ciências, sem, no entanto, pretender sobrepor-se a elas.

Na visão de Habermas, a filosofia torna-se um meio para a reconstrução de conhecimentos científicos, o que a leva ao abandono do *papel de juiz* para assumir a posição de *intérprete*. Essa nova postura conduz a uma revisão na divisão de trabalho estabelecida entre as ciências e a filosofia. Entre os defensores de uma divisão de trabalho que concedem tarefas exclusivistas à filosofia, as concepções híbridas que inserem elementos filosóficos dentro das ciências – caso singular do marxismo e da psicanálise – são relegadas ao limbo como pseudociências. Habermas, ao contrário, enxergará nessas abordagens híbridas um novo tipo de teoria, capaz de fundar novas tradições de pesquisa.⁵²

Pelo próprio itinerário de argumentação a que se propõe em *A Filosofia como guardador de lugar e como intérprete*, Habermas tende a mostrar que os métodos de fundamentação – transcendental e dialético – são criticados em boa medida pela formulação teórica do pragmatismo e pela hermenêutica. Sem entrar no mérito da discussão acerca dos teóricos que visam a liquidar a “pretensão de razão até então sustentada pela filosofia”, basta sinalizar que Habermas busca no pragmatismo e na hermenêutica, elementos que lhe possibilitem mostrar que a “orientação em função das operações da consciência” deve ser revista em proveito de uma “orientação em função das objetivações do agir e do falar”. Sua intenção, nesse sentido, é defender uma pretensão de razão mais modesta, de forma que a filosofia possa substituir os papéis de *indicador de lugar e juiz supremo* – cargos atribuídos por um modelo transcendental de fundamentação – pelas funções de *guardador de lugar* e de *intérprete*, o que significa o deslocamento da filosofia transcendental e dialética para o âmbito das ciências reconstitutivas. O fio condutor que lhe guia ao objetivo proposto é fornecido por Jean Piaget, e nesse aspecto vale citar uma passagem de o *Discurso Filosófico da Modernidade* esclarecedor a esse respeito.

“Aquilo que antes cabia à filosofia transcendental, ou seja a análise intuitiva da consciência de si, adapta-se agora ao círculo de ciências reconstitutivas que procuram tornar explícito o conhecimento pré-teórico de regras de sujeitos falantes, agentes e sabedores competentes, da perspectiva de participantes em discursos e interações a partir de uma análise de declarações conseguidas ou distorcidas. Porque tais tentativas de reconstrução já se não dirigem a um reino de inteligível para além das aparências, mas sim ao conhecimento das regras realmente praticado que se precipita em declarações produzidas de acordo com as regras, desaparece a separação ontológica entre o

⁵² CMAC, p. 29

transcendental e o empírico. Como se pode ver pelo estruturalismo genético de Jean Piaget as suposições reconstrutivas e empíricas podem ser incluídas numa mesma teoria. Deste modo quebra-se a dificuldade de uma relação não resolvida entre dois aspectos tão inevitáveis como incompatíveis da autotematização. Por isso não são necessárias mais teorias híbridas que supram a lacuna entre o transcendental e o empírico”.⁵³

Fica patente que Habermas afasta-se daqueles para quem “sempre foram motivo de escândalo aquelas tradições de pesquisa que personificam de maneira particularmente nítida o elemento filosófico *dentro* das ciências”,⁵⁴ ou seja, dos defensores de uma “divisão de trabalho exclusivista” da filosofia. Aos modelos teóricos que introduzem um pensamento genuinamente filosófico em uma situação de pesquisa especial – caso exemplares, segundo Habermas, dado por Freud, Durkheim, Mead, Weber, Piaget e Chomski – representa um tipo de “pensamento a se desenvolver filosoficamente e, ao mesmo tempo, uma problemática passível de tratamento empírico, mas universalista”.⁵⁵

Habermas entende por reconstrutivas aquelas ciências que partem do “saber pré-teórico de sujeitos que julgam, agem e falam de maneira competente, bem como de sistemas epistêmicos da tradição cultural, a fim de aclarar os fundamentos presumidamente universais da racionalidade da experiência e do juízo, da ação e do entendimento mútuo lingüístico”.⁵⁶

Quando se trata de uma experiência empírica, a mesma ajusta-se a contextos de falsificação de pretensões de validade que remetem a algo no mundo objetivo. No âmbito de *experiências comunicativas*, o referencial passa a ser o mundo social das normas, e o sistema de operação – diferentemente dos objetos físicos aprendidos pela percepção sensível (observação) na experiência empírica – funciona baseado em interpretações hermenêuticas, como *compreensão de sentido*. Portanto, se os fenômenos de acesso à experiência empírica são os objetos físicos, para a

⁵³ DFM, p. 278

⁵⁴ CMAC, p. 29

⁵⁵ CMAC, p. 30

⁵⁶ CMAC, p. 30. Deve-se notar que Habermas utiliza o termo “reconstrução em um outro sentido, como por exemplo, em *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*, p. 11, onde afirma: “Reconstrução significa, em nosso contexto, que uma teoria é demonstrada e recomposta de modo novo, a fim de melhor atingir a meta que ela própria se fixou: esse é o modo normal (quero dizer: normal também para os marxistas) de se comportar diante de uma teoria que, sob diversos aspectos, carece de revisão, mas cujo potencial de estímulo não chegou ainda a se esgotar”. Thomas Mc Carthy em *La Teoria Crítica de Jürgen Habermas*, p. 274, afirma que nesse contexto o termo *reconstrução* “significa que se decompõe uma teoria e se volta a recompor em uma forma nova, com a finalidade de conseguir melhor juízo em relação ao fim que ela anteriormente se havia proposto”. Não ignoro as sutis diferenças entre o universo conceitual de *A Lógica das Ciências Sociais* e aquele presente em *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico e Consciência Moral e Agir Comunicativo*, entretanto, não me preocupei aqui em ressaltar as diferenças, mas a continuidade.

experiência comunicativa são os estados e manifestações dos sujeitos capazes de linguagem e ação, os quais são produzidos ou criados conforme *regras*.⁵⁷ Na estrutura dessas regras forma-se o entrelaçamento de pessoas e manifestações estruturadas simbolicamente que requerem pretensões de validade normativa. A par da estrutura dessas regras e dos objetos físicos manifesta-se uma semelhante relação, tendo em conta que os últimos correspondem a regularidades empíricas passíveis de *observação* e as estruturas das regras correspondem a manifestações estruturadas simbolicamente passíveis de *compreensão* – como modo privilegiado de experiência dos membros de um mundo social da vida.⁵⁸ Ao passo que a elaboração da teoria nas ciências empíricas se desenvolve através de hipóteses levantadas acerca de leis naturais que perfazem as regularidades das coisas observáveis, a elaboração de uma teoria que apreenda as experiências comunicativas tem sua tarefa voltada para “uma reconstrução racional de estruturas profundas, que coloca a descoberto a lógica interna a que se atém a geração correta dos fenômenos suscetíveis de compreensão”.⁵⁹ Sendo assim, a teoria que se propõe apreender a *experiência comunicativa* deve adotar a forma de *reconstrução*.

A reconstrução racional de conhecimentos científicos é reivindicada sobremaneira como o novo modelo a ser desempenhado pela filosofia no panorama delineado pela modernidade. Não sendo mais capaz de suportar, devido à diferenciação das esferas de valores, uma concepção de sistemas fundacionistas ou absolutistas nos moldes kantianos e hegelianos,⁶⁰ a modernidade forçou a filosofia a adotar uma nova perspectiva de atuação. Sua tarefa, desarmada de conceitos que abarquem uma explicação do todo, passa a ocupar uma posição mais modesta no sentido de rever sua aproximação e interação com os demais conhecimentos científicos. Nesse sentido, o conhecimento filosófico abre-se ao contato com as várias ciências empíricas, sem, no entanto, pretender sobrepor-se a elas. Essa atitude tem, na realidade, pretensões peculiares de uma divisão de trabalho que requer para a filosofia, no caso que aqui discutimos, a possibilidade de reconstruir racionalmente as intuições morais em paralelo com a análise empírica do

⁵⁷ A compreensão do significado das estruturas simbólicas remete à “*consciência da regra (Regelbewusstsein)*, em virtude da qual, os sujeitos capazes de linguagem e de ação podem produzir em geral tais manifestações. Tal *consciência da regra* representa estruturas subjacentes que o leigo há de dominar intuitivamente para poder gerar manifestações simbólicas corretas”. Ver: LCS, p. 501.

⁵⁸ LCS, p. 478.

⁵⁹ LCS, p. 333

⁶⁰ CMAC, p. 21

desenvolvimento moral abordado pela psicologia do desenvolvimento.⁶¹ Aspecto singular na apreensão das experiências comunicativas é salientar que as reconstruções aí elaboradas são fruto do entrelaçamento entre a filosofia e as ciências empíricas, o que nos faz ressaltar, sobretudo, que a filosofia para Habermas tem de ser avaliada numa nova dimensão. Enfim, as considerações que envolvem a ética do discurso, já sinalizam de antemão que a sua reflexão filosófica ocupa uma nova posição, seja em relação às filosofias com pretensões a um saber totalizante, seja, também, para com as demais ciências empíricas passíveis de reconstruções racionais. A filosofia passa a constituir-se como fomento de cooperação e diálogo com as ciências empíricas, travando com elas, uma integração que conduz ao abandono de qualquer tentativa de fundamentação última.

As *experiências comunicativas* somente alcançarão seus fundamentos se obtiverem uma base conceitual equivalente aos conceitos teóricos resultantes dos desdobramentos das experiências empíricas.⁶² No entanto, em se tratando da formação de uma *teoria*, as *experiências comunicativas* ficam limitadas a determinados contextos estruturados simbolicamente, o que requisita por parte do cientista social uma aquisição anterior do saber pré-teórico, isto é, da competência e pré-compreensão do contexto em que está inserido.⁶³ A essa constatação nota-se que “o conhecimento dos objetos simbólicos suscetíveis de compreensão depende de um processo de constituição em um sentido muito distinto que o conhecimento das coisas e sucessos fisicamente mensuráveis”.⁶⁴

Os enunciados que remetem aos fenômenos constitutivos da realidade simbolicamente pré-estruturada – acerca das estruturas profundas suscetíveis de compreensão – somente podem ser traduzidas ou explicitadas, pela teoria da ação comunicativa. Esta representa, nesse aspecto, o interesse cognoscitivo pelo entendimento recíproco, e o interesse prático pela manutenção de uma intersubjetividade sujeita a riscos de dissenso, tendo como marco de referência o entrelaçamento intersubjetivo de sujeitos falantes. Em suma, pode-se dizer que a teoria da ação comunicativa, diferentemente do saber instrumental e monológico das ciências empíricas, constitui-se um saber hermenêutico e reflexivo.⁶⁵

⁶¹ CMAC, p. 49

⁶² LCS, p. 480

⁶³ LCS, pp: 483-484

⁶⁴ LCS, p. 491

⁶⁵ LCS, p. 491

É em relação, sobretudo a esse modelo de “teorias empíricas com fortes pretensões universalistas” que Habermas propõe substituir o papel ‘insustentável’ de *indicador de lugar* pelo papel de um *guardador de lugar*, porquanto por essa mudança pretende fazer valer entre a filosofia e as ciências empíricas, uma cooperação mútua, que deixa manifestada nas suas próprias palavras:

“Vejo exemplos dessa inclusão da filosofia na cooperação científica por toda parte em que os filósofos atuam trazendo subsídios para uma teoria da racionalidade, sem elevar pretensões fundamentalistas ou, mesmo, de tudo englobar num abraço absolutista. Eles trabalham, ao contrário, na consciência falibilista de que aquilo de que a filosofia outrora se julgara capaz sozinha de agora em diante só se pode esperar da coerência feliz de diferentes fragmentos teóricos”.⁶⁶

A cooperação entre filosofia e ciências empíricas tem de ser analisada dentro do procedimento próprio no qual eclode a modernidade, pois é aí que surge, por exemplo, no aspecto da modernidade cultural retraída em domínios autônomos, a necessidade de mediação entre as esferas especializadas e entre estas e o mundo quotidiano. Ao mesmo tempo que a filosofia se vê na tarefa de “ao menos ajudar a recolocar em movimento a cooperação paralisada, como um móbile teimosamente emperrado, do fator cognitivo-instrumental com o moral-prático e o estético-expressivo”, também deve voltar para o mundo da vida, no papel de *intérprete*, atualizando a sua relação com a totalidade, ou seja, fazendo as interpretações cognitivas, as expectativas morais e as manifestações valorativas se interpenetrarem na prática comunicativa do quotidiano.⁶⁷

Segundo Habermas, a autorização dada à filosofia para abandonar o papel de *juiz* na função de um *intérprete* com o objetivo de, numa espécie de tradutor, mediar o *mundo da vida* quotidiano e as esferas especializadas de saber, é dado, conforme apontamos, pela filosofia pragmática e pela hermenêutica, segundo a qual, teriam conferido “autoridade epistêmica à comunidade daqueles que cooperam e falam uns com os outros”. Nestas ciências estariam assentadas as bases epistemológicas que conduziriam a filosofia a uma pretensão de se erguer como *ciência reconstrutiva*.

O objetivo com o entrelaçamento entre filosofia e ciência é abrir caminho para as mais variadas cooperações, entre as quais, a que nos interessa, neste trabalho, é a relação entre as

⁶⁶ CMAC, pp: 30-31

⁶⁷ CMAC, p. 33

éticas cognitivistas e a psicologia do desenvolvimento da consciência moral. A preocupação salientada por Habermas está em ele pensar como as éticas filosóficas podem-se conciliar com a teoria empírica do desenvolvimento moral. À maneira de tal empreendimento reporta-se aos trabalhos sobre o desenvolvimento da consciência moral de Kohlberg, alegando que esta teoria serve de exemplo para aclarar a peculiar divisão de trabalho entre a reconstrução racional de intuições morais, no âmbito da filosofia; e a análise empírica do desenvolvimento moral, no âmbito da psicologia.⁶⁸

A relação entre ética filosófica e psicologia do desenvolvimento teria como meta instaurar, uma nova divisão de trabalho que exige tanto da ciência quanto da filosofia uma autocompreensão que as isentem, seja de pretensões de exclusividade no âmbito das ciências empíricas monológicas, seja de pretensões fundacionistas que visem uma fundamentação última no âmbito da filosofia. A nova divisão do trabalho deve, antes, ser regulada segundo pontos de vista da *coerência*. Habermas seguirá a nova autocompreensão entre ciência e filosofia numa linha não-fundacionista, que permite retirar da filosofia tarefas das quais a mesma se via sobrecarregada. Sua posição concede crédito à autocompreensão não-fundacionista, esperando que ela mesma traga uma autoconfiança no relacionamento cooperativo da filosofia com as ciências reconstrutivas, permitindo a ambas uma dependência recíproca.⁶⁹

Ao propor apresentar a filosofia como *guardador de lugar e intérprete*, Habermas aproxima-se da hermenêutica tomando-a em consideração juntamente com aquelas disciplinas que exigem a “compreensão do significado de algo dito” por meio da participação na ação comunicativa. Considerando que, implícito à prática da ação comunicativa há um processo de entendimento mútuo, Habermas promove um deslocamento do privilégio da atitude do observador ou terceira pessoa para a atitude performativa, sem, no entanto, deixar de assegurar para esta última uma posição de imparcialidade negociada.⁷⁰

O papel de *intérprete* representa uma mudança no papel de *juiz* da filosofia transcendental, o qual demarcava as esferas da ciência, moral e arte, para aquela posição que visa a avaliação de determinadas asserções como verdadeiras; o reconhecimento de determinados

⁶⁸ CMAC, p. 49

⁶⁹ CMAC, pp. 145-146

⁷⁰ CMAC, p. 46

valores e normas como corretos; e a expressão de determinadas vivências como sinceras.⁷¹ Na medida em que os intérpretes renunciam à posição privilegiada de observador, e estando eles mesmos envolvidos num processo de entendimento mútuo, não lhes é facultado fugir às regras do procedimento recíproco de crítica, pois neste contexto “não há nada que permita decidir a priori quem tem que apreender de quem”.⁷² Os participantes, nesse caso, encontram-se envolvidos por uma atitude performativa que lhes permitem a troca de papéis de primeira, segunda e terceira pessoas e vice-versa, de forma a terem uma abrangência de mútua orientação por pretensões de validade no que concerne à verdade, à correção normativa e à sinceridade. Este procedimento é cabível graças à tomada de posição de sim/não que é facultada ao ouvinte diante de uma expectativa levantada por um falante.⁷³

A interconexão entre falante e ouvinte, considerados no papel de *intérpretes*, somente lhes permite alcançar a “compreensão do significado de algo dito” se, e somente se, estiverem inseridos ao contexto a ser interpretado. Para Habermas, levanta-se aí um problema quando considerados os parâmetros ou padrões que permitem julgar as expressões simbólicas, ou seja, o problema de como “as expressões simbólicas possam ser medidas de maneira tão confiável quanto os fenômenos físicos”. A questão aqui posta tende a sinalizar, na visão de Habermas, que a atitude performativa a que o intérprete se adapta deve estar em consonância com a atitude objetivante.⁷⁴

O carecimento dessa objetividade em se tratando das expressões simbólicas leva Habermas a recorrer à análise formal pragmática, concentrando-se “nas condições universais e necessárias da validade de proferimentos e operações simbólicas”, de todo aquele que tenha desenvolvido suas competências no que se refere às pretensões universais da verdade, da correção normativa e da veracidade. Segundo as palavras do próprio Habermas: “Estou pensando aqui nas reconstruções racionais do *know-how* de sujeitos capazes de falar e agir, que estimamos capazes de produzir proferimentos válidos e que se estimam capazes eles próprios, pelo menos intuitivamente, de distinguir entre expressões válidas e não-válidas”.⁷⁵

⁷¹ CMAC, p. 46

⁷² CMAC, p. 43

⁷³ CMAC, p. 42

⁷⁴ CMAC, p. 44

⁷⁵ CMAC, p. 48

Aspecto relevante, para o qual o próprio Habermas chama atenção, é o fato de que “*todas* as reconstruções racionais, assim como os demais tipos de saber só têm um status hipotético”, tornando recorrente a essas reconstruções a necessidade de confirmações adicionais, que não significa outra coisa senão colocar tais reconstruções à prova, testando-as indiretamente através de teorias empíricas.⁷⁶

⁷⁶ CMAC, pp: 48-49

CAPITULO 2

Teoria da Evolução Social e formação de uma Identidade pós-convencional.

2.1. Racionalização do mundo da vida

O mundo da vida, quando analisado em sua perspectiva interna, corresponde a uma rede de cooperações mediadas por um tecido de ações comunicativas, realizadas à luz de tradições culturais, o qual viabiliza aos indivíduos socializados manter a integração da sociedade.⁷⁷ Significa dizer que o mundo da vida pode ser definido como um pano de fundo formado por convicções difusas, porém ausentes de problematizações, que propicia em potencial o entendimento entre os sujeitos que atuam comunicativamente. Constitui-se, nesse aspecto, como receptáculo que acumula o trabalho de interpretação realizado pelas gerações passadas e serve como elemento balizador para dirimir o risco de dissenso incrustado em todo processo de geração de entendimento.⁷⁸

Nas sociedades antigas, os componentes estruturais do mundo da vida estavam continuamente entrelaçados e perpassavam desde os níveis das instituições, engendradas pelas visões do mundo, até os aspectos subjetivos das pessoas. O componente cultural responsável pela organização do substrato da *visão de mundo* envolvia tanto as estruturas socialmente objetivadas quanto aquelas estruturas subjetivas que formam a biografia do indivíduo pertencente a determinado contexto cultural. Desse modo “(...) a visão de mundo institucionalmente estabilizada goza por sua parte de uma alta e constritiva plausibilidade”.⁷⁹ Igualmente, infere-se no contexto dessas sociedades, o entrelaçamento entre integração social e sistêmica.⁸⁰ Referimo-nos aqui a um modelo de mundo da vida, caracterizado pela forma mítica, religiosa ou metafísica, ou seja, pelas imagens sociocêntricas de mundo, nas quais os seus membros encontram-se liberados do peso da interpretação, porém, privados de qualquer oportunidade de chegar a um acordo suscetível de crítica que lhes permitam “a diferenciação entre o mundo dos estados de coisas, o mundo das

⁷⁷ HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la Acción Comunicativa. Crítica de la razón funcionalista*. Tomo II. Madrid, Taurus, 1998, p. 211. Doravante seguirá a seguinte sigla para as próximas citações: TAC II, seguida da indicação de tomo e página.

⁷⁸ HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Tomo I, p. 104. Segue a sigla: TAC I

⁷⁹ TAC II, p. 220

⁸⁰ TAC II, p. 231

normas vigentes e o mundo das vivências subjetivas suscetíveis de expressão”.⁸¹ No sistema mítico de interpretação do mundo, as ações não alcançam condições para desempenharem de maneira autônoma e crítica, posturas de afirmação ou negação em face das pretensões de validade.

As imagens de mundo que até o advento da modernidade estiveram atreladas ao modelo de racionalidade substancial obtiveram, nas sociedades modernas, o patenteamento de uma nova forma de razão que passou a determinar somente as condições formais para a fundação de um modo de vida racional, tendo, como exemplos bastante ilustrativos, a consciência moral e o direito de cunho universalista e, igualmente, a formação de identidade coletiva de tipo reflexivo.⁸² A esse processo ocorrido com a passagem das sociedades tradicionais para as sociedades modernas, Habermas o entende como “racionalização”, tendo este um significado específico.

“Racionalizar significa aqui o cancelamento das relações de coerção que, penetrando imperceptivelmente nas estruturas comunicativas, impedem – através de bloqueios intrapsíquicos ou intrapessoais da comunicação – que os conflitos sejam afirmados conscientemente e regulamentados de modo consensual. Racionalizar significa a superação de tal comunicação sistematicamente distorcida, na qual o consenso relativo às pretensões de validade reciprocamente colocadas – que servem como suporte à ação –, sobretudo o consenso acerca da veracidade das exteriorizações intencionais e sobre a justeza das normas de base, é conservado de pé só aparentemente, ou seja, como uma contrafação”.⁸³

As sociedades modernas, portanto, se constituíram como resultado do processo de racionalização do mundo da vida, do qual derivou uma estrutura social diferenciada entre sistema e mundo da vida.

“(…) com os processos de intercâmbio que decorrem através de meios sistêmicos, surge nas sociedades modernas um terceiro nível de plexos funcionais. Estes plexos funcionais, desligados de contextos normativos e que se tornam independentes, formando subsistemas, constituem um desafio para a capacidade de assimilação do mundo da vida. Coagulam-se em uma segunda natureza, em uma sociedade vazia de conteúdo normativo, que nos sai como algo em um mundo objetivo, como um fragmento de vida social objetivado. O desacoplamento de sistema e mundo da vida se reflete no seio dos mundos da vida modernos, por de pronto, como objetivação (Versachlichung): o sistema social rompe definitivamente o horizonte do mundo da vida, se subtrai à precompreensão da prática

⁸¹ TAC I, p. 105

⁸² TAC I, p. 109

⁸³ RMH, p. 34

comunicativa cotidiana e só resulta já acessível ao saber contraintuitivo das ciências sociais que começam a emergir desde o século XIX”.⁸⁴

A essa nova realidade a sociedade passou a apresentar-se nos aspectos tanto de sua *reprodução* quanto de sua *forma de vida*, sob dois níveis. No caso da *reprodução* apresentou, através do nível sistêmico, a sua reprodução material, e no nível do mundo da vida, a sua reprodução simbólica.⁸⁵ Quanto ao âmbito das *formas de vida*, trouxe por um lado acentuada desvalorização de suas tradições e, por outro, uma suscetibilidade de se submeter, ou aos procedimentos da racionalidade comunicativa, ou aos imperativos de uma racionalidade unilateralizada restringidas à esfera cognitivo-instrumental.⁸⁶

A formação das sociedades modernas somente adquiriu um diagnóstico mais preciso, mediante a compreensão do processo de racionalização que as sociedades ocidentais sofreram a partir do século XVI. Max Weber expressou o decurso dessa racionalização atendo-se (i) à marcha da desintegração da razão substancial, a qual trouxe, como consequência, a fragmentação das imagens de mundo sedimentadas em bases religiosas e metafísicas e (ii) às cisões provocadas na maneira de se pronunciar a respeito da verdade, do justo e do belo, que, em suma, representa a diferenciação das esferas de valor. As questões do conhecimento, da justiça e da arte passaram a receber tratamento especial por parte de especialistas, que seguem, para cada complexo do saber, uma legalidade própria. As esferas vincularam-se a práticas especializadas e institucionalizaram seus discursos em moldes técnico-científicos ou jurídico-administrativos, em se tratando do conhecimento científico ou do conhecimento prático-moral, respectivamente. Tanto a ciência quanto as teorias da moral e do direito, distanciaram-se da prática da vida cotidiana, elevando-se acima do mundo da vida, na medida em que conseguiriam criar mecanismos sistêmicos regulados internamente e isentos de conteúdos normativos. A moral e direito se desprenderam das bases religiosas e metafísicas que lhe serviam de fundamentação; a arte espoliou-se da sua origem cultural; e a ciência passou a dispor da natureza como objeto passível de dominação e transformação. Para cada uma destas esferas tornou-se inerente uma lógica própria de desenvolvimento, que lhes permitiram estatuir aspectos específicos de validade para cada domínio, o que significou em termos, uma diferenciação nos níveis de pretensões de validade.

⁸⁴ TAC II, p. 244

⁸⁵ ARAGÃO, L. M. Carvalho. *Razão Comunicativa e Teoria social Crítica em Habermas*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997, p. 117

⁸⁶ TAC I 110

A racionalização do mundo da vida permitiu, também, a autonomização do discurso diante de espaços que eram normativamente constituídos e mantidos pela autoridade de pressupostos religiosos ou metafísicos. A liberação do discurso representou, em termos, a emancipação do potencial da racionalidade comunicativa, tornando possível aos membros do mundo da vida uma peculiar transparência na distinção entre ações orientadas ao êxito e as ações orientadas ao entendimento.⁸⁷

Segundo Habermas, a racionalização do mundo da vida se constitui pela (i) diferenciação estrutural de seus próprios componentes, a saber, cultura, sociedade e personalidade; (ii) pela separação entre forma e conteúdo; (iii) e pela especificidade dos correspondentes processos de reprodução. Em cada uma dessas três sistematizações de racionalização são levados sempre em consideração os três componentes estruturais do mundo da vida. Passemos a comentar esses três aspectos da racionalização.

(i) No que tange à *diferenciação estrutural do mundo da vida*, a separação entre *cultura* e *sociedade* representou o desacoplamento entre sistema institucional e imagens do mundo, significando para a cultura “um estado de revisão permanente de tradições fluidificadas e convertidas em reflexivas”.⁸⁸ Na diferenciação entre *personalidade* e *sociedade* ocorre um aumento da contingência no âmbito das relações interpessoais, tendo, como reflexo para a *sociedade*, uma crescente dependência de procedimentos formais para a criação e justificação de normas. Em relação à *cultura* e à *personalidade*, a diferenciação desses dois componentes representa, para os indivíduos, um necessário aumento na capacidade destes para inovações e críticas em relação à tradição que se tornou reflexiva. Em relação ao componente da *personalidade*, tal diferenciação representa uma sobrecarga para o indivíduo no gerenciamento e estabilização da sua própria identidade, a qual deve basear-se, cada vez mais, em elementos abstratos.

(ii) Para Habermas, a diferenciação estrutural do mundo da vida traz como consequência a separação entre *forma* e *conteúdo* nos respectivos planos da cultura, da sociedade e da personalidade. No âmbito da *cultura*, os núcleos tradicionais que intrinsecamente estavam relacionados às imagens do mundo separaram-se, ficando reduzidos a elementos formais designados através dos conceitos de mundo, pressupostos da comunicação, procedimentos

⁸⁷ TAC II, p. 206

⁸⁸ TAC II, p. 207

argumentativos, valores fundamentais abstratos, etc...⁸⁹ No âmbito da *sociedade*, de modo especial, nas sociedades modernas, ocorre a implantação de juízos morais e jurídicos cada vez mais universais e desligados dos contextos particulares de vidas concretas. E por fim, no âmbito da *personalidade*, Habermas afirma que “as estruturas cognitivas adquiridas no processo de socialização se emancipam cada vez mais dos conteúdos do saber cultural com que inicialmente estavam integradas no ‘pensamento concreto’”⁹⁰

(iii) Quanto à reflexividade dos *processos de reprodução simbólica do mundo da vida*, é possível apontar, no contexto das sociedades modernas, um significativo aumento de tarefas especializadas em termos profissionais na consecução e realização da *tradição cultural*, da *integração social* e da *socialização*. Exemplo significativo, a esse respeito e que Habermas busca em Durkheim, é o processo pedagógico de educação iniciada a partir do século XVIII. A pedagogia assume o ônus da socialização e passa a dispor de uma educação formalizada, desligada dos mandamentos da religião ou da família, trazendo como significativo, entre outros fatores, a profissionalização da educação e a construção reflexiva da socialização.⁹¹

A reprodução nos componentes da *cultura*, da *sociedade* e da *socialização*, possui uma especificidade que circunscreve o mundo da vida como um todo. A *reprodução cultural* do mundo da vida tem como objetivo assegurar a continuidade da tradição e o saber que nela vem implícito, fornecendo aos seus membros, garantias de validade para que eles mesmos assegurem o prosseguimento da prática comunicativa quotidiana. A *cultura* é, nesse sentido, responsável pela legitimação das instituições existentes e, também, fomento de padrões de comportamentos que alicerçam o processo de formação individual, possibilitando as condições para a aquisição de competências generalizadas de ação.⁹²

Quanto à *integração social*, sua especificidade está sedimentada na tarefa de coordenar as novas situações que se apresentam no âmbito social, conectando-as à normas oriundas das relações interpessoais legitimamente reguladas, as quais consolidam tanto a prática comunicativa quotidiana quanto a estabilização da identidade do grupo. A sociedade integra, sobretudo, os indivíduos a grupos legitimamente regulados e, também, fazendo uso do núcleo dos valores

⁸⁹ TAC II, p. 207

⁹⁰ TAC II, pp: 207-208

⁹¹ TAC II, p. 208

⁹² TAC II, pp: 200-201

culturais institucionalizados, cabe-lhe vincular as relações sociais a um caráter moral e obrigatório.⁹³

Já a *socialização* dos membros do mundo da vida está relacionada com a conexão dos indivíduos às formas de vidas coletivas, permitindo-lhes condições para formarem capacidades generalizadas de ação, isto é, capacidades de interação com os demais membros das sociedades, de forma que saibam responder com autonomia pelas suas próprias ações. A socialização, nesse aspecto, contribui para a formação da personalidade possibilitando que os indivíduos possam produzir interpretações do mundo e, também, dispor de motivações para atuarem em conformidade com as normas representadas.⁹⁴

Cada processo de reprodução contribui diretamente para a manutenção dos componentes do mundo da vida. Porém, com o decurso da reflexividade dos distintos processos de reprodução, ocorre a sua profissionalização e sua reprodução passa a ser tarefa de especialistas, sempre passíveis de ocorrências de perturbações no seio de tais reproduções. Em sociedades modernas, as perturbações que ocorrem na *reprodução cultural* manifestam-se, de forma evidente, na generalizada perda de sentido que leva a crises de legitimação e de orientação. As perturbações que surgem na *integração social* referem-se ao elevado grau de anomia no âmbito da coordenação de ações que já não podem mais recorrer às ordenações legítimas existentes para dirimir os novos desafios que se apresentam. E as perturbações, no processo de *socialização*, refletem-se em formas de psicopatologias e fenômenos de alienação, em que os indivíduos deixam de possuir condições eficazes para participar intersubjetivamente dos contextos de ação definidos em comum acordo.⁹⁵

Argumentando a favor das orientações racionais de ação que conseqüentemente possam condensar um mundo da vida racional, Habermas observou o seguinte processo de descentração que a tradição cultural veio atender. Num primeiro momento, a tradição cultural desdobrou-se nos conceitos formais do mundo objetivo, social e subjetivo, permitindo com isso a diferenciação das pretensões de validade que, remetendo para cada um dos mundos, obteve as pretensões: de verdade proposicional, de retidão normativa e de veracidade subjetiva. A essas pretensões de validade seguiram as atitudes que os participantes formam em relação a cada mundo, sendo elas respectivamente: a atitude objetivante, a atitude conforme a normas e a atitude expressiva. Num

⁹³ TAC II, pp: 200-201

⁹⁴ TAC II, pp: 201-202

⁹⁵ TAC II, pp: 200-201

segundo momento, a tradição cultural desvencilhou-se do seu caráter dogmático, permitindo a instauração de uma atitude reflexiva em relação aos seus conteúdos, de forma que passaram a ser questionados e submetidos à revisão crítica. Nesse sentido verificaram-se “processos de aprendizagem guiados por hipóteses e filtrados argumentativamente, nos âmbitos do pensamento objetivante, das idéias prático-morais e na percepção estética”.⁹⁶ Num terceiro momento, a tradição cultural liberou seus componentes cognitivos e avaliativos para serem tratados por formas especializadas de argumentação. Nesse contexto surgiram as esferas culturais especializadas, tais como ciência, moral e arte, que passam a ser mantidas por processos argumentativos, permanentemente submetidos à crítica dos profissionais especialistas. Num quarto e último momento, Habermas infere que a tradição cultural distinguiu entre a ação com respeito a fins e a ação orientada ao entendimento, de forma que o mundo da vida pôde também ser interpretado como lugar de institucionalização dos subsistemas especializados regidos pela ação racional com respeito a fins, como é o exemplo salutar em sociedades modernas, da economia e da administração. É nesse contexto, portanto, que fica delimitada a distinção entre *sistema* e *mundo da vida*. Na seqüência dos quatro processos, Habermas aponta para o terceiro e o quarto como os momentos nos quais Weber teria visto a diferenciação das esferas de valor como construto do aspecto central da racionalização cultural e social que caracterizou a modernidade.⁹⁷

Numa análise sob o ponto de vista sistêmico, o desacoplamento entre sistema e mundo da vida é representado pela autonomização das esferas de valor que adquiriram o *status* de subsistemas os quais passaram a ser regidos por meios ausentes de comunicação e desligados das estruturas sociais que efetivam a integração social. A economia e a administração são os exemplos de subsistemas regidos por *ações com respeito a fins* que desempenham através dos meios – dinheiro e poder – ampla rede de interações sem, no entanto, contar com normas e valores partilhados ou qualquer fundamentação prático-moral.⁹⁸

A diferenciação sistêmica se acentuou na modernidade e criou estruturas funcionais desconectas de contextos normativos, transformando o mundo da vida em um fragmento da vida social objetivada. Nesse sentido, o desacoplamento entre sistema e mundo da vida não é senão o

⁹⁶ TAC I, p. 106

⁹⁷ TAC I, pp. 105-106

⁹⁸ TAC II, p. 217. Habermas aponta críticas à teoria dos sistemas no sentido de mostrar que essa teoria conjuga integração sistêmica e integração social, como equivalentes funcionais, de modo a renunciar o critério da ação comunicativa. A esse respeito ver: TAC II, p. 263

reflexo de um processo de objetivação que foi subtraído à pré-compreensão da prática comunicativa da vida quotidiana, em proveito de interações mediadas funcionalmente por *ações com respeito a fins*.⁹⁹

Nas sociedades modernas, os subsistemas econômico e administrativo corroboram a consecução de fins distintos daqueles âmbitos de ação que cumprem tarefas relacionadas com a reprodução cultural, com a integração social e com a socialização.¹⁰⁰ Tanto a economia quanto a administração marcaram o nascimento de um novo nível de diferenciação sistêmica, assinalados respectivamente pelos meios dinheiro e poder. O modo de atuação da economia tornou possível regular, de forma intersistêmica, várias unidades autonomizadas isentas de qualquer conteúdo normativo, assim como o poder administrativo, que também sublinhou sua atuação sistêmica alinhavada pela linguagem comum do capitalismo: o dinheiro. No quadro dessa racionalidade “meio-fim”, operacionalizado por uma lógica que persegue fins em função de valores particulares e transforma a práxis numa atividade dominada pelas esferas econômica e política, problemas fundamentais emergiram desse seio, entre os quais, a impossibilidade do preenchimento de atitudes normativas e a inexistência de condições para formação da identidade dos membros que pertencem a essa estrutura social.

Os subsistemas se diferenciaram através dos meios de controle inerentes a cada mecanismo sistêmico, atuando e agindo acima do mundo da vida, mediante a criação de estruturas sociais próprias, isentas de qualquer conteúdo normativo e mantidas em conexão por intermédio do direito institucionalizado. Em âmbitos de ação formalmente organizados, o direito, como esfera amoralizada que regula a exterioridade da ação, apresentou-se como condição normativa para impor ao indivíduo uma obediência abstrata. Nesse sentido, o direito, assumindo a designação de dispositivos positivos, legais e formais, veio enraizar-se em estruturas de consciência que somente se tornaram possíveis de se formarem no nível pós-convencional da moral.¹⁰¹

⁹⁹ TAC II, p. 244

¹⁰⁰ TAC II, pp: 238-239

¹⁰¹ TAC II, pp: 251-254. O direito ao lado da moral ocupa certamente um papel relevante nas sociedades pós-convencionais. Embora não seja objetivo deste trabalho discorrer como o direito estendeu sobremaneira a sua regulação jurídica sobre novos temas sociais no contexto do mundo da vida, achamos cabível mencionar que a partir de *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*, Habermas concedeu ao direito *status primaz*, sendo o mesmo analisado numa relação complementar com a moral. A pretensão de Habermas, nessa obra, é demonstrar que a moral pós-convencional somente pode alcançar eficácia, se por intermédio da institucionalização de um sistema jurídico. A vantagem que o direito desempenha nessa complementação é que, além de se constituir como um sistema de saber – enquanto conjunto de proposições e interpretações normativas – também se consolida como sistema de ação – isto é,

Como vimos, os componentes estruturais do mundo da vida, a saber – cultura, personalidade e sociedade – passaram por processos de diferenciação que refletem na autonomização do sistema institucional (sociedade) diante da cultura e da personalidade.¹⁰² A diferenciação dessas estruturas do mundo da vida produziu a separação dos mecanismos de integração sistêmica e integração social. Segundo Habermas esse processo é evolutivo e constitui a chave de explicação da evolução social no âmbito da racionalização social e cultural, conforme desenvolvida por Weber.¹⁰³

No contexto de interações que se desenvolvem no âmbito das tradições culturais, dos ordenamentos sociais legítimos e que comportam elevado grau de indivíduos socializados, existe um consenso de fundo suposto pelo próprio mundo da vida. Quando este passa a contar com a generalização dos valores e das motivações, o potencial da racionalidade comunicativa se autonomiza, sendo porém, ao mesmo tempo, sobrecarregado pelo aumento da necessidade de entendimento decorrente do crescente desentendimento gerado na disponibilidade de exercício crítico em relação aos componentes do mundo da vida.¹⁰⁴

“(…) quanto mais se diferenciam os componentes estruturais do mundo da vida e os processos que contribuem para sua manutenção, tão mais submetidos ficam os contextos de interações às condições de um entendimento racionalmente motivado, isto é, às condições de formação de um consenso que em última se baseie na autoridade do melhor argumento. (...) O discurso universal remete a um mundo da vida idealizado, que se reproduz em virtude de um mecanismo de entendimento amplamente desligado de contextos normativos e assentado sobre tomadas de postura de afirmação ou negação motivadas racionalmente”.¹⁰⁵

O ônus do potencial risco de dissenso tem sua anulação, como vimos, ou a carga da formação lingüística de consenso, ou à disposição de meios de controle isentos de linguagem, como é o exemplo dos meios - dinheiro e poder – que operam com base num *acordo racional com respeito a fins* permitindo interações passíveis de cálculos e influências estratégicas. Em ambos os casos a coordenação da ação é desconectada do mundo da vida, o qual fica desvalorizado e

forma um complexo institucionalmente regulativo da ação. O direito, como sistema de ação, possibilita interligar os motivos e orientações axiológicas, dotando-os de eficácia imediata para a ação, de forma a constituir um diferencial que não se verifica na moral. Nesse sentido, Habermas afirma que “(...) o direito está estabelecido simultaneamente nos níveis da cultura e da sociedade, de forma a compensar as fraquezas de uma moral que se atualiza primariamente na forma de um saber”. Ver a respeito em: HABERMAS, Jürgen. **Direito e Democracia: entre facticidade e validade**. Volume I, p. 150.

¹⁰² TAC II, p. 247

¹⁰³ TAC II, p. 232

¹⁰⁴ TAC II, p. 258

¹⁰⁵ TAC II, p. 206

suscetível a interações regidas por *meios*. Da perspectiva do mundo descentrado, a coordenação de ações exercida pelos *meios* de controles sistêmicos representa um alívio para a sobrecarga da comunicação e uma possível redução dos riscos de dissenso. No entanto, o preço a se pagar é cobrado pela crescente tecnificação do mundo da vida.¹⁰⁶ Se comparado à coordenação exercida pela comunicação, o leque de tematização das pretensões de validade é ampliado, porém, sempre acompanhado por um risco de dissenso em maior grau.

Tendo destacado os elementos principais que caracterizam a racionalização do mundo da vida, passemos às considerações que possam esclarecer em que resulta esse processo numa perspectiva de evolução social.

2.2. A Teoria da Evolução social

No aspecto das imagens do mundo, as sociedades arcaicas mantinham as concepções religiosas e metafísicas, servindo de substrato para consolidação de formas de entendimento, porém subtraídas da possibilidade de comunicação e de qualquer diferenciação das pretensões de validade. Somente nas sociedades modernas ocorreu, a par da desintegração do domínio do sagrado, a separação das esferas de valor que, autonomizando-se dos construtos metafísicos e religiosos, permitiram a criação de esferas de validade diferenciadas e regidas por uma lógica interna e específica a cada pretensão de validade. Com isso se passou a perceber a perda de sentido das tradições e das convicções sancionadas culturalmente.¹⁰⁷

A intenção de Habermas, a par dessa constatação, é interpretar a forma pela qual as imagens do mundo, dentro de sua hierarquia mítica, religioso-metafísica e moderna, passaram por um processo de descentração, sinalizando que os aspectos de validade também submeteram-se a semelhante grau de diferenciação, o que permitiu a ampliação das possibilidades de comunicação.¹⁰⁸ O que se propõe é seguir de maneira lógico-evolutiva os âmbitos de ação – nos respectivos níveis – segundo o grau de racionalização operado no interior do mundo da vida, tendo como ponto norteador à diferenciação dos aspectos de validade.¹⁰⁹

¹⁰⁶ TAC II, p. 259

¹⁰⁷ ARAGÃO, L M Carvalho. op.cit. p. 109

¹⁰⁸ TAC II, p. 269

¹⁰⁹ TAC II, p. 271

O elemento gerador da diferenciação dos aspectos de validade é basicamente o processo de descentração das imagens do mundo, onde o entendimento que se revestia pela capa protetora de uma interpretação e visão do mundo subtraída a toda crítica, se torna desnecessária, passando a obrigar os participantes da comunicação a assumirem o ônus das operações interpretativas, através de acordos que comportarão sempre um risco maior de dissenso.¹¹⁰ A compreensão descentrada do mundo leva, portanto, à possibilidade de desempenho discursivo de pretensões de validade suscetíveis de crítica, o que, em suma, se realiza por meio da ação comunicativa dos agentes capazes de gerar um entendimento através de posturas de afirmação ou negação que tomam diante das pretensões de validade suscetíveis de crítica.¹¹¹

Habermas procura estabelecer uma conexão interna entre (i) as estruturas das imagens do mundo, (ii) o conceito de mundo da vida e (iii) o comportamento racional de modos de vida, utilizando-se do conceito piagetiano de descentração como fio condutor. A sua argumentação tende a mostrar que, por intermédio do conceito de descentração, se alcança o conceito de racionalidade comunicativa.¹¹²

No âmbito da descentração mediatizada na formação do indivíduo, Piaget parte do mundo subjetivo inferindo as distinções que este realiza entre o mundo externo e o mundo interno, bem como a diferença que se estabelece em relação ao mundo interno dos outros com o seu próprio. Isso significa que o Eu (ego) posiciona-se como juiz tanto dos estados de coisas existentes no mundo objetivo quanto da legitimidade de expectativas normativas no mundo social, sabendo que *Alter* também julga os estados de coisas e a validade de normas na mesma perspectiva do *Ego*. Nesse sentido, o mundo subjetivo de um torna-se o espelho do outro, no que se refere ao julgamento objetivo, normativo ou propriamente subjetivo. Seguindo essa perspectiva pressupõe-se que os agentes implicados possam alcançar, dentro dos respectivos mundos diferenciados, um acordo a respeito dos fatos, das normas validas e das vivências subjetivas.¹¹³ Este modelo ontogenético de descentração torna-se o fio condutor da análise habermasiana, o qual, para dar conta da teoria da evolução social, aplica o mesmo modelo, de forma análoga, à filogênese das estruturas sociais.

¹¹⁰ TAC I, p. 104

¹¹¹ Conferir em TAC I, pp: 104 e 107.

¹¹² TAC I, p. 107

¹¹³ TAC I, pp: 103-104

Como mencionamos anteriormente, na modernidade, o nível de integração sistêmica possibilitou a proclamação da independência dos subsistemas em relação aos contextos normativos e ao exercício de uma sociabilidade livre de normas oriundas das práticas comunicativas do mundo da vida,¹¹⁴ porquanto à medida que o mundo da vida se racionalizou e permitiu o crescente aumento da complexidade sistêmica, encontrou-se hipertrofiado pelos imperativos sistêmicos, sendo por eles instrumentalizado.¹¹⁵

Para Habermas, o aumento da complexidade dos sistemas e a racionalização do mundo da vida devem ser mutuamente pressupostos para não se incorrer o risco de fazer uma leitura parcial do desenvolvimento de ambos, a exemplo das teorias de sistemas que subsumem os componentes estruturais do mundo da vida às próprias categorias sistêmicas.¹¹⁶

“Segundo o modelo de Habermas da evolução social, desenvolvido no quadro da teoria da ação comunicativa e da ética do discurso (posteriormente denominado mais precisamente teoria do discurso), a relevância do aumento da complexidade sistêmica no processo de evolução social não é passado por alto, mas a ênfase recai na ‘lógica do desenvolvimento’, pois os estágios da consciência moral são considerados como decisivos. Na determinação do processo de evolução, Habermas inverte o vetor [em relação a Luhmann, MN], na medida em que argumenta que o aumento de complexidade e a correspondente diferenciação social dependem de ‘mecanismos de aprendizado’. Nesse sentido, afirma que os processos de diferenciação podem ser tanto ‘sinais de processos de evolução’ como também causas de estagnação evolutiva. Muda da mesma forma o vetor relativamente ao marxismo, na medida em que ressalta que o foco determinante da evolução não se encontra na ‘dinâmica do desenvolvimento’ (nas forças produtivas), mas na ‘lógica do desenvolvimento’ (nas relações intersubjetivas, normativamente orientadas). É possível constatar que, segundo a concepção de Habermas, o desenvolvimento das técnicas de produção e o aumento da complexidade sistêmica representam *condições* da evolução social, ao passo que o desenvolvimento das estruturas normativas constituem o seu fundamento”.¹¹⁷

¹¹⁴ ARAGÃO, L.M. Carvalho, op. cit. p. 105

¹¹⁵ Habermas questiona se a passagem para a sociedade moderna não faria da racionalização do mundo da vida um paradoxo, visto que é o mundo da vida racionalizado que permite o aumento da complexidade sistêmica o qual, fazendo uso de imperativos autonomizados, exerceria um domínio destrutivo sobre o próprio mundo da vida. Pode também ser colocado em outros termos: A racionalização do mundo da vida representa, de certa forma, um maior grau de reflexividade da própria racionalidade, o que permite ampliar a esfera de tematização das pretensões de validade até então encobertas pela tradição ou pressupostos religiosos metafísicos. Porém, a emergência da reflexividade coloca em risco a formação de consenso, acarretando um grau elevado de dissenso na manutenção e sustentabilidade da integração social. A esse respeito conferir: TAC II, p. 263.

¹¹⁶ TAC II, p. 215

¹¹⁷ NEVES, Marcelo. *Zwischen Themis und Leviathan: Eine schwierige Beziehung. Eine Rekonstruktion des demokratischen Rechtsstaates in Auseinandersetzung mit Luhmann und Habermas*. Baden-Baden: Nomos, 2000, pp: 29-30. Passagem traduzida por Marcos Nobre.

Na perspectiva de teorias sistêmicas,¹¹⁸ quanto maior o grau de complexidade sistêmica, menor a importância do mundo da vida, o qual passa a ser visto como um subsistema a mais entre outros. Habermas, ao contrário, procura defender a tese de que os significativos aumentos da complexidade sistêmica dependem da diferenciação interna que ocorre na estrutura do mundo da vida; diferenciação que acontece mediante uma racionalização própria: a racionalização comunicativa. A complexidade sistêmica somente se amplia quando um novo mecanismo sistêmico é introduzido, como, por exemplo, a economia e a administração nas sociedades modernas. Porém esses novos mecanismos sistêmicos têm a necessidade de ser institucionalizados no mundo da vida, uma vez que a seqüência evolutiva das inovações sistêmicas só pode sobrevir, se o mundo da vida alcançou suficiente grau de racionalização e o direito e a moral conseguiram acompanhar de modo simultâneo esse nível evolutivo. “A institucionalização de um novo nível de diferenciação sistêmica exige reestruturações no âmbito nuclear que constituem as instituições encarregadas da regulação jurídico-moral, isto é, da regulação consensual de conflitos de ação”.¹¹⁹

Os sistemas, portanto, somente alcançam novos níveis de diferenciação se, e tão somente se, a racionalização do mundo da vida atingiu um nível de evolução correspondente.¹²⁰ Tomando como expressão da racionalização do mundo da vida, o desdobramento do processo evolutivo da moral e do direito, Habermas se propõe a analisar o decurso dessa evolução a que leva a moral e o direito a alcançarem níveis cada vez mais abstratos de resolução de conflitos, no intuito de ver como é possível irromper novos níveis de integração social. Com base nesse procedimento transparece a explicação da teoria da modernidade de Habermas baseada no estruturalismo genético, a qual pressupõe que as sociedades modernas se estruturaram em bases institucionais de representações legais e morais decorrentes do nível pós-convencional.¹²¹

Para Habermas, a evolução sistêmica se mede pelo aumento da capacidade de controle de uma sociedade, porém, é na diferenciação dos componentes estruturais do mundo da vida, a saber – cultura, sociedade e personalidade – que está inscrito o termômetro catalisador capaz de medir o processo evolutivo do mundo da vida, isto é, o processo evolutivo da estrutura simbólica.¹²² Sendo assim, fica implícito que o processo que fundamenta a determinação da evolução social, ancora-se

¹¹⁸ Conferir TAC II, pp: 216 e 244

¹¹⁹ TAC, II, p. 245

¹²⁰ TAC II, p. 253

¹²¹ ARAGÃO. L.M.Carvalho, op.cit, p. 106

¹²² TAC II, p. 215

nas estruturas simbólicas, pois “as estruturas do mundo da vida mudam em função de aumentos na complexidade sistêmica, mas, por sua vez, os aumentos em complexidade são dependentes da diferenciação estrutural do mundo da vida”.¹²³

Considerando especificamente este argumento, a evolução social está inerentemente ligada ao desenvolvimento de processos de interação realizados no âmbito prático-moral, pois é no desdobramento de uma racionalidade que se tornou reflexiva que há de resolver os problemas de integração social, ou seja, elevando os níveis dos processos prático-morais a um grau de abstração cada vez maior, sem apelar para os processos de integração sistêmica. Nesse sentido, a modernidade pode ser explicada como consolidação de uma nova forma de integração social que emerge a partir da institucionalização de novas estruturas de consciência pós-tradicional.¹²⁴

A perspectiva evolutiva é visualizada mediante a racionalidade de um mundo da vida que se tornou reflexivo e adquiriu condições de revisar e aperfeiçoar seus procedimentos e conteúdos práticos morais, sendo, ao mesmo tempo, capaz de garantir, de modo crítico, a formação do consenso sem apelos à tradição. Portanto, para Habermas, a evolução social está no desenvolvimento da racionalidade imanente ao mundo da vida; racionalidade essa que vem conectada ao uso da linguagem e desempenha significativo papel, seja na formação do consenso, seja na crítica que desenvolve ao processo de reprodução simbólica da sociedade.

Habermas, notadamente, se apropria das normas morais e jurídicas com o intuito de analisar a estrutura das formas de integração social. Moral e direito, em princípio, desempenham a função de canalizar conflitos, assegurando o consenso por via da ação orientada ao entendimento, de forma a evitar o rompimento da integração social no mundo da vida. A análise da evolução da moral e do direito, sinaliza como se processa o desenvolvimento da integração social em âmbitos de interação cada vez mais firmados pela complexidade sistêmica. Ante a tendência das sociedades modernas que fazem o direito e a moral assumirem características cada vez mais abstratas e gerais, Habermas recorre ao desenvolvimento ontogenético, baseado em Kohlberg, reconstruindo as etapas evolutivas da capacidade de julgar e agir no âmbito interativo-normativo

¹²³ ARAGÃO.L.M.Carvalho, op.cit, p. 105

¹²⁴ ARAGÃO.L.M.Carvalho, op.cit, p. 96

da moral e do direito,¹²⁵ com o objetivo de verificar a procedência de uma moral universalista e abstrata no âmbito pós-convencional das sociedades modernas.¹²⁶

Esse processo evolutivo da moral e do direito transcorre num nível acentuado da generalização de motivos e valores, que evidencia o desligamento da ação comunicativa em relação aos “padrões normativos de comportamento concretos”.¹²⁷ Significa dizer que ocorre a emancipação da ação comunicativa em relação a bases consensuais normativas de cunho religioso, valorativo ou tradicional, nas quais ela se ancorava, deslocando a formação do consenso para os procedimentos lingüísticos. “Neste aspecto, a generalização dos valores é uma condição necessária para o desencantamento do potencial de racionalidade que a ação comunicativa comporta”.¹²⁸ No processo emancipatório da ação comunicativa, ocorre simultaneamente a separação entre *ação orientada ao êxito* e *ação orientada ao entendimento*, o que permite, por um lado, a abertura do caminho para a formação de subsistemas de ação racional com respeito a fins – coordenados por meios ausentes de comunicação e desobstruídos de qualquer impedimento para a realização de ações estratégicas – e por outro, a formação de consenso por vias argumentativas da ação comunicativa.

A evolução social para Habermas desdobra-se na reflexividade da própria razão comunicativa, o que significa dizer que o mundo da vida evolui no sentido de uma racionalidade reflexiva que pode ser explicada em termos gerais pela descentração da compreensão das imagens do mundo. Relativamente a este processo, Habermas faz paralelos que o aproximam dos estágios de desenvolvimento da consciência moral de Kohlberg, distribuídos nos níveis pré-convencional, convencional e pós-convencional.

No nível convencional, onde a sociedade se encontra estatalmente organizada com base em instituições jurídicas, a ação comunicativa libera-se dos contextos particularistas, sem no entanto se desligar dos espaços de ações impregnados por normas confirmadas pela tradição. Nesse contexto, os indivíduos ficam circunscritos à obediência da lei, onde eles mesmos adquirem

¹²⁵ TAC II, p. 246. Habermas concorda com o argumento de Klaus Eder, o qual demonstra a existência de estruturas de consciência nas sociedades arcaicas, tradicionais e modernas, respectivamente às etapas da evolução da moral e do direito.

¹²⁶ A esse respeito ver o capítulo 3 desse trabalho.

¹²⁷ TAC II, p. 254

¹²⁸ TAC II, p. 255

uma atitude de conformidade com a normas, diferenciando esta, da atitude objetivante frente à natureza externa e da atitude expressiva referente à própria natureza interna.¹²⁹

No nível pós-convencional há a necessidade de que os indivíduos superem o plano habitual e ingênuo do exercício das ações para alçar o plano reflexivo das argumentações. Nesse sentido, as instituições existentes que normatizam as ações mediante o direito positivo – desconexas de qualquer legitimidade oriunda das imagens religiosas e metafísicas do mundo – ficam desprotegidas diante do potencial crítico da fala, que pode ser mobilizado, numa atitude hipotética, para inferir as pretensões de validade normativa dessas instituições existentes.¹³⁰ No nível pós-convencional, a base consensual das interações não é mais garantida pelas instituições alicerçadas em pressupostos tradicionais, valorativos ou religioso-metafísicos, antes, porém, passa a depender da evolução das estruturas prático-morais da sociedade.

A importância do desenvolvimento moral para Habermas está centrada na idéia de que há estruturas de racionalidade contida no nível cultural da sociedade - as quais, representadas por normas legais e morais que perfazem a “visão de mundo” - permitem a organização dos sistemas de ação e também a formação de novos níveis de integração social. A evolução social, nesse sentido, só acontece, se antes for possível verificar a evolução para um novo nível de aprendizagem na área da consciência prático-moral dessas estruturas de racionalidade. Quando os novos níveis de consciência prático-moral são institucionalizados, permitindo a sedimentação de uma nova forma de integração social, o aumento da complexidade sistêmica e a evolução do nível das forças produtivas, aparecem como decorrência.¹³¹

A análise que desenvolve sobre as mudanças nas estruturas prático-morais é realizada a partir da lógica do desenvolvimento.¹³² a qual permite a Habermas reconstruir as estruturas de racionalidade inerentes ao desenvolvimento das estruturas normativas de cada modelo institucional e cultural de sociedade.¹³³ Essas estruturas de racionalidade refletem nas imagens de mundo, na formação de identidades e nas idéias morais de cada contexto social e cultural. *A lógica do desenvolvimento* utilizada por Habermas caminha no sentido de estabelecer estruturas gerais de

¹²⁹ TAC II, p. 277

¹³⁰ TAC II, p. 278

¹³¹ ARAGÃO.L.M.Carvalho, op.cit, p. 77

¹³² ARAGÃO.L.M.Carvalho, op.cit, p. 93. Sobre a lógica do desenvolvimento, ver a respeito o capítulo 3 desse trabalho.

¹³³ ARAGÃO.L.M.Carvalho, op.cit, p. 94

ação orientada para o entendimento, alicerçadas num procedimento pragmático-formal, abstraídas de todo e qualquer contexto particularista, tradicional ou valorativo.¹³⁴

Ao analisar as estruturas da consciência coletiva, que são traduzidas em códigos da moral e do direito, Habermas procura ressaltar que a evolução dessas estruturas de consciência coletiva traz a evolução das estruturas da sociedade. Um estudo da evolução dessas estruturas de consciência coletiva passa, certamente, pela análise da evolução da moral e do direito.¹³⁵

Na sua teoria da evolução social, Habermas insiste na idéia de que as sociedades passam por “etapas de reflexão” desde as sociedades primitivas até atingir a modernidade. O que intenciona é mostrar que há homologias entre estas “etapas de reflexão” das sociedades e as fases de aprendizagem individuais, seja no nível cognitivo seja no moral, estabelecida pela psicologia do desenvolvimento.¹³⁶ Nesse caso, sua atenção se volta especialmente para a ontogênese, ou seja, para o modo como se desdobra o desenvolvimento da capacidade cognitiva, lingüística e interativa (capacidade da ação) do indivíduo. Piaget e Kohlberg serão fundamentais nesse sentido, visto que o primeiro realizou um trabalho significativo sobre o desenvolvimento da capacidade cognitiva do indivíduo, analisando o desenvolvimento do Ego (Eu), dentro de quatro fases distintas e seqüenciais, a saber: simbiótica; egocêntrica, sociocêntrica-objetivista e universalista; e o segundo detalhou o desenvolvimento da capacidade interativa, analisando o desenvolvimento da capacidade de ação (interação) dos indivíduos e a construção da consciência moral, dentro de seis estágios dispostos em três níveis.¹³⁷

A mudança das estruturas do mundo da vida segue, portanto, a lógica interna da racionalização comunicativa, no que se refere à seqüência de estágios de desenvolvimento da moralidade, conforme aponta Kohlberg.¹³⁸ O desenvolvimento de estágios da consciência moral, uma vez materializada em instituições, permite o desencadeamento da evolução social e a consecução de níveis de integração social cada vez mais elevados.

“Habermas concebe a evolução das sociedades como um processo gradual de cisão do todo social – que reunia o mundo da vida e um sistema social pouco diferenciado – em que os mecanismos sistêmicos se tornam cada vez mais destacados das estruturas sociais em que ocorre a integração social, até que esta diferenciação atinge o ponto em que organizações

¹³⁴ ARAGÃO.L.M.Carvalho, op.cit, p. 95

¹³⁵ ARAGÃO.L.M.Carvalho, op.cit, p. 73

¹³⁶ ARAGÃO.L.M.Carvalho, op.cit, p. 74

¹³⁷ ARAGÃO.L.M.Carvalho, op.cit, p. 81

¹³⁸ ARAGÃO.L.M.Carvalho, op.cit, p. 95

autônomas se coordenam através de média de comunicação não lingüísticos – dinheiro e poder – e produzem um intercuro social desligado de normas e valores, principalmente na atividade econômica e administrativa”¹³⁹

O desdobramento da evolução social passa pela reconstrução dos processos de aprendizagem que possibilitaram a passagem do mito para a religião universal e da imagem religioso-metafísica para a compreensão moderna do mundo. Habermas intenciona compreender a evolução das imagens religiosas do mundo do ponto de vista teórico do desenvolvimento de conceitos formais de mundo, ou, melhor dizendo, objetiva compreender a sucessão empírica das imagens do mundo como um processo de aprendizagem.¹⁴⁰

Apoiando-se no conceito de aprendizagem – desenvolvido por Piaget para explicar a ontogênese das estruturas de consciência – Habermas faz uso do mesmo na interpretação do desenvolvimento das estruturas das imagens do mundo, as quais perpassam a visão mítica, religioso-metafísica e moderna da sociedade. O processo de dissolução das figuras míticas narrativas e das figuras do pensamento religioso, metafísico e cosmológico frente à compreensão moderna do mundo, mostra a desvalorização dos potenciais de explicação e justificação das tradições diante da passagem de um modelo de cultura a um outro em nível superior.¹⁴¹

A partir do desenvolvimento ontogenético da capacidade interativa, o empreendimento de Habermas se volta para a construção de uma evolução filogenética no âmbito das estruturas de racionalidade das sociedades, ou seja, para o âmbito das idéias morais e jurídicas.¹⁴² Ele quer fundamentar a existência de homologia entre a aprendizagem (evolução) individual e social. Segundo sua própria afirmação:

“Todavia, não pode surpreender o fato de que, na história da *espécie*, (grifo nosso) encontrem-se estruturas homólogas de consciência, se considerarmos que a intersubjetividade (lingüisticamente produzida) do acordo assinala que, em tal história, verificou-se a inovação que tornou inicialmente possível o plano da aprendizagem sócio-cultural. Nesse plano, a reprodução da sociedade e da socialização dos seus membros são dois aspectos do mesmo processo, ambos dependentes das mesmas estruturas”¹⁴³

¹³⁹ ARAGÃO.L.M.Carvalho, op.cit, p. 98

¹⁴⁰ TAC I, p. 101

¹⁴¹ TAC I, p. 101

¹⁴² ARAGÃO.L.M.Carvalho, op.cit, p. 82. Ver também na mesma obra p. 80

¹⁴³ RMH, p. 15

Sinalizando, na conjugação entre ontogênese e filogênese, as estruturas normativas que consolidam em um caráter cada vez mais abstrato e universal, apontamos, na seqüência, as dificuldades para formar uma identidade pós-convencional em âmbitos de sociedades também estruturadas no nível pós-convencional.

2.3. A formação da Identidade pós-convencional

A identidade do “Eu” corresponde à capacidade que o sujeito adquire dentro da realidade simbólica de um determinado grupo, de falar e agir, de permanecer idêntico à si mesmo e de poder localizar-se no mundo desse grupo a que pertence.¹⁴⁴ A identidade garante ao “Eu” uma auto-identificação que é perpassada pelo reconhecimento intersubjetivo dos membros de um grupo. Não se constrói identidade do “Eu” senão na intersubjetividade do reconhecimento recíproco dos membros de um grupo, inserido em uma realidade simbólica coletivamente partilhada. A identidade do grupo é, portanto, a condição para a identidade da pessoa singular.

Segundo Habermas, a identidade do “Eu” é gerada pela socialização, na medida em que o sujeito consegue apropriar-se do universo simbólico de um sistema social e a ele se integrar, dispondo da capacidade de linguagem e ação para enfrentar as adversidades que lhe advêm, sem perder a consistência de ser idêntico a si mesmo. Porém, se a identidade é gerada pela socialização, é tão somente pela individualização que ela se desenvolve, e isso torna-se possível na medida em que o “Eu” vai sendo capaz de distanciar-se dos sistemas sociais e adquirindo um *status* de independência.¹⁴⁵ Portanto, o conceito de identidade do “Eu” indica tanto a organização simbólica do “Eu”, quanto à organização autônoma do “Eu”.¹⁴⁶ Aparte o caráter de dualidade dessa identidade, é possível atribuir-lhe também um caráter paradoxal, na medida em que o “Eu”, como pessoa é igual a todas as outras pessoas e, como indivíduo, é diferente de todos os demais. Habermas descreve esse paradoxo em linguagem hegeliana afirmando que “o Eu é Universal Absoluto e, ao mesmo tempo, é imediatamente singularização absoluta”.¹⁴⁷

Ao tratar da identidade do “Eu”, Habermas tem em mente que ela só faz sentido se as sociedades estiverem inscritas num modo de vida estruturado simbolicamente e que as suas

¹⁴⁴ RMH, pp: 78-79

¹⁴⁵ RMH, p. 54

¹⁴⁶ RMH, p. 50

¹⁴⁷ RMH, p. 80

normas sejam passíveis de compreensão,¹⁴⁸ pois a identidade, seja na esfera individual seja na social, revela em si um conteúdo normativo que não deve ser menosprezado se se intenciona compreender a sua gestação.¹⁴⁹

Analisando o problema da formação da identidade em sociedades complexas, Habermas ressalta que uma teoria de sistemas, no sentido exemplar de Luhmann, somente faz sentido no plano sistêmico, não sendo capaz de abarcar o modelo de integração social, mediada pela intersubjetividade de indivíduos socializados no mundo da vida. Aos indivíduos circunscritos em sociedades integradas sistemicamente, não restaria espaços para a expressão da subjetividade e tão menos condições para uma conexão intersubjetiva da vida, já que o sistema social adquiriu perante eles um caráter totalmente objetivador.¹⁵⁰

Essa questão é decorrência, no plano sistêmico, do processo de desmitologização das imagens do mundo, que permitiu que a natureza viesse a se tornar objeto do pensamento objetivante, um processo que, estendendo-se à sociedade, alienou a compreensão das relações entre os sujeitos, que se viram confinados em ambientes sistêmicos de interação. O problema do gerenciamento sistêmico de uma sociedade implica, no âmbito da interação e da ação, uma dissociação da articulação entre a identidade do “Eu” e a identidade do grupo, dissolvendo as estruturas de intersubjetividade, mantenedora dos pressupostos normativos mediados simbolicamente.¹⁵¹ O rompimento entre sistema e mundo da vida e a conseqüente dissociação entre a identidade do “Eu” e identidade do grupo é um problema que se coloca para as sociedades constituídas no nível pós-convencional.

Se a tarefa inerente à identidade é “o refletir-se-em-si-mesmo de um sujeito que está em si no mesmo momento em que se volta para o mundo”,¹⁵² então numa sociedade complexa que chama para si a tarefa de reflexão – no sentido de refletir a adaptação dos sistemas parciais ao sistema global a qual pertencem – o sujeito é demitido em benefício de uma auto-objetivação, gerando com isso um ‘déficit de reflexão’.¹⁵³ Na visão de Habermas seria difícil a sustentação de uma sociedade sistemicamente estruturada, se a mesma não encontrasse equivalência com a

¹⁴⁸ RMH, p. 93

¹⁴⁹ RMH, p. 77

¹⁵⁰ RMH, p. 95

¹⁵¹ RMH, p. 96

¹⁵² RMH, p. 96

¹⁵³ RMH, p. 96

integração social, isto é, com as condições de conservação de seus membros.¹⁵⁴ Habermas ressalta que:

“(…) as estruturas do mundo da vida devem ser encaradas como elementos constituintes de um sistema social e como algo que faz parte – enquanto delimitações – da análise sistêmica dos problemas de direção e controle. Uma teoria dos sistemas ensandecida, que negligencia tal questão, torna-se vítima da dialética inserida no aumento da complexidade dos sistemas, dialética que mataria a sociedade no ato mesmo de desenvolver-lhe a vida no sentido da evolução. Com efeito, de acordo com os critérios de uma vida social que realiza suas individualizações através da socialização, uma sociedade separada dos seus membros por relações sistema-ambiente seria uma sociedade morta”.¹⁵⁵

Nesse sentido caberia colocar algumas questões, extraídas da própria reflexão habermasiana. Qual modelo de sociedade poderia assumir o papel de uma identidade coletiva que viesse assegurar a formação de uma identidade pós-convencional do Eu? Em outras palavras: até que ponto a identidade pós-convencional do “Eu” pode-se ligar a uma identidade de um grupo, isto é, encarnar-se no espírito de uma sociedade concreta,¹⁵⁶ e até que ponto podem as sociedades complexas construir uma identidade racional de si mesmas?¹⁵⁷

Habermas irá apontar para o desenvolvimento de um novo modelo de identidade que seja compatível com as estruturas das sociedades complexas e com as estruturas universalistas do Eu. Esta nova identidade sem estar vinculada a determinado território ou a modelos de organizações, que se apóiam na definição do pertencimento a este ou aquele grupo, procura ser estabelecida sob uma forma reflexiva “no sentido de *ser fundada na consciência de ter oportunidades iguais e gerais para tomar parte nos processos de comunicação, nos quais a formação da identidade tem lugar como processo contínuo de aprendizagem*”.¹⁵⁸ Contudo, a identidade que possivelmente se forma em sociedades complexas – identidade pós-convencional do Eu – vêm supostamente desligadas das imagens do mundo e asseguradas tão somente na tênue consciência de se terem oportunidades iguais e gerais para a participação em processos de aprendizagem criadores de normas e valores.¹⁵⁹ A questão que se põe, nesse sentido, é saber como poderia, em sociedades complexas, constituir-se a formação da identidade pós-convencional sem a determinação de conteúdos e independente de organizações específicas. Apesar de Habermas frisar que tal

¹⁵⁴ RMH, p. 97

¹⁵⁵ RMH, p. 98

¹⁵⁶ RMH, p. 81

¹⁵⁷ RMH, p. 95

¹⁵⁸ RMH, p. 98

¹⁵⁹ RMH, pp: 100-101

identidade não deve ser mera projeção¹⁶⁰ corre-se o risco da mesma ser alvo de críticas pelo seu caráter altamente abstrato. Uma identidade que provém das estruturas comunicativas, isto é, das malhas da comunicação discursiva, poderia consolidar-se, enquanto tal, como base de uma identidade pós-convencional?

Não é nossa intenção aprofundar aqui a questão da identidade pós-convencional, senão apenas colocar o problema, tendo-o presente dentro do objetivo a que nos propomos: apresentar a possibilidade de uma moral pós-convencional. Sem dúvida, alcançar tal meta nos coloca diante da necessidade de mostrar um sujeito portador de consciência e capacidade reflexiva que supere as limitações do seu meio. Em face dessa nova forma de identidade do indivíduo moderno, não se pode desconsiderar os ganhos trazidos por estudos empíricos que certificam ser o mesmo capaz de acompanhar o processo de descentração ontogenético, em sincronia, como quer Habermas, com o ritmo da descentração das estruturas sociais. Para isso desenvolveremos, no terceiro capítulo desse trabalho, a partir de Piaget e Kohlberg, o processo ontogénético que conduz a capacidade de autonomia, consciência e reflexão do sujeito. O alvo desses dois autores remete, no âmbito da teoria de Piaget à competência de o indivíduo reconstruir racionalmente o pensamento formal operacional, e no âmbito da teoria de Kohlberg à competência de o indivíduo julgar moralmente no nível pós-convencional.¹⁶¹

O recurso a Kohlberg, tomando-o à guisa de exemplo de uma teoria que permanece consciente de sua dimensão hermenêutica, sem, no entanto, perder a capacidade de produzir um saber teórico, sinaliza para Habermas aquela “divisão de trabalho bem peculiar entre a reconstrução racional de intuições morais (filosofia) e a análise empírica do desenvolvimento moral (psicologia)”.¹⁶² Porém, esta divisão de trabalho somente fica bem expressa se demonstrar que há entre a filosofia e a psicologia uma relação de complementaridade e não uma relação de identidade.

Avaliando a relação entre reconstrução racional e análise empírica, numa perspectiva de complementaridade, Habermas procura evitar a assimilação de um modelo ao outro. Sem negar a possibilidade de combinação de ambos os modelos, sua preocupação manifesta-se quando se trata da tentativa de fazer a junção desses dois modelos. Segundo sua avaliação, o perigo em que

¹⁶⁰ RMH, p. 101

¹⁶¹ CMAC, p. 50

¹⁶² CMAC, p. 49

incorrem tanto Piaget quanto Kohlberg consiste em que esses autores procuram avaliar os estágios de desenvolvimento do ponto de vista de um sistema auto-sustentado. Se assim fosse, diz Habermas: “(...) não precisaríamos de nenhuma reconstrução racional se fosse certo que o verdadeiro ou o moralmente correto pudessem ser suficientemente analisados no quadro daquilo que é exigido para a manutenção dos limites do sistema”.¹⁶³ A sua fala, nesse sentido, deixa manifesta sua tentativa de fugir a um tipo de explicação apenas sistêmico.

Em outro aspecto, Habermas vê em Kohlberg certa confusão e ambigüidade por fundir reconstrução filosófica das intuições morais com a explicação psicológica da aquisição desse saber intuitivo. Se a primeira visa dar as razões por que um estágio superior é considerado melhor que o inferior, e a segunda apresentar as razões por que uma criança se desenvolve de um estágio inferior ao superior, Kohlberg não teria distinguindo com clareza as suas respectivas diferenças, fazendo das duas cara e coroa de uma mesma teoria, sendo levado a defender uma relação de identidade entre ambas.

A questão a que Habermas se refere diz respeito à posição do psicólogo que descreve e explica os seus juízos a respeito da superação de um estágio inferior por outro superior. O psicólogo faria suas assertivas baseadas na perspectiva da terceira pessoa, de tal modo que os resultados de suas considerações somente podem ser medidos pela pretensão de verdade proposicional.¹⁶⁴ Kohlberg teria creditado os dois tipos de explicação, acima expostos, a uma única e mesma teoria. Com a distinção feita, Habermas consegue manter a tese da complementaridade e isso com base no próprio Kohlberg,¹⁶⁵ indicando que a mesma serve de exemplo para esclarecer a divisão de trabalho entre filosofia moral de um lado e teoria do desenvolvimento moral, do outro.

A elucidação da teoria kohlbergiana visa a dar o consentimento a um aspecto de uma teoria híbrida segundo a qual: “O fato de que nossa concepção da moral ‘funciona’ empiricamente é importante para sua adequação filosófica”. Aspecto salutar nesse caso é que as reconstruções racionais devem ser testadas empiricamente, pois, como afirma Habermas: “A teoria empírica pressupõe a validade da teoria normativa que ela utiliza; não obstante, sua validade torna-se

¹⁶³ CMAC, p. 51

¹⁶⁴ CMAC, p. 54

¹⁶⁵ Ver CMAC, p. 55, nota 17

duvidosa tão pronto as reconstruções filosóficas se revelem imprestáveis no contexto de utilização da teoria empírica”¹⁶⁶

Enfim, o que Habermas procura ressaltar em Kohlberg é que a afirmação da teoria psicológica embasada pela pesquisa empírica está entrelaçada na afirmação da teoria filosófica segundo a qual um estágio posterior é objetivamente melhor ou mais adequado que os anteriores.¹⁶⁷ Kohlberg também se torna essencial para Habermas à medida que reforça as intuições da teoria moral, seja na defesa de uma posição universalista e cognitivista da moral, seja na tentativa de comprovar a superioridade de uma ética formalista ligada a Kant.¹⁶⁸

Nesse sentido Habermas procura sinalizar que o êxito da teoria psicológica, embasada empiricamente, pode servir de garantia à teoria moral utilizada para fins empíricos, ou seja, a concepção moral, comprovando-se na realização da pesquisa empírica, torna-se elemento fundamental para a adequação filosófica.¹⁶⁹ Porém, isso não significa dizer que a filosofia moral esteja na dependência de confirmações da psicologia do desenvolvimento da consciência moral. Antes, o desenvolvimento da consciência moral nos moldes da psicologia de Kohlberg já traz, implicitamente, certos pressupostos filosóficos.¹⁷⁰

Para o terceiro capítulo, procuramos analisar a reflexão habermasiana sobre a psicologia do desenvolvimento nos moldes de Piaget e Kohlberg, centrando nossa atenção no desenvolvimento da capacidade de o sujeito agir e julgar de acordo com os parâmetros de uma moral pós-convencional.

¹⁶⁶ CMAC, p. 56

¹⁶⁷ CMAC, p. 55

¹⁶⁸ CMAC, p. 52

¹⁶⁹ CMAC, p. 55

¹⁷⁰ CMAC, p. 146

CAPITULO 3 – O desenvolvimento da consciência moral.

3.1. A filosofia habermasiana e a psicologia do desenvolvimento de Piaget

Habermas tem demonstrado interesse pelas teorias genéticas, em particular, por Piaget, que desenvolve a aquisição da competência cognoscitivista, e por Kohlberg, que expõe a aquisição da competência moral.¹⁷¹ Na teoria piagetiana do desenvolvimento cognitivo, Habermas identifica o postulado de que “a capacidade de julgar moral progride desde a infância até a idade adulta através da integração faseada de processos de maturação e aprendizagem”.¹⁷² Esta teoria encontra manifesto paralelismo com a teoria kohlbergiana do desenvolvimento moral, pois ambas visam a explicar o desenvolvimento de capacidades que permitam aos sujeitos apontar soluções para a resolução de problemas, quer de ordem empírico-analíticas quer moral-práticas.¹⁷³ Habermas e Kohlberg compartilham da idéia do desenvolvimento da psicogênese do “Eu”, aspecto central da teoria piagetiana, que fornece as bases para a confirmação da existência do indivíduo como resultado de uma gênese e não propriamente como fruto de um a priori, delineado nos moldes da filosofia transcendental de Kant.¹⁷⁴ Para Piaget o indivíduo é ativo e cognitivamente competente para conhecer e reconstruir as leis da natureza e também para redefinir as normas sociais a partir da interação com o mundo físico e social, o que lhe permite, desse modo, assumir o ponto de vista dos outros.¹⁷⁵

A psicogênese do “Eu” visa à reconstrução das etapas de formação da consciência, tomando o desenvolvimento do pensamento infantil desde seu estágio mais elementar até a constituição de um pensamento consciente e socializado que, em suma, é compreendido “como um processo de conscientização, de formação de uma consciência enquanto ‘Eu’”.¹⁷⁶ O resultado final desse processo proporciona a formação da consciência individual, perpassando estágios cuja

¹⁷¹ Cabral Pinto, F. **Leituras de Habermas: Modernidade e Emancipação**. Coimbra. Fora do Texto, 1992, p. 38. A esse respeito, vale dizer que o pensamento de Habermas tem por objetivo apontar saídas que superem as aporias surgidas da caracterização unilateral do processo de modernização por Weber e, para tanto, busca as mais diversas fontes conceituais, incorporando desde o paradigma da filosofia da linguagem construído a partir de Frege, passando pela teoria do desenvolvimento da consciência moral construído por Kohlberg em conexão com a epistemologia genética de Piaget, até a combinação da categoria fenomenológico-hermenêutica do *mundo da vida* com a categoria de *sistema* de Parsons. Cf: Cabral Pinto, p. 217.

¹⁷² Cabral Pinto, p. 232

¹⁷³ CMAC, p. 49.

¹⁷⁴ Cabe notar que Kant, diferentemente de Piaget, não explicita o desdobramento do *Eu penso* de modo reconstrutivo, mas o toma como algo dado *a priori*.

¹⁷⁵ FREITAG, Bárbara. **Piaget e a Filosofia**. São Paulo. Ed. Unesp, 1991. p. 70

¹⁷⁶ Idem, p. 73

seqüência é atribuída a todos os indivíduos. O ponto fundamental da psicologia piagetiana é a constituição de um indivíduo universal que forma sua consciência, seguindo estágios caracterizados por estruturas cognitivas, lingüísticas e morais específicas. A cada estágio, o indivíduo encontra-se diante de níveis de competência que lhe permitem “resolver de forma cada vez mais adequada os problemas cognitivos, lingüísticos e morais que o meio natural e social impõem à sua consciência”.¹⁷⁷

Piaget atém-se ao desenvolvimento cognitivo¹⁷⁸ explicando-o dentro de uma abordagem ontogenética, como um processo disposto por uma seqüência irreversível e universal de desenvolvimento que passa desde o *pensamento pré-operacional*, intermediado pelo *pensamento concreto-operacional*, até alcançar o *pensamento formal operacional*.¹⁷⁹ Baseado na análise de Piaget, estruturada esquematicamente sob uma *lógica do desenvolvimento*, Habermas, em *Desenvolvimento da Moral e Identidade do Eu*, escrito de 1974,¹⁸⁰ levanta a suposição – porém incipiente e, nesse contexto, ainda sem condições para proceder a uma fundamentação teórica – de que se a *lógica do desenvolvimento* for justa, a mesma deve também valer para os estágios de consciência moral. Esta suposição de Habermas, como ele próprio diz, ainda nesse escrito de 1974, “(...) não pode ir além deste nível: o da suposição”.¹⁸¹

Habermas concentrará, com especial atenção, o seu interesse no conceito de descentração proveniente da epistemologia genética de Piaget, o qual atende aos ditames de um processo que promove a “distinção e delimitação gradativa entre o mundo interior e o mundo exterior, entre subjetividade e objetividade, entre intersubjetividade da realidade lingüística e normatividade da realidade social”.¹⁸² Bárbara Freitag ressalta a esse respeito que uma incorporação direta do pensamento de Piaget na obra habermasiana somente se efetivou em *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*, escrito de 1976, onde Habermas aborda, de maneira enfática, a ontogênese e a partir dela uma possível analogia com o processo evolutivo das concepções de

¹⁷⁷ Idem, p. 71

¹⁷⁸ Habermas afirma que “(...) O desenvolvimento cognitivo em sentido estrito se refere às estruturas de pensamento e ação que a criança adquire construtivamente em ativo enfrentamento com a realidade externa, isto é, com os processos que têm lugar no mundo objetivo”. Cf. TAC I, p. 102.

¹⁷⁹ RMH, p. 129.

¹⁸⁰ Vale notar que a aproximação de Habermas à teoria piagetiana, se dará de forma gradual a partir da metade dos anos setenta, apoiadas em leituras secundárias, principalmente Kohlberg.

¹⁸¹ RMH, p. 67.

¹⁸² FREITAG, Bárbara. “Teoria da ação comunicativa e psicologia genética: um diálogo Habermas X Piaget”. In: *Revista Tempo Brasileiro*, RJ, nº 71, out/dez 1982, pp:27-59. A citação aqui se refere à página 41.

mundo. A idéia mestra de Habermas é – partindo da psicogênese, na qual se encontram os elementos teóricos para afirmar que a criança desenvolve estruturas de pensamento cada vez mais complexas no desempenho da solução de problemas – mostrar que no âmbito social também há processos de descentração que “comprovam a capacidade crescente dos sistemas societários de solucionar seus problemas, de aprender a manejar em patamares cada vez mais complexos e elevados a produção e reprodução de bens e valores que sustentam e mantêm ‘vivos’ estes sistemas”.¹⁸³ Notadamente a esse respeito, fica implícito, na reflexão habermasiana, um processo de desenvolvimento da razão que perpassa a vida do indivíduo e a história das sociedades, numa marcha sincronizada por patamares de diferenciação, complexidade e integração, em escala cada vez mais elevada e abstrata.¹⁸⁴

As reflexões de Habermas pretendem, na obra supracitada de 1976, cindir o processo de descentração individual com o processo de descentração que possibilita verificar no âmbito das estruturas sociais. Em atenção ao fato de que a razão seja capaz de se desvincular progressivamente dos “condicionamentos imediatos, biológicos, materiais e sociais” para alcançar gradativamente “formas de estruturação progressivamente mais complexas e diferenciadas”,¹⁸⁵ Habermas considera que essa racionalidade individual vá trazer reflexos para o nível da consciência coletiva e das estruturas sociais. Nesse plano, a razão, ontogeneticamente construída, objetivaria o seu produto em sistemas filosóficos, religiões, concepções de mundo e teorias sociais que são institucionalizadas em estruturas sociais, as quais também passam por um processo de descentração análogo ao que ocorre com o indivíduo. Bárbara Freitag deixa entender que esse processo constitui “um verdadeiro *aprendizado* da sociedade como um todo, resultando no que Weber denominara de ‘racionalização’ da sociedade”.¹⁸⁶ Habermas, notadamente, torna-se

¹⁸³ Idem, p. 52

¹⁸⁴ Idem, p. 42

¹⁸⁵ Idem, p. 45

¹⁸⁶ Idem, p. 47. Segundo a análise de Barbara Freitag pode-se entrever, que os autores nos quais Habermas se apoiou para a construção de sua teoria da ação comunicativa estão marcadamente inseridos num pessimismo, como é o caso de Weber, Lukács, Horkheimer e Adorno, Mead, Durkheim, Parsons e Luhmann. Isso traz um contraste, quando não um paradoxo, se considerada a abertura de novos caminhos para superar as aporias levantadas por estes autores. Como pode um autor beber em fontes pessimistas e, mesmo assim, produzir uma teoria otimista? Segundo B. Freitag “(...) a fonte desse otimismo está na adesão nem sempre manifesta de Habermas a um modelo teórico preciso: a epistemologia genética de Jean Piaget. (...) o modelo genético de Piaget, não somente serviu para facilitar a ‘apropriação’ dos clássicos, como permeia toda a teoria da ação comunicativa, inclusive a teoria da evolução, nela fundamentada”. (idem, p.40) Habermas parece querer fazer enxergar que na estrutura do desenvolvimento da criança está, ainda que de maneira condensada, todo o percurso da história da espécie. Assim como a forma individual de descentração conduz a um crescente nível de conscientização e autonomia por parte do sujeito, esse mesmo processo

devedor da teoria piagetiana, em específico ao modelo de desenvolvimento, ao tratar da elaboração da sua hipótese de reconstrução da evolução social. Nas palavras de Thomas Mc Carthy:

“A idéia principal é que a evolução social pode ser entendida como um processo de aprendizagem, não no sentido da psicologia behaviourista – que, no juízo de Habermas, não é suficientemente complexa para captar outra coisa que mecanismos de aprendizagem periféricos – senão no sentido da psicologia evolutiva cognitiva. Para este delineamento é central a noção de lógica evolutiva, a qual inclui uma distinção entre níveis de aprendizagem, que podem caracterizar-se em termos formais, e os processos de aprendizagem que são possíveis em cada um dos níveis. Baseando-se nessas idéias, Habermas constrói os princípios de organização social como inovações sócio-estruturais que institucionalizam níveis lógico-evolutivos de aprendizagem; estes princípios de organização social estabelecem as condições estruturais para os processos de aprendizagem técnico e prático em diversos níveis particulares de desenvolvimento. (...) A evolução social pode considerar-se, então, como um processo de aprendizagem bidimensional (cognoscitivo/técnico e prático/moral), cujos estádios podem descrever-se estruturalmente e ordenar-se de acordo com uma lógica evolutiva”¹⁸⁷.

Não é nossa intenção, neste capítulo, apesar de o tema estar subjacente ao que discutimos, tratar das homologias que Habermas traça entre as estruturas cognitivas individuais e as estruturas sociais.¹⁸⁸ Restringimo-nos a analisar a apropriação do pensamento de Piaget, feito por Habermas, no intuito de refletir como o indivíduo adquire sua competência interativa, e com ela o conseqüente desdobramento e consolidação da ação comunicativa, tanto quanto a solidificação dos níveis de consciência moral cada vez mais abstratos.

O processo psicogenético de Piaget assume a característica peculiar da *descentração*, englobando desde a dimensão cognitiva, a gênese da moralidade, até a aquisição da linguagem, na consolidação de um “processo de socialização que leva a criança do monólogo ao diálogo, da

aplicado a história da espécie leva a crer que haja motivos de otimismo incrustado nas estruturas sociais, já que tal procedimento de *descentração* só faz esperar um nível de racionalidade mais reflexivo e consciente.

¹⁸⁷ MacCarthy, Thomas. *La Teoria Critica de Jürgen Habermas*, p. 287. Em CMAC, p. 39, Habermas cita o estruturalismo genético dentro da psicologia do Desenvolvimento como modelo muito promissor para a análise da evolução social, do desenvolvimento das imagens do mundo e de sistemas de crenças morais e jurídicos. Em *La Teoria Critica de Jürgen Habermas*, p. 273, Thomas Mac Carthy deixa entender que o programa da teoria da evolução social de Habermas constitui o marco de referência para a integração das categorias e supostos básicos da Teoria da ação com os elementos da Teoria funcionalista de sistemas. A inspiração desta teoria evolutiva é dada pelo materialismo histórico de Marx, porém, aproximando-se bastante do estruturalismo genético da escola de Piaget, o que lhe permite combinar, entre outros, as perspectivas estruturalistas, evolutivas e da teoria da ação.

¹⁸⁸ FREITAG, B. “Teoria da ação comunicativa e psicologia genética: um diálogo HabermasXPiaget”. op.cit. p. 55. Ver considerações a respeito da teoria da evolução das estruturas sociais no capítulo 2.

ação e interação às operações hipotético-dedutivas, da pré-moralidade à autonomia moral”.¹⁸⁹ Barbara Freitag, a esse respeito, afirma que o processo psicogenético se constitui como “construção sistemática e irreversível de estruturas lógicas cada vez mais complexas que atingem sua forma mais elaborada e sofisticada no pensamento formal do adolescente”.¹⁹⁰ No tocante à compreensão do que sejam tais estruturas, considera as mesmas não outra coisa senão aquelas capacidades percebidas tanto na ordem individual quanto coletiva, de solucionar novos problemas e processar idéias e informações, possibilitando a formação de um pensamento ausente de condicionamentos, capaz de empreender reflexões cada vez mais elaboradas e abstratas.¹⁹¹

Com efeito, Habermas incorpora em sua reflexão esse procedimento psicogenético, assimilando, em linhas gerais, a construção e organização de esquemas cognitivos que a criança perfaz em sua trajetória de vida através de processos de aprendizagem, que lhe permite distinguir entre o mundo externo e o mundo interno; entre o mundo objetivo e o mundo social, e a capacita a participar de “formas plenas de reflexão lógica e social (descentração)”.¹⁹²

Habermas tem especial interesse pela psicologia cognitivista do desenvolvimento tratada por Piaget e Kohlberg em virtude de sua preocupação pela preservação de um conceito de “Eu” autônomo dentro da teoria crítica da sociedade.¹⁹³ Fazendo menção a outras tradições teóricas que tratam dos problemas relacionados ao desenvolvimento do conceito de identidade do “Eu”, entre as quais – a psicologia analítica do “Eu” e a teoria da ação com base no interacionismo simbólico – considera uma maleável base de convergência teórica entre as três tradições, acima destacadas, as quais remetem aos pressupostos seguintes: (i) A capacidade lingüística e de ação (capacidade interativa), bem como o desenvolvimento motivacional, são resultados de processos de amadurecimento e aprendizagem. (ii) O desenvolvimento da capacidade de linguagem e de ação perpassa, por uma seqüência irreversível, estágios que têm implicação em uma *lógica de desenvolvimento*, conforme exposto por Piaget.¹⁹⁴ (iii) Este processo é marcado por crises que exigem do indivíduo a solução de problemas que o levem à superação dos perigos e patologias incrustadas no próprio desenvolvimento. (iv) O processo de desenvolvimento conduz a formação

¹⁸⁹ Idem, p. 43

¹⁹⁰ Idem, p. 44

¹⁹¹ Idem, p. 48

¹⁹² Idem, p. 46

¹⁹³ RMH, p. 51

¹⁹⁴ RMH, p. 53

do “Eu” a uma crescente autonomia em relação à natureza externa, às estruturas sociais e à natureza interna. (v) A identidade do “Eu”, fruto da formação de competências que se adquirem nas interações sociais, supõe um sujeito competente capaz de linguagem e de ação para enfrentar os problemas que se impõem no meio ao qual pertence.¹⁹⁵ (vi) O processo de aprendizado, responsável pelo desencadeamento do desenvolvimento, passa por sistemas de interiorização, permitindo a liberação e a independência do sujeito em relação aos objetos externos, as pessoas de referência e aos próprios impulsos.¹⁹⁶

Os níveis pelos quais a criança passa até atingir as estruturas do agir comunicativo – estruturas estas que lhe fornecem as condições suficientes e necessárias para a realização de interações – podem ser descritos a partir do *modo operacional do pensamento* e das *expectativas de comportamento* que a criança desenvolve. Dispostos em três níveis, os pressupostos cognitivos remetem ao *pensamento pré-operacional*, *pensamento concreto-operacional* e *pensamento formal-operacional*. No *nível pré-operacional*, a criança mantém expectativas concretas de comportamento, referindo-se sempre a ações singulares, em que a avaliação dos atos produzidos e suas conseqüências é feita por parâmetros de gratificações ou sanções. No segundo nível, a criança, tendo adquirido a capacidade de apreender o universo simbólico do qual compartilha com os demais membros, passa a dispor de condições para interpretar papéis sociais, e com isso, transpõe-se para um estado capaz de “entender as ações como realização de expectativas de comportamento generalizadas no tempo”.¹⁹⁷ No *nível formal-operacional*, o jovem, dispondo de condições que lhe permitem exercer o questionamento da validade das normas de ação e dos papéis sociais passa a dispor, por meio da elevação do agir comunicativo ao discurso, de pretensões de validade hipotéticas que suspendem temporariamente a validade das normas, cuja restituição somente pode ser alcançada mediante a introdução de princípios.¹⁹⁸

As ações distribuídas nos três níveis, se avaliadas na perspectiva dos seus atores e carecimentos, podem ser descritas da seguinte forma: No *nível pré-operacional*, o carecimento do ator integra a realização da ação pautada pela dimensão prazer e desprazer. No *nível operacional-concreto*, supondo-se que as pessoas disponham de estruturas simbólicas previamente

¹⁹⁵ RMH, p. 54

¹⁹⁶ RMH, p. 54

¹⁹⁷ RMH, p. 59

¹⁹⁸ RMH, p. 59. Tomamos, a princípio, a disposição desses níveis como pressuposto, sem atender aqui a questionamentos no que se refere à validade dos mesmos.

estabelecidas e também das condições para o reconhecimento de papéis sociais, os carecimentos são interpretados culturalmente, e sua “satisfação depende da condescendência em face das expectativas socialmente reconhecidas”.¹⁹⁹ Quanto ao terceiro nível, os carecimentos, eles próprios tornam-se passíveis de interpretação e, de certa forma, se constituem objeto de formação discursiva da vontade. A justificação ou crítica endereçada à interpretação dos carecimentos passa a dispor de força do melhor argumento, em função da melhor orientação possível da ação.²⁰⁰

A criança, em seu desenvolvimento cognitivo, lingüístico e interacional, encaminha gradualmente a construção de seu universo simbólico, o que representa a constituição da identidade do “Eu”. Num primeiro momento, a criança apreende a distinguir, a partir de si mesma, o seu corpo do ambiente em que se situa, adquirindo nessa fase – mesmo que ainda não seja capaz de fazer clara delimitação entre os objetos físicos e objetos sociais – uma identidade natural, porém sem estar ainda inserida no universo simbólico.²⁰¹ No segundo nível, a criança paulatinamente incorpora elementos simbólicos, desde a percepção de papéis sociais até o reconhecimento de normas generalizadas de ação dentro do grupo a que pertence, passando a sobrepor à sua identidade natural uma identidade de papéis sustentada por símbolos. No terceiro nível, afirma Habermas, “os portadores de papéis se transformam em pessoas, que podem afirmar a própria identidade independentemente dos papéis concretos e de sistemas particulares de normas”.²⁰² Nessa fase o jovem torna-se competente para distinguir entre normas e princípios, enxergando nos princípios as condições que viabilizam tanto a construção de normas quanto o parâmetro para o julgamento das mesmas. O jovem, portanto, substitui sua identidade baseada nos papéis sociais para assumir uma identidade do “Eu”, que não é outra coisa senão uma representação abstrata de si mesmo, capaz de estabilizar suas expectativas de comportamento independente do contexto em que está inserido.²⁰³

Nesse ponto, Habermas enfatiza que o crescente domínio das estruturas gerais do agir comunicativo por parte do indivíduo e o conseqüente aumento de sua independência em relação ao contexto dos valores, partilhados intersubjetivamente, correspondem a “competências graduadas de interação”, agrupáveis em três dimensões que remetem à hierarquia dos três níveis da interação

¹⁹⁹ RMH, p. 62

²⁰⁰ RMH, p. 62

²⁰¹ RMH, p. 62

²⁰² RMH, p. 64

²⁰³ RMH, p. 64

ou consciência moral – pré-convencional, convencional e pós-convencional - conectada sob a égide da *lógica do desenvolvimento*.²⁰⁴

Na primeira dimensão, Habermas trata dos atores e da maneira como percebem, nos respectivos três níveis, os “componentes cognoscitivos das qualificações de papel”.²⁰⁵ No primeiro nível o ator satisfaz expectativas de um comportamento singular; no segundo, torna-se capaz de satisfazer expectativas de comportamento reflexivo, isto é, expectativas que abarquem papéis sociais e normas generalizadas; e no terceiro, os atores devem compreender e aplicar as normas reflexivas orientadas por princípios. “Esses três níveis se distinguem em função dos *graus de reflexividade*”.²⁰⁶

A segunda dimensão, nas palavras de Habermas, se refere à “percepção dos componentes motivacionais das qualificações gerais de papel”.²⁰⁷ No primeiro nível, a realização da ação ou exteriorização das intenções se manifesta nos desejos concretos do ator; no segundo nível, o ator distingue entre ações obrigatórias (dever) e ações exteriorizadas pelo desejo (inclinação); e, no terceiro nível, adquire condições para distinguir entre normas herdadas ou impostas (heteronomia) e normas justificadas por princípios (autonomia). Na compreensão de Habermas as orientações que servem de guia para a ação passam, no primeiro nível, pelo carecimento concreto; no segundo, pelo dever; e no terceiro, pelo querer autônomo, adquirindo seqüencialmente, na passagem de um nível ao outro, um *grau de abstração e diferenciação* cada vez maiores.²⁰⁸

A terceira dimensão compreende “a percepção de um componente das qualificações gerais de papel”.²⁰⁹ No primeiro nível, os atores e suas ações não estão vinculados ao contexto, pois tanto os atores quanto às ações, são tomados como elementos concretos. No segundo nível, dá-se a distinção entre ações singulares e normas; e também entre atores singulares e atores portadores de papéis. No terceiro nível, a distinção se realiza entre normas particulares e universais, por um lado; e individualidade e “Eu” em geral, por outro. Os níveis dispostos nesta terceira dimensão, se caracterizam com base no *grau de generalização*, porquanto as normas particulares passam

²⁰⁴ RMH, p. 64. A esse respeito ver a segunda seção desse capítulo.

²⁰⁵ RMH, p. 64

²⁰⁶ RMH, pp: 64 e 66

²⁰⁷ RMH, p. 66

²⁰⁸ RMH, p. 66

²⁰⁹ RMH, p. 66

pelo crivo da tematização de sua possibilidade de generalização e os atores em suas identidades de papéis passam a constituir-se como sujeitos individualizados.²¹⁰

Habermas pretende demonstrar que o processo gradual de conquista das estruturas gerais do agir comunicativo, por parte da criança, lhe possibilita adquirir sua competência interativa, bem como a solidez e autonomia do agir.²¹¹ Os níveis de competência interativa que a criança desenvolve estariam paulatinamente em correspondência com os níveis de consciência moral. No entender de Habermas, “(...) quem dispõe da competência interativa de um determinado nível, formará uma consciência moral do mesmo nível, contanto que não seja impedido por sua estrutura motivacional de manter solidamente – mesmo sob stress – as estruturas do agir cotidiano na regulamentação consensual de conflitos de ação”.²¹²

Paralelamente, porém, Habermas quer fazer derivar os níveis de consciência moral a partir do modo como a reciprocidade – inerente às estruturas de interação – é aplicada, na prática concreta, às estruturas de ação.²¹³ É nesse sentido que analisaremos alguns tópicos presentes em *Notas sobre o desenvolvimento da competência interativa*,²¹⁴ concentrando-nos especialmente na competência interativa, para, em seguida, demonstrar como se completa a reciprocidade nos três respectivos níveis de consciência moral.

Por competência interativa, Habermas entende, ainda que apenas como hipótese, as capacidades de que os sujeitos dispõem para atuar e interagir socialmente, de modo a poder analisá-las de um ponto de vista universal e independente das contingências temporais e culturais. Com efeito, a competência interativa é o ponto de partida para a análise das competências universais da ação, no mesmo sentido em que são analisadas as competências universais da linguagem e do conhecimento.²¹⁵ No desenvolvimento preliminar de sua análise, Habermas é enfático ao afirmar a necessidade de estruturas universais das quais possam derivar disposições básicas para a participação em sistemas de interação, tendo em vista a solução de problemas

²¹⁰ RMH, p. 66

²¹¹ RMH, p. 70

²¹² RMH, p. 70

²¹³ RMH, p. 67

²¹⁴ Texto de 1974, incluído em: HABERMAS, Jürgen. *Teoria de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Para esta obra mencionaremos a sigla TAC III.

²¹⁵ TAC III, p. 161

interpessoais, assim como o aprendizado da realidade estruturada simbolicamente, acessível aos participantes por meio da comunicação.²¹⁶

Habermas assume o ônus de afirmar que, por intermédio da perspectiva de uma teoria da competência interativa, ordenada em termos lógico-evolutivos, é possível apreender as estruturas universais da capacidade de ação.²¹⁷ Para este intento é preciso, “(...) definir e separar adequadamente as distintas competências e as correspondentes dimensões evolutivas e não entendê-las numa conexão interna do ponto de vista unificados que representa o desenvolvimento da identidade”.²¹⁸ Deve-se notar, numa palavra, que Habermas pretende separar as distintas dimensões evolutivas – cognitiva, lingüística e interativa – para, de um ponto de vista sistemático (analítico), explicar o modo pela qual estas se desenvolvem independentemente e projetar ainda que apenas em termos de hipótese, a conexão que há entre estas competências. Sua intenção não é outra senão fazer uma distinção entre os desenvolvimentos cognitivo, lingüístico e interativo, e suas respectivas competências cognitiva, lingüística e interativa, com o propósito de mostrar que há, em cada uma das dimensões, “uma série de estruturas especiais, lógico-evolutivamente ordenadas e universais”.²¹⁹ Essas dimensões, mesmo estando conectadas ao desenvolvimento da identidade (desenvolvimento do “Eu”), são analisadas separadamente nesse contexto argumentativo.

No esforço de salvaguardar a identidade do “Eu” espelhando-se, em certa medida, na idéia piagetiana de que as estruturas universais da capacidade de conhecimento, de linguagem e de ação se formam no enfrentamento construtivo e adaptativo por parte do sujeito com o seu contexto, Habermas infere uma dupla posição de estruturas universais que integram a relação do sujeito com o seu ambiente. De um lado, encontram-se as estruturas de âmbito objetual e, de outro, as estruturas do sistema de personalidade, ambas ocupantes de posições quase-transcendentais, seja no tocante à organização de um ambiente em si diferenciado, nas primeiras, seja na determinação de competências subjetivas de conhecimento, linguagem e ação, nas segundas.²²⁰

²¹⁶ TAC III, p. 161

²¹⁷ TAC III, p. 164

²¹⁸ TAC III, p. 164

²¹⁹ TAC III, p. 165

²²⁰ TAC III, p. 165

No entender de Habermas, tendo em conta que a formação do sujeito é produto do seu enfrentamento com o ambiente, faz-se necessário constatar que tanto o “Eu” quanto o sistema de demarcação surgem co-originariamente de um único e mesmo processo evolutivo.²²¹ O “Eu”, analisado de um ponto de vista ontogenético, se desenvolve na decorrência de basicamente quatro etapas que asseguram o processo evolutivo mediante os conceitos de descentração e demarcação do “Eu”. Essas etapas são definidas como: simbiótica; egocêntrica; sociocêntrica-objetivista e universalista.²²² Embora sinalize a formação de motivos e a formação de impulsos como indispensáveis para a evolução do “Eu”, Habermas considera que essa evolução se desenrola complementarmente à evolução cognitiva, lingüística e interativa.²²³

Na medida em que o sujeito desenvolve suas competências, o ambiente para ele vai tornando-se diferenciado, de forma a constituir três regiões distintas, a saber: a natureza externa, a sociedade e a linguagem. A *natureza externa* é compreendida como um fragmento objetivado da realidade, passível de percepção e trato manipulativo. É em face desse contexto que a formação da competência cognitiva torna-se possível, no sentido de que o sujeito percebe a natureza externa como algo objetivo, requisitando para a sua percepção uma pretensão de objetividade.²²⁴ A *sociedade*, em contrapartida, é o fragmento de uma realidade “simbolicamente pré-estruturada” não passível de compreensão numa atitude objetivante, mas antes, compreensível comunicativamente. Segundo Habermas, “(...) a esse fragmento pertencem orações e ações, instituições, tradições, valores culturais, objetivações dotadas de conteúdo semântico, assim como os próprios sujeitos capazes de linguagem e ação”.²²⁵ É no âmbito da sociedade que se forma a competência interativa, cuja experiência requer validade normativa, uma vez que remete a instituições e valores, e estas reclamam por normatividade e não por objetividade. E por fim, a linguagem funda a intersubjetividade diante das suas inerentes condições que possibilitam a compreensão de produtos simbólicos. A linguagem é, nesse sentido, meio de socialização que, ao fundar a intersubjetividade do mundo da vida, assegura a individualidade do “Eu”.²²⁶

²²¹ TAC III, p. 170

²²² TAC III, p. 170

²²³ TAC III, p. 166

²²⁴ TAC III, pp: 166-167

²²⁵ TAC III, p. 166

²²⁶ TAC III, pp: 166-167

A pretensão de Habermas visa a reconstrução das estruturas gerais que caracterizam as propriedades formais, tanto da *capacidade de ação* dos sujeitos socializados, quanto dos *sistemas de ação*. Considerando especificamente essa linha de raciocínio, sua intenção é perseguir a análise das estruturas dos níveis evolutivos no tocante às *capacidades de ação* e aos *sistemas de interação*²²⁷ Seu objetivo, como ele próprio diz, só vem a ter impulso com os êxitos da psicologia evolutiva cognitivista.

Habermas, pautado nos estágios do desenvolvimento da consciência moral indicado por Kohlberg, propõe enquadrá-los sob condições formais, em uma *lógica do desenvolvimento* e reconstruí-los no quadro geral da teoria da ação.²²⁸ Apontará, no desenvolvimento da consciência moral, um elemento fundamental para o desenvolvimento da personalidade e, conseqüentemente, para a formação da identidade do “Eu”.²²⁹ A consciência moral é, no seu entender, a expressão de juízos sobre conflitos de ação moralmente relevantes; conflitos esses, passíveis de se obter soluções por meio de resoluções consensuais. Segundo ele mesmo afirma: “(...) A solução moral dos conflitos de ação exclui tanto o emprego evidente de violência quanto um ‘compromisso fácil’; ela pode ser entendida como o prosseguimento, com meios discursivos, do agir comunicativo, isto é, do agir orientado para o acordo”.²³⁰

Com base na “consciência moral”, Habermas procura indicar o desdobramento e uso da competência interativa, tanto na elaboração quanto na solução consciente “dos conflitos de ação moralmente relevantes”.²³¹ Os sujeitos considerados competentes têm o compromisso de assumir, para dirimir tais conflitos, um ponto de vista capaz de efetivar o consenso, “(...) porém, somente poderão se encontrar unidos em torno desse ponto de vista fundamental, independentemente de terem casualmente em comum a origem social, a tradição, a atitude básica, etc., se tal ponto de vista resultar das estruturas de interação possíveis”.²³² Nessas estruturas de interação pressupõe-se a *reciprocidade* entre os sujeitos agentes, pois, para Habermas “(...) a reciprocidade não é uma norma, mas ao contrário, insere-se nas estruturas gerais da interação possível...”, tanto que “(...)

²²⁷ TAC III, p. 162

²²⁸ RMH, p. 55

²²⁹ RMH, p. 55

²³⁰ RMH, p. 58

²³¹ RMH, p. 67

²³² RMH, p. 67

faz parte *eo ipso* do saber intuitivo de sujeitos capazes de linguagem ou de ação”.²³³ A *reciprocidade* é, portanto, o requisito fundamental para um verdadeiro diálogo.²³⁴

Habermas dispõe a *reciprocidade* nos três níveis de desenvolvimento da consciência moral, ou seja, nos níveis pré-convencional, convencional e pós-convencional.²³⁵ No nível pré-convencional, são consideradas moralmente relevantes às ações concretas e as conseqüências das ações, especificadas em termos de sanções ou gratificações. No primeiro estágio verifica-se uma *reciprocidade incompleta*,²³⁶ visto que a criança encontra-se numa posição de desigualdade perante aqueles que lhe prometem gratificação ou punição em dependência da sua ação, que é realizada segundo o modelo de orientação “obediência-punição”.²³⁷ Para o segundo estágio, a *reciprocidade é considerada completa*, haja vista que a criança, movendo-se pela orientação do hedonismo instrumental, não se pode furtar à consciência de que as demais crianças também ajam, em função de interesses privados, o que as coloca em pé de igualdade.²³⁸ No nível convencional, a *reciprocidade é incompleta*, em ambos os estágios, já que, nesse nível, o terceiro estágio, sob orientação do “bom moço”, mantém exigências de reciprocidade para com pessoas de referência; e no quarto estágio, a mesma exigência se verifica em relação aos sistemas de normas. Não obstante, em relação ao nível pós-convencional, Habermas afirma que os princípios, transformados em tema moral, acabam por exigências lógicas, postulando uma *reciprocidade completa*.²³⁹

Habermas, ao assumir que a sucessão descritiva dos estágios da consciência moral representa teoricamente uma conexão estruturada pela *lógica do desenvolvimento*, estatui um itinerário a ser preenchido. Primeiro faz menção às estruturas do agir comunicativo, que introduzidas de acordo com o aprendizado da criança, servem de elemento indispensável para

²³³ RMH, p. 67

²³⁴ FREITAG, B. “Teoria da ação comunicativa e psicologia genética: um diálogo Habermas-Piaget” op.cit.p. 43.

²³⁵ Os três níveis do desenvolvimento da consciência moral, ordenados por Kohlberg, são subdivididos por seis estágios que correspondem à seguinte disposição: Nível pré-convencional: estágio 1: orientação para a punição e a obediência; estágio 2: orientação ingênua e egoísta. Nível convencional: estágio 3: orientação para o ideal do bom menino; estágio 4: orientação para a preservação da autoridade e da ordem social. Nível pós-convencional: estágio 5: orientação legalista-contratual; estágio 6: orientação por princípios. A esse respeito ver mais detalhadamente a segunda seção desse capítulo.

²³⁶ Uma relação recíproca é incompleta, quando, entre duas pessoas, “uma pode esperar ou fazer X e a outra pode esperar ou fazer Y (por exemplo: professor/aluno; pais/filhos)”. Ao contrário, a relação é considerada completamente recíproca quando ambas as pessoas “podem fazer ou esperar a mesma coisa (X=Y) (por exemplo: as normas do direito privado)” cf: RMH, p. 67

²³⁷ RMH, p. 67

²³⁸ RMH, p. 67

²³⁹ RMH, p. 69

tornar-se perceptíveis os conflitos morais,²⁴⁰ em seguida trata da aquisição das competências cognitivas, as quais fomentam a realização de interações que, inicialmente incompletas, possam se completar no processo de desenvolvimento; e, por fim, assinala as condições comunicacionais que viabilizam a passagem do agir comunicativo para o Discurso.²⁴¹

A tarefa habermasiana que aqui se apresenta não é outra senão provar que a sucessão dos estágios de consciência moral representa uma conexão fundada sobre uma *lógica do desenvolvimento*, requerendo para isso, um esforço que vai além do requerido pelo próprio Kohlberg, que não foi capaz de fornecer uma elaboração teórica de fundamentação para as suas articulações do juízo moral, desenvolvida empiricamente.²⁴² Antes, porém, de tratarmos da justificação da *lógica do desenvolvimento*, apresentaremos os estágios do desenvolvimento da consciência moral de Kohlberg.

3.2. A filosofia habermasiana e a psicologia do desenvolvimento de Kohlberg.

Os estágios do desenvolvimento da consciência moral, postulados por Kohlberg, foram sobremaneira influenciados pelo modelo psicogenético de Piaget. Em Kohlberg, o indivíduo adquire, dentro do processo de psicogênese, uma competência moral, que é determinada através de julgamentos e soluções de conflitos.²⁴³

Para a reflexão habermasiana, o entrelaçamento da ética do discurso à teoria do desenvolvimento da consciência moral de Kohlberg tem o propósito de assegurar a reconstrução vertical dos estágios de desenvolvimento do juízo moral.²⁴⁴ A teoria do desenvolvimento de Kohlberg possui fundamentos filosóficos implícitos os quais também se constituem em pressupostos centrais da ética do discurso, que, entre outros, se destacam: o cognitivismo, o universalismo e o formalismo. Cada um desses conceitos visa, respectivamente, a refutar as posições advindas do ceticismo ético, do relativismo ético e das chamadas éticas materiais.

²⁴⁰ RMH, p. 59

²⁴¹ RMH, p. 58

²⁴² RMH, p. 58

²⁴³ Idem, p. 79

²⁴⁴ CMAC, p.147

O cognitivismo apresenta-se como exigência de conteúdos racionais para a decisão de juízos morais. Habermas afirma que a fundamentação do princípio de universalização (P.U)²⁴⁵ viabiliza as condições para decisões de questões prático-morais com base em razões. Isso explicita a possibilidade de fundamentação dos juízos morais, sem relegá-los a atitudes afetivas, preferenciais ou circunscritas a decisões contingentes.²⁴⁶ Uma vez demonstrada a possibilidade de os juízos morais serem portadores de conteúdo cognitivo, estariam minadas as bases que dão sustentação e fôlego ao ceticismo ético.

Contra o relativismo ético, que se respalda em padrões de racionalidade circunscritos a formas de vida culturais como parâmetro para o julgamento da validade dos juízos morais, Habermas procura enfatizar que, a par da fundamentação do princípio de universalização, estar-se-ia abrindo-se a possibilidade de todos poderem participar de uma argumentação com o fim de alcançar um consenso sobre a aceitabilidade de normas de ações, o que, numa palavra, fornece aos juízos morais a pretensão de validade universal.²⁴⁷

O princípio de universalização (P.U), como regra de argumentação, também funciona como procedimento para eliminar os conteúdos de uma argumentação que não são passíveis de universalização. Diante do (P.U), as orientações baseadas em valores culturais, em questões de felicidade e “bem viver”, bem como em formas de vidas particulares ou outras formas específicas de éticas materiais, são afastadas do domínio de avaliação da correção normativa ou da justiça. O proceduralismo do princípio de universalização (P.U) demarca a separação entre a esfera deontológica das normas de ação, que é o domínio da moral, e a esfera de conteúdos e valores culturais.²⁴⁸

A norma, para ser moral, deve antes passar pela determinação procedural do princípio de universalização (P.U) com base nas suposições do cognitivismo, do universalismo e do formalismo. Com efeito, as questões práticas são selecionadas de forma que, no âmbito

²⁴⁵ O princípio de universalização, indicado na linguagem corrente do pensamento habermasiano por U, representa a reformulação do imperativo categórico kantiano num princípio orientador do procedimento discursivo dos integrantes do discurso prático, sendo sua função básica assegurar aos mandamentos morais válidos um caráter impessoal e universal, de forma a garantir a formação do consenso. Ver: CMAC, pp: 147 e também 116 e 86. A esse respeito ver o quarto capítulo desse trabalho, onde discutiremos mais pormenorizadamente a fundamentação de U.

²⁴⁶ CMAC, p. 147

²⁴⁷ CMAC, p. 147

²⁴⁸ CMAC, p. 148

deontológico da correção normativa ou da justiça, permaneçam somente aquelas que são passíveis de uma decisão racional.

Seguindo a mesma linha do estruturalismo genético de Piaget, a teoria do desenvolvimento moral de Kohlberg pautar-se-á por vias de desenvolvimento universal,²⁴⁹ pressupondo a validade das mesmas suposições básicas da ética discursiva. Uma vez que os resultados da teoria psicológica são confirmados empiricamente, a teoria da ética discursiva não permanece independente da confirmação obtida. Habermas quer, a esse respeito, demonstrar que “a verificação empírica das suposições da psicologia do desenvolvimento” são transferidos para a teoria da ética discursiva, da qual foram derivadas as hipóteses confirmadas.²⁵⁰

3.2.1. Os Estágios do desenvolvimento da consciência moral de Kohlberg.

Mantendo os princípios básicos do estruturalismo genético de Piaget, Kohlberg desenvolveu vários trabalhos de campo, submetendo sua teoria à confirmação empírica. Suas pesquisas, na prática, enfocaram desde *estudos longitudinais*, os quais comportavam observações e entrevistas com as mesmas pessoas através de acompanhamento por anos sucessivos, até os *estudos interculturais* que compreendiam as entrevistas realizadas em culturas e povos diversos.²⁵¹ O suporte empírico de suas investigações consiste basicamente em levar o entrevistado, nas mais diversas faixas etárias, contextos sociais e culturais, a emitir juízos sobre casos que apresentam dilemas de ação. Caso singular é o dilema de Heinz²⁵², transformado num clássico da discussão

²⁴⁹ CMAC, p. 149

²⁵⁰ CMAC, p. 144

²⁵¹ FREITAG, Bárbara. “A questão da moralidade: da razão prática de Kant à ética discursiva de Habermas”. In: *Tempo Social*. Revista Sociologia USP, São Paulo. 1(2), p. 34

²⁵² O dilema de Heinz é um aplicativo utilizado por Kohlberg, principalmente, em entrevistas com crianças norte-americanas. Habermas expressa o dilema de Heinz nas seguintes palavras: “Em certo país da Europa, uma mulher estava à morte por causa de uma grave moléstia, uma espécie de câncer. Só havia um único remédio em que os médicos ainda depositavam alguma esperança. Era uma espécie de radium para o qual o farmacêutico exigia uma quantia dez vezes maior do que lhe custara produzi-lo. O marido da enferma, Heinz, procurou todas as pessoas que poderiam, como acreditava, emprestar-lhe o dinheiro, mas só conseguiu reunir a metade da quantia necessária. Explicou então, ao farmacêutico que sua mulher estava à morte e perguntou a ele se poderia vender-lhe mais barato o remédio ou se poderia pagá-lo posteriormente. Mas a resposta do farmacêutico foi – ‘Não! Eu descobri o remédio e com ele quero ganhar dinheiro’. Heinz ficou desesperado, arrombou a farmácia e furtou o remédio para sua mulher. Será que ele deveria ter agido assim? Por que?”. cf. CMAC, p. 56

da moralidade no círculo dos pesquisadores.²⁵³ A preocupação de Kohlberg não está diretamente ligada às respostas e juízos que os entrevistados emitem, antes, porém, atém-se à classificação desses juízos numa ordem de estágios que contemplem alternativas possíveis de ação. “O importante não é obter a resposta ‘certa’, mas sim uma resposta que seja autêntica e que esteja acompanhada dos argumentos que levam o entrevistado a emitir tal julgamento, ponderando os prós e os contras das possíveis decisões, mostrando o nível de profundidade e diferenciação em que o dilema é pensado”.²⁵⁴

Kohlberg introduz, no ano de 1958, uma escala de seis estágios, que compreendem a seguinte ordem: (i) orientação para a *punição e a obediência*; (ii) orientação *ingênua e egoísta*; (iii) orientação para o *ideal do bom menino*; (iv) orientação para a *preservação da autoridade e da ordem social*; (v) orientação *legalista-contratual* e (vi) orientação por *princípios*.²⁵⁵ Em 1976, Kohlberg subdividirá os seis estágios em três níveis distintos de moralidade, a saber: o nível pré-convencional, o nível convencional e o nível pós-convencional. Os três níveis da moralidade procuram, de maneira ordenada, caracterizar “a percepção que o sujeito tem da regra social como reguladora das ações no grupo”.²⁵⁶ Analisando esse tema, Bárbara Freitag enfatiza que o nível pré-convencional indica o desconhecimento, por parte da criança, do caráter convencional da regra, de forma que, não tendo consciência da mesma, aceita-a como fato da natureza ou ordem de alguma autoridade. No nível convencional, a criança não só compreende, como também respeita a regra, em razão de ter adquirido consciência de que esta é fruto de uma cooperação consensual de todos os membros. O terceiro e último nível, o pós-convencional, relacionado à fase do adolescente no plano ontogenético, remete à consideração de que a pessoa já tenha condições para abstrair do caráter consensual e convencional da norma, orientando a mesma por princípios éticos.²⁵⁷

Com a introdução destes três níveis de moralidade, os estágios, conforme definidos por Kohlberg em 1959, serão agrupados por pares nos respectivos níveis, recebendo nova catalogação, dispostos na mesma ordem, assim representados: (i) heteronomia moral; (ii) individualismo instrumental; (iii) expectativas interpessoais mútuas e conformidade; (iv)

²⁵³ Freitag, B. “A questão da moralidade: da razão prática de Kant à ética discursiva de Habermas”. Op.cit, p. 30

²⁵⁴ Idem, p. 30

²⁵⁵ Idem, pp: 30-31

²⁵⁶ Ibidem, p. 33

²⁵⁷ Idem, p. 33

consciência do sistema social; (v) contrato social ou utilidade e direitos individuais; (vi) princípios éticos universais.²⁵⁸ Ainda referindo-nos a B. Freitag, destacamos suas palavras:

“Cada um desses estágios é caracterizado a partir de três aspectos ou ópticas distintas: o conteúdo intrínseco do valor moral defendido (aquilo que é considerado por correto), as justificativas dadas pelo sujeito para defender esse conteúdo (óptica do sujeito), e, finalmente, a perspectiva sócio-moral, conforme conscientizada pelo sujeito...”²⁵⁹

Dessa forma, Kohlberg desenvolve os seis estágios morais distribuídos nos três níveis designados, compreendendo em cada nível dois estágios, e manifestando na passagem de um estágio a outro um processo evolutivo na capacidade do julgamento moral e na formação da consciência moral.²⁶⁰ Os dois estágios inerentes a cada um dos níveis refletem simultaneamente uma variante heterônoma e autônoma. Nas palavras de Bárbara Freitag, os estágios (i), (iii) e (v) exprimem “a percepção da regra ou convenção como imposta”. Já os estágios (ii), (iv) e (vi) manifestam a “dimensão de independência do indivíduo em face da norma ou regra estabelecida”.²⁶¹ Importa notar que em cada nível vigora uma polaridade, nos seus respectivos estágios, entre heteronomia e autonomia, que representam a perspectiva imposta pelo grupo e a perspectiva subjetiva do indivíduo. Cabe ainda considerar que a moralidade vai-se desdobrando e se construindo na passagem da heteronomia para a autonomia de cada nível, num processo desempenhado ativamente pelo sujeito, em que refaz, a cada nível, um patamar de consciência mais abrangente.²⁶²

O desenvolvimento moral realizar-se-á na superação de um estágio ao outro e, conseqüentemente, na diferenciação das estruturas cognitivas. Isso significa dizer que o indivíduo encontra-se em evolução, quando na passagem de um estágio para o outro, consegue resolver melhor do que anteriormente a mesma espécie de problemas. “Ao fazer isso, a pessoa em crescimento compreende o seu próprio desenvolvimento moral como um processo de

²⁵⁸ *Idem*, p. 33

²⁵⁹ *Idem*, p. 33

²⁶⁰ CMAC, p. 154

²⁶¹ *Ibidem*, p. 33

²⁶² *Idem*, p. 33

aprendizagem, pois, em cada estágio superior, o sujeito deve poder explicar até que ponto estavam errados os juízos morais que considerava corretos no estágio precedente”.²⁶³

No nível pré-convencional, os estágios são primeiramente designados através do castigo e da obediência e, posteriormente, como objetivo instrumental da troca. No primeiro estágio, a criança possui uma obediência cega que a leva a obedecer às regras com o propósito de evitar o castigo e também o poder superior das autoridades. Nesse estágio, a ação é exclusivamente praticada para se evitar o castigo e maximizar o prazer. No segundo estágio, a criança age para a satisfação de interesses e necessidades que lhe são próprias, tornando-se consciente de que as outras pessoas também agem em vista de seus próprios interesses. Portanto, a ação praticada nesse estágio não ultrapassa os limites dos próprios interesses e necessidades,²⁶⁴ sendo a ação considerada justa sempre a partir de interpretações físico-pragmáticas.

O nível pré-convencional é basicamente caracterizado pela capacidade da criança interpretar a diferenciação das noções de bom e mau, justo e injusto, nos termos de conseqüências físicas ou hedonistas das ações.²⁶⁵ Os dois estágios compreendidos nesse nível remetem, como vimos, a dois níveis de consciência moral, respectivamente orientados pela “punição-obediência” e pelo “hedonismo instrumental”, os quais implantam na criança uma idéia de vida boa e justa que corresponde, no primeiro estágio, à maximização do prazer através da obediência e, no segundo, a maximização do prazer através da troca de equivalentes.²⁶⁶ A esses dois estágios da pré-convencionalidade corresponde um modelo de sanção que remete à *penalidade* no sentido específico da diminuição das gratificações físicas; e a uma esfera de validade que compreende o próprio ambiente natural e social ainda não diferenciados pela criança.²⁶⁷ No desenvolvimento preliminar desse nível, um aspecto significativo é a constatação dos conflitos de ação baseados sempre na ótica de conseqüências produzidas pela ação.²⁶⁸

Atingindo o nível convencional, no terceiro estágio, já se passa a levar em consideração as expectativas interpessoais mútuas. As ações nesse estágio são realizadas tendo em vista o que os outros esperam do agente. A pessoa age de maneira amável, manifestando, de certa forma,

²⁶³ CMAC, p. 155

²⁶⁴ CMAC, p. 152

²⁶⁵ RMH, p. 60, esquema 1 b

²⁶⁶ RMH, p. 63, esquema 2

²⁶⁷ RMH, p. 63, esquema 2

²⁶⁸ RMH, p. 136

preocupação, lealdade e, também, confiança com os outros, com o objetivo de ser boa aos olhos de terceiros e a seus próprios olhos. No quarto estágio, prevalece o objetivo de preservação do sistema social, pois, aqui, a pessoa já dispõe de consciência para assumir o seu dever perante a sociedade, agindo em benefício da ordem social e da manutenção do bem-estar do grupo. As ações praticadas nesse estágio são decorrentes das obrigações instituídas, com vistas à manutenção do todo.²⁶⁹

Em suma, Habermas entende que, no nível convencional, há, por parte do indivíduo, disposição em conformar-se com as expectativas morais, tendo, diante do contexto que gesta a sua identidade, uma aptidão de lealdade que se exprime no sentido de manter, apoiar e justificar tal ordem.²⁷⁰ Os dois estágios compreendidos nesse nível se referem à orientação do “bom moço” e à orientação da “lei e da ordem”, caracterizados pela idéia de vida boa e justa, considerando, no terceiro estágio, a *eticidade* concreta de interesses satisfatórios, e no quarto estágio, a *eticidade* concreta permeada pelo hábito de um sistema de normas.²⁷¹ O modelo de sanções que estes dois estágios compreendem, refere-se à *vergonha*, no sentido da diminuição do afeto e do reconhecimento social. Em se tratando da esfera de validade, o terceiro estágio compreende grupos de pessoas de referência primária, e o quarto estágio, abrange os integrantes do grupo político.²⁷² Nesse nível, os motivos da ação são avaliados independentemente das conseqüências concretas da ação servindo, como parâmetro de apreciação, a conformidade da ação a um determinado papel social ou sistema de normas.²⁷³

As decisões morais, no nível pós-convencional, são produzidas com base em princípios que visam a práticas justas e leais para com todos os indivíduos. No quinto estágio, relacionado ‘aos direitos originários e do contrato social ou da utilidade’, a pessoa adquire consciência da variedade de valores e opiniões diferentes dos de seu grupo, porém sem ser levada a um relativismo, uma vez que se torna consciente da existência de valores e direitos não-relativos, os quais devem ser tomados em consideração para qualquer sociedade. As condições que impedem o relativismo, estão asseguradas pela consciência que a pessoa adquire, no processo de desenvolvimento, das regras do jogo que perfazem as suas interações. O desenrolar do

²⁶⁹ CMAC, p. 152-153

²⁷⁰ RMH, p. 60

²⁷¹ RMH, p.63, esquema 2

²⁷² RMH, p.63, esquema 2

²⁷³ RMH, p. 136

desenvolvimento da consciência moral torna possível à substituição de comportamentos competitivos pela ação estratégica; e comportamentos guiados por autoridade para ações orientada pelo entendimento mútuo. Estas duas mudanças, que ocorrem no nível convencional, são significativas, como veremos na quinta seção desse capítulo, para compreender o porquê de não se cair num relativismo e de se poder inferir a possibilidade de interações baseadas em um contrato social.²⁷⁴ Neste quinto estágio do nível pós-convencional, a ação é realizada de acordo com os direitos prescritos pelo contrato social, que privilegiam o respeito ao direito dos outros e ao seu próprio.

“As razões para fazer o que é direito são em geral: sentir-se obrigado a obedecer à lei porque a gente fez um contrato social de fazer e respeitar leis, para o bem de todos e para proteger seus próprios direitos e os direitos dos outros. As obrigações de família, amizade, confiança e trabalho também são compromissos ou contratos assumidos livremente e implicam o respeito pelos direitos dos outros. Importa que as leis e deveres sejam baseados num cálculo racional de utilidade geral: ‘O maior bem para o maior número’”²⁷⁵

A passagem para o sexto e último estágio pressupõe que a pessoa esteja apta a orientar-se por princípios éticos universais, os quais, considerados sob o ponto de vista da justiça universal, pressupõem a igualdade dos direitos humanos e o respeito pela dignidade humana. Toda lei ou acordo deve, antes, alcançar validade mediante esses princípios éticos universais. A ação realizada neste estágio está fundamentada no reconhecimento da validade desses princípios.²⁷⁶

A caracterização central do nível pós-convencional está alicerçada por princípios morais que possuem validade independentemente de autoridade, valores ou tradições circunscritas a determinado grupo ou cultura.²⁷⁷ Os estágios aqui compreendidos, remetem aos níveis de consciência moral que, no estágio quinto, são representados pelo “legalismo social-contratual”, e no estágio sexto, pela orientação dos “princípios éticos”. Ambos os estágios correspondem respectivamente à “liberdade civil e beneficência pública” e à “liberdade moral”. No concernente ao modelo de sanção, o nível pós-convencional alicerça-se na *culpa*, espécie de sentimento interno provocado pelas reações da própria consciência moral. A esfera de validade do quinto e

²⁷⁴ Ver mais detalhadamente a respeito, na última seção desse capítulo.

²⁷⁵ CMAC, p. 154

²⁷⁶ CMAC, p. 154

²⁷⁷ RMH, p. 61, esquema 1 b

sexto estágio é compreendida respectivamente pela associação jurídica e pelos indivíduos privados em geral.²⁷⁸ Deve-se considerar, que, no nível pós-convencional, cuja base do sistema de validade de normas é desestruturada, ou seja, desligada da *eticidade*, a justificação passa a depender única e exclusivamente de pontos de vista universalistas.²⁷⁹

No desenvolvimento desses níveis, a passagem de um estágio ao outro é alcançada mediante o aprendizado, equivalendo afirmar que todo o desenvolvimento moral da pessoa é compreendido como um processo de aprendizagem, denominado por Kohlberg e Piaget, como “desempenho construtivo do aprendiz”.²⁸⁰

Kohlberg, com base nessa assertiva, apóia-se em três hipóteses para descrever o desenvolvimento da capacidade do julgar moral. Tais hipóteses referem-se às seguintes proposições: (i) os estágios do juízo moral formam uma seqüência de estruturas que não são variantes nem reversíveis, porém, consecutivas; (ii) os estágios do juízo moral formam uma hierarquia; e (iii) os estágios do juízo moral são caracterizados como um todo estruturado. Para Habermas, a base do modelo de Kohlberg apóia-se, em síntese, na hipótese de que os estágios de desenvolvimento do juízo moral seguem uma seqüência hierarquicamente ordenada de estruturas.²⁸¹ Kohlberg e Piaget denominam o conceito dessa ordem hierárquica, implícita no desenvolvimento dos juízos morais de “lógica do desenvolvimento”.

No *conceito de lógica do desenvolvimento*, elaborado pela teoria psicológica do desenvolvimento de Piaget e, com ressonância nas demais correntes teóricas, encontra-se o *conceito de estágio de desenvolvimento*. A vertente teórica da psicologia do desenvolvimento analisa o comportamento não como decorrência de respostas específicas a determinados objetos ou estímulos externos, mas o interpreta como derivado de uma determinada “forma estruturada do ambiente”.²⁸² Ao tratar sobretudo da motivação do indivíduo em dar solução a problemas que correspondam a um nível mais alto por eles alcançável, evitando assim, o retorno a estágios superados, a psicologia do desenvolvimento explica a lógica do desenvolvimento não como “um

²⁷⁸ RMH, p. 63

²⁷⁹ RMH, p. 137

²⁸⁰ CMAC, p. 155

²⁸¹ CMAC, p. 157

²⁸² RMH, p. 74, nota 9

esquema ordenador construído e aplicado puramente do exterior, mas a partir de uma realidade psicológica significativa também do ponto de vista motivacional”.²⁸³ No entender de Habermas:

“(…) Os esquemas específicos das fases são ordenados segundo uma seqüência invariante e, ao mesmo tempo, hierarquicamente estruturada. Isso significa que nenhuma fase pode ser alcançada sem que se tenham percorrido todas as anteriores; que além disso, nas fases posteriores do desenvolvimento, os elementos das fases anteriores são conservados e novamente integradas em um nível superior; e que, de resto, é possível indicar para toda a seqüência uma direção de desenvolvimento (crescente independência em face do estímulo e maior objetividade)”.²⁸⁴

A questão que se impõe é demonstrar que a lógica do desenvolvimento, conceito capital para a psicologia do desenvolvimento e, nesse sentido, igualmente para a reflexão habermasiana, não pode simplesmente circunscrever-se a uma hipótese ou mera afirmação, mas necessita de justificação. Habermas deixa entender que a justificação dos estágios morais, sob a forma da lógica do desenvolvimento, é tarefa a ser realizada mediante análise conceitual,²⁸⁵ porém sinalizando de antemão que todas as suposições levantadas a esse respeito somente tornar-se-ão plausível, se apoiadas em investigações empíricas.²⁸⁶

Kohlberg desenvolverá em sua linha argumentativa a tentativa de dar conta da justificação da lógica do desenvolvimento a partir da correlação com as perspectivas sócio-morais²⁸⁷, as quais se referem a seis estágios, que dispostos na ordem correspondem: (i) ao ponto de vista egocêntrico; (ii) à perspectiva individualista concreta; (iii) à perspectiva do indivíduo em relação com outros indivíduos; (iv) ao ponto de vista do sistema; (v) à perspectiva de valores e direitos prioritários em face da sociedade; e por último (vi) ao ponto de vista moral.²⁸⁸ No primeiro estágio a pessoa não é capaz de considerar os interesses dos outros, apenas os seus próprios. No estágio seguinte, a pessoa separa os interesses e pontos de vistas próprios dos interesses e pontos de vistas dos outros, adquirindo a consciência de que todos possuem interesses individuais e os perseguem em permanente conflito com os demais. No terceiro estágio, a consciência de sentimentos, acordos e expectativas, adquirem relevância sobre os interesses individuais,

²⁸³ RMH, p. 74, nota 9

²⁸⁴ RMH, p. 74, nota 9

²⁸⁵ CMAC, p. 160

²⁸⁶ CMAC, p. 172

²⁸⁷ CMAC, p. 158

²⁸⁸ CMAC, pp. 159-160

tornando a pessoa disposta a relacionar seus pontos de vistas com os dos outros sendo, conseqüentemente, ao menos, capaz de colocar-se no lugar do outro. No estágio subsequente, a pessoa adota o ponto de vista do sistema, o qual define papéis e regras específicas. Posteriormente a este estágio, a pessoa adquire consciência de valores e direitos prioritários em face dos contratos sociais, passando a realizar a integração através de mecanismos formais do acordo e da imparcialidade do processo estabelecido para realização de contratos. Por fim, o último estágio pressupõe que a pessoa, já dotada de racionalidade, seja capaz de reconhecer a natureza da moralidade e o respeito pelos outros como fins e não como meios.

Habermas, ao assumir para si a tarefa de demonstrar, mediante análise conceitual, que os estádios morais descritos por Kohlberg preenchem as condições de um modelo de estágios, conforme a lógica do desenvolvimento, deixa manifestar que tal empreendimento foi realizado até o momento de maneira insuficiente, pois que a tentativa de Kohlberg em proceder a tal justificação mediante a correlação com as perspectivas sócio-morais, acima apresentadas, não foi inteiramente satisfatória. Aqui Habermas aponta um problema, dizendo que as *perspectivas sócio-morais* estão misturadas às condições sócio-cognitivas dos juízos morais, e isso trás complicações para o objetivo de Kohlberg, já que estas condições sócio-cognitivas não dispõem de nitidez analítica para exprimir uma hierarquia no sentido da lógica de desenvolvimento.²⁸⁹ Habermas propõe a substituição das perspectivas sócio-morais de Kohlberg – nas quais reconhece o mérito de expressarem capacidades de cognição social – pelos “estágios de adoção de perspectivas de Selman”,²⁹⁰ porém, indicando que esta substituição ainda não é o suficiente para a justificação dos estágios morais.

O objetivo de Habermas é fundamentar os estádios do juízo moral de Kohlberg por intermédio das perspectivas sócio-morais, reduzindo os seis estágios a estágios de interação.²⁹¹ Conforme veremos mais adiante, Habermas afirmará que na complexa estrutura de perspectivas estará à chave para explicar a fundamentação dos estágios do juízo moral do ponto de vista da lógica do desenvolvimento.²⁹² Em sua argumentação, utilizar-se-á dos pressupostos das

²⁸⁹ CMAC, p. 160

²⁹⁰ Vale ressaltar que as perspectivas sócio-morais de Kohlberg não coincidem com os estádios da adoção de perspectivas distinguidas por Selman. CMAC, p. 162.

²⁹¹ CMAC, p. 163

²⁹² CMAC, p. 170

perspectivas sociais de Kohlberg como fio condutor para reconduzir os estádios do juízo moral a estádios de interação.²⁹³

Do ponto de vista da *interação*, Habermas enfatiza que as estruturas de interação estão ligadas ao horizonte de crescimento no qual a pessoa apreende construtivamente os conceitos sócio-cognitivos básicos. A viabilidade para a reconstrução dos estádios de interação é alicerçada tendo como ponto de referência o conceito de agir comunicativo,²⁹⁴ conforme desenvolveremos mais adiante. O propósito de recorrer ao desenvolvimento das estruturas da interação se justifica pelo fato de as mesmas serem tomadas como ponto de referência para esclarecer a ontogênese das *perspectivas do falante* e da *perspectiva do mundo* que, conseqüentemente, são responsáveis pela compreensão descentrada do mundo.²⁹⁵

O parágrafo anterior é precioso pelas informações que contêm, obrigando-nos a dirimir melhor o seu conteúdo. Segundo Habermas, as estruturas de interação – as quais são inerentemente guiadas por normas mediadas lingüisticamente – estão implícitas na teoria do agir comunicativo. Essa constatação, notadamente, implica que qualquer empreendimento que vise à reconstrução dos estágios de interação, e este é o esforço de Habermas, pautar-se-á pelo conceito de agir comunicativo.²⁹⁶ Além desse esforço subjacente, Habermas toma ainda as estruturas de interação, tendo-as como base para esclarecer a ontogênese das *perspectivas do falante* e as *perspectivas do mundo*, pois que a *compreensão descentrada do mundo* se depreende da diferenciação destas perspectivas.²⁹⁷ Sendo assim, a compreensão descentrada do mundo é esclarecida a par da diferenciação entre as *perspectivas do mundo* e as do *falante*, já que Habermas, afirma estar “convicto de que a ontogênese das perspectivas do falante e do mundo (...) só poderá ser esclarecida em conexão com o desenvolvimento das correspondentes estruturas da interação”.²⁹⁸

Além de explicitar que a compreensão descentrada do mundo passa necessariamente pela diferenciação entre as *perspectivas do mundo* e as *perspectivas do falante*, ou seja, que é um processo desencadeado internamente pelo sujeito em seu confronto com o mundo externo,

²⁹³ CMAC, p. 172

²⁹⁴ CMAC, p. 163

²⁹⁵ CMAC, p. 170

²⁹⁶ CMAC, p. 163

²⁹⁷ CMAC, p. 172

²⁹⁸ CMAC, p. 170

Habermas quer ir além do procedimento psicogenético de Piaget, naquilo a que este se propõe, ou seja: a conceptualização da formação de um “Eu” autônomo e consciente. Habermas pretende, devido à sua abordagem intersubjetiva, alcançar um “Eu” que, além da sua autonomia e consciência, possa também portar competências para a realização de interações, que, numa palavra, significa agir comunicativamente. Dito de outro modo, Habermas, partindo do pressuposto básico de Piaget, segundo o qual o sujeito constrói, a partir do confronto ativo com o seu mundo ambiente, um complexo de perspectivas que, por um lado, refere-se à *perspectiva do observador* com referência ao sistema de perspectiva do mundo e, por outro, à *perspectiva eu-tu* com referência ao sistema de perspectiva do falante, acredita ir além de Piaget, no sentido de utilizar-se do desenvolvimento das estruturas de interação como fio condutor para reconstrução desses processos.

As estruturas de interação orientarão, portanto, o complexo processo de diferenciação entre as perspectivas do mundo e as perspectivas do falante, que resultarão, em suma, na compreensão descentrada do mundo, compreensão esta que pode ser visualizada também sob a ótica das *perspectivas sócio-morais* de Kohlberg, pois, como afirma o próprio Habermas, é possível “compreender o desenvolvimento das perspectivas sócio-morais em conexão com o descentramento da compreensão do mundo”.²⁹⁹

Acreditamos, desse modo, explicar o por que de Habermas afirmar, conforme mencionamos anteriormente, que as perspectivas sócio-morais de Kohlberg são insuficientes para fundamentar os estágios morais sob uma lógica do desenvolvimento. A resposta, ainda que embrionária, está no fato de que as perspectivas sócio-morais são, elas próprias, carentes de justificação, quando não chegam mesmo a se confundir com as estruturas sócio-cognitivas. Se a elas corresponde a exigência de justificação, o direito de serem justificadas, isto só acontecerá ligando-as a uma compreensão descentrada do mundo, a qual, em última instância, somente se alcança, tendo dela nítida compreensão, mediante a diferenciação entre as perspectivas do mundo e as do falante. Se o itinerário argumentativo de Habermas for correto, o caminho de sua reflexão pautar-se-á pelos passos seguintes: tomará os estágios morais de Kohlberg analisando-os em

²⁹⁹ CMAC, p. 163

paralela sintonia com as perspectivas sócio-morais,³⁰⁰, sem, no entanto, estabelecer ainda qualquer fundamentação; e, em seguida visualizará nas perspectivas sócio-morais, o descentramento da compreensão do mundo, conforme indicações que pontuaremos no parágrafo a seguir. Para esclarecer o descentramento da compreensão do mundo irá, necessariamente percorrer o processo de diferenciação entre as *perspectivas do mundo* e do *falante*³⁰¹; das quais desdobram os estágios de interação, pois que essas perspectivas, ao se integrarem em interações, ajustam-se a uma lógica do desenvolvimento, tornando possível a fundamentação dos estágios dos juízos morais de Kohlberg. A lógica do desenvolvimento é, portanto, alcançada mediante a estrutura de interações, em seu aplicativo para diferenciar as *perspectivas do mundo* e do *falante* e, conseqüentemente, mediante a compreensão descentrada do mundo.

Tomando as perspectivas sócio-morais de Kohlberg e considerando respectivamente os estágios: (iii) do indivíduo em relação a outros indivíduos, (iv) do acordo societário ou dos motivos interpessoais, (v) do indivíduo em face do prioritário, e (vi) do ponto de vista moral; Habermas sinaliza que o desenvolvimento dessas perspectivas não acontece desvinculado do descentramento da compreensão do mundo, o que significa dizer que a compreensão descentrada do mundo pode ser, em certa medida, reflexo do desenvolvimento de tais perspectivas. Se o descentramento do mundo é um processo decorrente do desenvolvimento das perspectivas sócio-morais, então torna-se possível, já na própria afirmação de Habermas, vincular, a partir destas perspectivas, o *sistema de perspectivas de mundo* com o *sistema de perspectivas do falante*. Nos estágios (iii) e (iv) a criança aprende a levar em consideração o outro e o sistema. Nos estágios (v) e (vi) ocorre a diferenciação de referências ao mundo e a introdução das pretensões de validade levantadas nos atos de fala, tornando favoráveis as condições para a criança/jovem tomar uma atitude reflexiva diante do mundo social, o que significa, em outras palavras, uma abertura para o participante da argumentação levantar uma atitude hipotética que tematiza as pretensões de validade normativas. O mundo social, portanto, tornou-se reflexivo, o que se manifesta sobremaneira, na passagem da argumentação para o discurso prático. Dessa forma,

³⁰⁰ Habermas menciona que a correlação entre as perspectivas sócio-morais com os estágios do juízo moral, conforme Kohlberg descreve, se percebe intuitivamente. Ver: CMAC, p. 160

³⁰¹ Isto baseado no que o Habermas menciona: "(...) uma compreensão descentrada do mundo se deve à diferenciação das perspectivas do falante e do mundo". CMAC, p. 172

Habermas procura explicitar que o ponto de vista moral concebido pela ética do discurso surge a partir do momento em que a estrutura de papéis do nível convencional se tornou reflexiva.³⁰²

Como já havia indicado, Habermas, diante da impossibilidade de proceder à fundamentação da lógica do desenvolvimento pautado nas perspectivas sócio-morais de Kohlberg, se reportará aos estádios de adoção de perspectivas desenvolvidas por Selman.³⁰³ De modo breve e bastante sucinto, indicaremos em linhas gerais a compreensão de Habermas em relação às perspectivas de ação, segundo Selman.

3.2.2. Habermas e as Perspectivas de Ação segundo Selman.

Habermas sintetiza o pensamento de Selman, tomando em consideração as três perspectivas de ação propostas por este. Essas perspectivas de ação, distribuídas de acordo com a faixa etária da criança, correspondem a três níveis, a saber: (i) o nível da adoção de perspectiva diferenciada e subjetiva, que compreende a faixa etária entre cinco e nove anos, tendo como referência o conceito de pessoas diferenciadas, cujas relações estão dadas numa ordem subjetiva; (ii) o nível de adoção da perspectiva auto-reflexiva na segunda pessoa com base na reciprocidade, que se estende dos sete aos doze anos de idade e contempla pessoas auto-reflexivas orientadas pela reciprocidade; (iii) e, por fim, o nível de adoção da perspectiva da terceira pessoa, correspondente à fase da adolescência, por volta dos dez aos quinze anos, que compreende uma relação mútua.³⁰⁴

No primeiro nível, a adoção de perspectiva é incompleta, apesar de o processo de aquisição da linguagem já estar concluído. A criança, dispondo de convenções semânticas objetivamente válidas, tem condições de participar de uma relação recíproca – assumindo as posições de falante e ouvinte - no plano da comunicação, porém, sem ainda alcançar o plano do agir.³⁰⁵ Segundo Habermas, a reciprocidade entre falante e ouvinte, nesse nível, restringe-se

³⁰² CMAC, p. 163

³⁰³ CMAC, p. 160

³⁰⁴ No tocante as perspectivas de ação segundo Selman ver com mais detalhes a compreensão habermasiana a esse respeito em CMAC, pp: 173-178.

³⁰⁵ CMAC, p. 178

unicamente à comunicação, não sendo possível falar ainda de uma reciprocidade das orientações de ações. “(...) Essa reciprocidade entre as perspectivas do falante e do ouvinte, que se refere ao que é *dito*, não significa ainda uma *reciprocidade das orientações das ações...*”³⁰⁶ Para que isso aconteça é necessário um entrelaçamento entre as *perspectivas do falante* e as *perspectivas de ação*. Por ora, nesse nível, a criança não é capaz de se colocar no lugar do outro, o que a incapacita a fazer uma avaliação de suas próprias ações tomando como parâmetro o ponto de vista dos outros. A criança, ainda nesse primeiro nível, não possui os conceitos sócio-cognitivos básicos que a integrem no âmbito do normativo, os quais, segundo Habermas, corresponderiam àqueles postulados do estágio convencional das perspectivas sócio-morais de Kohlberg. Toda a sua comunicação, apesar de já expressar de forma correta os enunciados, solicitações, desejos e até intenções, é, no entanto, ausente de sentido normativo.³⁰⁷

No segundo nível, o adolescente adota a perspectiva da segunda pessoa, de forma a colocar-se na *perspectiva de ação* da outra pessoa e aceitar que o outro também se coloque na sua *perspectiva de ação*. Esse entrelaçamento dos papéis comunicacionais da primeira e da segunda pessoa é que viabiliza a coordenação das ações. Considerando neste estágio aquilo que há de diferente em relação ao primeiro, pode-se notar, em específico, a extensão da “relação recíproca falante-ouvinte” a uma dada *situação de ação*, em que os atores a interpretam mediante seus planos de ação pessoais, porém levando em consideração que efetivarão tal interpretação a partir de perspectivas diferentes, o que significa dizer que os planos de ação, eles próprios, são absorvidos por um contexto normativo nessa troca efetiva das perspectivas do falante pela do ouvinte e vice-versa. Isso se torna possível, uma vez que, na estrutura das perspectivas entre falantes e ouvintes, Habermas afirma estar vinculada a atitude performativa³⁰⁸, a qual garante o entendimento mútuo e a interação.³⁰⁹

³⁰⁶ CMAC, p. 178

³⁰⁷ CMAC, p. 179

³⁰⁸ Importa notar que a *atitude performativa* percebe-se através das condições que os sujeitos possuem para compreender o que é dito ou o que é feito, por intermédio da participação linguística e não propriamente por meio da observação. O sentido *performativo* inerente aos atos de fala somente é captado pelo ouvinte que assume o enfoque de segunda pessoa; abandonando a *perspectiva de observador* e adotando a *perspectiva de participante*. É preciso portanto, que os participantes compartilhem intersubjetivamente de uma mesma comunidade linguística ou *mundo da vida*. Ver a esse respeito: HABERMAS, Jürgen. **Pensamento Pós-Metafísico**, pp: 67 e 95.

³⁰⁹ CMAC, p. 179

No terceiro nível, o adolescente atinge um patamar seguinte, sendo capaz de adotar a perspectiva da terceira pessoa no âmbito da interação. Significa dizer que, neste nível, ocorre a introdução da perspectiva do observador no domínio da interação, neutralizando a atitude performativa instaurada no processo de interação. Com isso a interação não estabelece senão um relacionamento interpessoal neutro, de forma que a pessoa se mantém presente, sem, no entanto, envolver-se, ocupando apenas uma posição de ouvinte ou de expectador. Desse modo a reciprocidade das orientações da ação adotada na perspectiva da segunda pessoa pode, neste terceiro nível, tornar-se objetualizada adquirindo um caráter sistêmico.³¹⁰

O *sistema de perspectivas de ação* segundo Selman ajuda a atualizar e completar o *sistema das perspectivas do falante* que se baseia na gramática dos pronomes pessoais da primeira, segunda e terceira pessoas, gerando de maneira efetiva a organização do diálogo. Nesse sentido pressupõe-se que o relacionamento recíproco das orientações de ações da primeira e da segunda pessoa possa ser compreendido a partir da perspectiva da terceira pessoa. Desse modo, Habermas estaria garantindo um caráter de normatividade no âmbito da interação, uma vez que os envolvidos podem assumir suas *perspectivas de ação* e simultaneamente trocar as *perspectivas de participante* pela *perspectiva de observador*, transformando uma na outra.³¹¹ “(...) É nesse terceiro estágio da adoção de perspectivas que se leva a cabo a construção do ‘mundo social’ que se preparou no segundo estágio”.³¹² Isto porque é somente neste estágio que as relações podem ser mediadas por ações reguladas segundo normas.

3.3. Os pressupostos da Teoria do Agir Comunicativo.

No desenvolvimento de sua reflexão, Habermas entende e expressa que a ética do discurso também está vinculada à concepção construtivista de aprendizagem, pois ela mesma investiga a possibilidade de viabilizar a ação comunicativa entre locutores autônomos que, no confronto com a sociedade, estabelecem uma relação de normatividade. A adequação a essas normas pode ser posta em questão, implicando, porém, sua validação, o que significa dizer, que,

³¹⁰ CMAC, p. 180

³¹¹ CAMC, p. 180

³¹² CMAC, p. 180

em relação a normatividade, é possível levantar pretensões de validade a serem examinadas por todos os destinatários, isto é, por todos aqueles aos quais estas normas se destinam. Em uma situação de fala dada, pressupõe-se que os sujeitos façam uso correto das normas emitidas. Contudo, quando as pretensões de validade da correção normativa são postas em discussão, é suspensa temporariamente a sua validade, iniciando o processo discursivo. “O discurso caracteriza uma situação de fala, em que uma ou todas as três pretensões de validade (da veracidade, da verdade e da correção) tenham sido postas em questão, transformando-se em objeto de análise argumentativa”.³¹³

Sinalizando que a passagem da ação comunicativa para o discurso não é realizada sem uma mudança de atitude, Habermas ressalta que tal mudança é comparada ao que ocorre na passagem do nível convencional ao pós-convencional. O mundo social da vida, estruturado por relações ingênuas e ausentes de tematizações, é destituído de sua validade quando alcança o nível pós-convencional. Nessa mudança de níveis, as ações guiadas por regras e normas mantidas ingenuamente são percebidas como carentes de validação. O discurso é o passo seguinte, dado que se destina a reconstruir a esfera da normatividade que foi desintegrada. Não havendo mais dispositivos que tornem possível a manutenção de normas e regras amparadas em convenções e tradições carentes de justificação, o discurso prático alça para um nível posterior, em que a tematização da validade das normas passa a ser baseada em princípios. Com isso, Habermas se respalda no processo de aprendizagem construtivo, que Kohlberg desenvolve nos seis estádios, para afirmar que a passagem do agir comunicativo para o discurso está integrada no mesmo processo da teoria kohlberguiana.³¹⁴ Para melhor clareza sobre passagem do agir comunicativo para o discurso, e também, no sentido de fazer ver que o mundo social é um componente da compreensão descentrada do mundo da vida em que se baseia o agir orientado para o entendimento, faz-se necessário esclarecer alguns dos conceitos principais da teoria da ação comunicativa, e, para este empreendimento, nos reportamos aos *complementos e estudos prévios da teoria da ação comunicativa*, em específico ao escrito de 1982, *Observações sobre o conceito de ação comunicativa*.

³¹³ FREITAG, Bárbara. *Piaget e a filosofia*. op.cit. p. 88

³¹⁴ CMAC, p. 156

Nesse texto, Habermas questiona a viabilidade da ação social, que em outras palavras se traduz na seguinte questão: como é possível a ordem social?³¹⁵ Essa questão serve de mote para esclarecer como os participantes de uma interação são capazes de coordenar seus planos de ação, evitando os conflitos e possíveis riscos de uma ruptura.³¹⁶ No conceito de ação comunicativa que Habermas se empenha em apresentar está o pressuposto de que os atores da ação social, tomados como falantes e ouvintes, se referem a algo no mundo, seja ele objetivo, social ou subjetivo, erguendo, em relação a estes, pretensões de validade que podem ser aceitas ou criticadas.³¹⁷ Toda pretensão de validade levantada por um falante é relativizada, visto que a mesma pode ser posta em questão pelos outros atores. Isso significa que a pretensão de validade é reconhecida intersubjetivamente e reciprocamente por todos os atores e que o entendimento alcançado entre eles, funciona como mecanismo coordenador da ação.³¹⁸

Habermas, a esse respeito, distingue dois mecanismos de coordenação de ação, baseados nos conceitos de “acordo” e “influência”, que, geram duas atitudes de orientação das ações. A primeira corresponde à atitude de orientação ao entendimento e a segunda à atitude de orientação ao êxito. Partindo da compreensão de que a ação é a realização de um plano de ação, Habermas entende que a concretização deste plano, em razão de um acordo, baseia-se num saber comum reconhecido intersubjetivamente e cuja pretensão de validade é suscetível de crítica. Portanto, para a obtenção de um acordo é preciso que haja convicções compartilhadas intersubjetivamente, de modo que os participantes possam daí extrair um saber válido que lhes permita estabelecer vinculações correlatas em termos de reciprocidade.³¹⁹ Na atitude de orientação ao entendimento, os participantes da interação estão na dependência recíproca de uns para com os outros, em relação à afirmação ou negação quanto às pretensões de validade levantadas pelos falantes. Isso

³¹⁵ HABERMAS, Jürgen. “Observações sobre el concepto de acción comunicativa” In: **Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos**. Tradução: Manuel Jiménez Redondo, Madrid. Cátedra Teorema, 1989, p. 479. Usaremos também a convenção: **TAC III**

³¹⁶ CMAC, p. 164

³¹⁷ Pensar os três mundos – objetivo, social e subjetivo – numa referência teórica que contemple os três simultaneamente, é uma tarefa não menos árdua para a qual a teoria da ação comunicativa empreende a contento. Bárbara Freitag comenta que: “Se aos três mundos correspondiam formas diferentes de ação (instrumental, normativa, reflexiva), uma nova visão teórica que integrasse os três mundos numa totalidade pressuporia uma forma de ação que não apresentasse as limitações de nenhuma das outras três. Somente a ação comunicativa é capaz de abarcar os três mundos, anteriormente isolados em esferas de ação estanques”. Cf: FREITAG, B. “A questão da moralidade: da razão prática de Kant à ética discursiva de Habermas”. op.cit. p. 35.

³¹⁸ TAC III, p. 493

³¹⁹ TAC III, p. 481

significa dizer que o consenso não é alcançado senão no reconhecimento intersubjetivo das pretensões de validade.³²⁰

Porém, em relação ao conceito de “influência”, Habermas mostra que os atores, em decorrência da atitude de orientação ao êxito, agem tendo em vista ações estratégicas baseadas em cálculos egocêntricos. Qualquer cooperação ou estabilidade alcançada nesse modelo de ação é resultado dos interesses dos participantes e não de um acordo partilhado no reconhecimento intersubjetivo das pretensões de validade. Da perspectiva dos participantes, “acordo” e “influência” são mecanismos de coordenação de ação que se excluem um ao outro,³²¹ pois não é possível o estabelecimento de um acordo por meio de influências externas que mencionem ameaças, gratificações e enganos, ou qualquer outro motivo fora dos limites das convicções comuns. A intenção de realizar um acordo mediante procedimentos externos, não pode ser contado subjetivamente como acordo, e menos ainda, como mecanismo de coordenação da ação, uma vez que se perde a eficácia do ponto de vista da reciprocidade. Contudo deve-se ressaltar que objetivamente, o acordo pode ser forçado ou induzido.³²²

Para a consecução da ação orientada ao entendimento, o ator mantém como recurso o mundo da vida. Este se apresenta como um pano de fundo que comporta auto-evidências intuitivamente familiarizadas, desde as habilidades individuais até as formas de saberes intuitivos que servem para a regulação de situações determinadas ou práticas sociais. Da perspectiva dos participantes, o mundo da vida aparece como contexto formador dos processos de entendimento, ou seja, base para a ação comunicativa. Porém, o mundo da vida é, ao mesmo tempo, delimitador das *situações de ações*, que constitui basicamente um fragmento desse próprio mundo, circunscrito por um tema que se apresenta de maneira relevante e suscetível de tematização. O processo de recorte de uma *situação da ação* do *mundo da vida* para ser transformado em tematização é distinto da totalidade do *mundo da vida* que permanece inacessível a tematizações.

323

A *situação da ação* como fragmento do mundo da vida constitui-se um contexto aberto para a tematização das emissões proferidas pelos agentes comunicativos, a qual propicia

³²⁰ TAC III, p. 482

³²¹ TAC III, p. 482

³²² TAC III, p. 482

³²³ TAC III, pp. 494-495

sobremaneira a elaboração de temas sobre algo, seja no mundo objetivo, seja no social, seja no subjetivo.³²⁴ Nessas *situações de ações* estão dadas as condições e os meios disponíveis para a execução de respectivas alternativas de planos de ação.

Habermas procura mostrar que a *situação de ação* é também uma *situação de fala*, em que os agentes assumem papéis comunicacionais de falantes, destinatários e pessoas presentes que atuam argumentativamente.³²⁵ Com a introdução do conceito de situação, Habermas distingue os conceitos de *mundo* e *mundo da vida* a partir do ponto de vista da tematização dos objetos e da restrição dos espaços de iniciativa.³²⁶ O mundo da vida é visto pelo prisma de um acervo lingüisticamente organizado como recurso para os processos de interpretação, que se reproduzem na forma de tradição cultural. Nesse sentido, o mundo da vida, como pano de fundo de um saber transmitido culturalmente, adquire uma posição, de certo modo, transcendental frente às emissões comunicativas.³²⁷

Quanto ao conceito de mundo, deve o mesmo ser entendido a partir de três perspectivas distintas, quais sejam: o mundo objetivo, o social e o subjetivo. A diferenciação estabelecida entre os três mundos requer para cada um deles, pretensões de validade distintas. A referência diferenciada para cada mundo conduz ao descentramento do conceito de *mundo da vida*. Desse modo, os participantes ao fazerem referência a cada um dos mundos, dispõem de atos de fala que trazem embutidos nos seus proferimentos, pretensões de validade universal, na qual há envolvidas dúvidas que são esclarecidas, criticadas ou recusadas por meio de argumentos. O entendimento alcançado por um consenso intersubjetivo é impulsionado pela pretensão de validade universal contida nos proferimentos emitidos.

Para Habermas, o ator que se orienta com vistas no entendimento deve dispor, em suas emissões, de três pretensões de validade, a saber: a pretensão de que o enunciado proferido é verdadeiro; a pretensão de que a ação pretendida é correta; e a pretensão de que a intenção manifesta é veraz.³²⁸ Nesse sentido, todo agente que pretende orientar-se pelo entendimento, pode fazer uso dos modos cognitivo, interativo e expressivo do uso lingüístico. Estes três modos

³²⁴ TAC III, p. 495

³²⁵ CMAC, p. 166

³²⁶ TAC III, p. 494

³²⁷ TAC III, p. 495

³²⁸ TAC III, p. 493

No concernente à formação completa do sistema de perspectivas do mundo, Habermas observa que este somente é alcançado no estágio convencional da interação em confrontação com dois novos tipos de ação, quais sejam, o agir estratégico e a interação guiada por normas. A explicação de Habermas procura demonstrar que, a partir da introdução da perspectiva do observador no domínio da interação, os participantes começam por perceber que há possibilidade de fazer da interação um processo semelhante ao que ocorre no mundo objetivo, ou seja, torna-se possível um agir orientado para o sucesso, com objetivos intrinsecamente estratégicos que visam a salvaguardar os próprios interesses. Porém, Habermas apóia-se na idéia de que, no processo de desenvolvimento, é possível avaliar, no plano convencional da interação, a percepção de modelos alternativos que escapam ao agir estratégico. Significa dizer que os agentes, neste estágio da interação, são capazes de perceber uma diferenciação no âmbito das interações sociais, não se limitando ao agir estritamente estratégico, mas, antes, abrindo-se à possibilidade para uma interação guiada por normas. Com isso ocorre uma reorganização nos tipos de ação, fazendo com que “(...) um mundo social de interações guiadas por normas, passíveis de tematização, desprende-se do pano de fundo do mundo da vida”.³³²

Em terceiro lugar, Habermas vai pautar-se pela hipótese de que a introdução da perspectiva do observador no domínio da interação contribui para a constituição do mundo social.³³³ Este, tomado como parte despreendida do pano de fundo do mundo da vida, recoloca suas bases assentadas em três pontos, a saber: nas normas que permitem as interações no âmbito da totalidade das relações interpessoais; nos atores que reconhecem o conjunto de normas que se submetem; e na atitude conforme as normas, na qual os atores podem tematizar a validade das normas reconhecidas.

O trabalho reconstrutivo de Habermas visando demonstrar a distinção entre mundo e mundo da vida, parte da diferenciação entre a perspectiva do falante e a perspectiva do mundo, a qual permite uma compreensão descentrada de mundo. Esta diferenciação, segundo afirma, é realizada “...na ontogênese da capacidade de falar e agir (e) repete-se, de certa maneira, em todo processo de comunicação efetuado conscientemente”.³³⁴ Portanto, implicitamente aos conceitos

³³² CMAC, p. 171

³³³ CMAC, p. 171

³³⁴ CMAC, p. 169

de mundo social e interação guiada por normas, estão os conceitos sócio-cognitivos que correspondem, no processo de desenvolvimento, ao estágio convencional da interação.

Nesse estágio, o mundo social ainda permanece entrelaçado nas certezas implícitas ligadas a formas de vidas concretas e particulares que permanecem às costas dos agentes como pano de fundo inquestionável. Isso faz com que o mundo social ainda possa se manter apoiado em uma facticidade habitualizada ingenuamente, de modo que as normas intersubjetivamente reconhecidas adquiram validade por meio de uma perspectiva objetiva.³³⁵ Segundo Habermas:

“(...) o mundo social no estágio convencional ainda está inserido no contexto do mundo da vida e está retro-acoplado com as certezas do mundo da vida. A moralidade ainda não se desprende da eticidade de uma forma de vida habitualizada sem questionamentos, ainda não se tornou autônoma enquanto moralidade. Os deveres estão de tal modo encaixados nos hábitos concretos da vida que podem tirar sua evidência de certezas que constituem o pano de fundo. As questões de justiça colocam-se aqui no âmbito das questões *já respondidas desde sempre* acerca do bem viver”.³³⁶

Faz-se notar que as relações sociais no âmbito do mundo social que alcançaram o modo de interação guiada por normas, ainda permanecem dentro de um caráter implicitamente ético.³³⁷ O desenvolvimento do conceito de moralidade somente alcança espaço de reflexão no estágio pós-convencional. Nos estádios anteriores – pré-convencional e convencional – as questões morais não são passíveis de tematização, uma vez que estão vinculadas estritamente à vida boa e justa.³³⁸

Com o corte entre mundo social e mundo da vida, todas as certezas não tematizadas que vertem deste último para o primeiro, são abaladas. Com isso é provocada significativa alteração no modo de realização da interação, já que não é mais viável preenchê-la sob os parâmetros ingênuos de uma prática quotidiana, respaldada por instituições dotadas de validade nativa. O estágio convencional, mantenedor de um mundo social descentrado, porém ainda amparado pelas evidências do mundo da vida, é abandonado e substituído pelo estágio pós-convencional da interação.

³³⁵ CMAC, p. 211

³³⁶ CMAC, pp. 198-199

³³⁷ CMAC, p. 198

³³⁸ CMAC, p. 196

Habermas quer demonstrar que a ruptura do mundo social em relação ao mundo da vida significa a passagem do estágio convencional para o estágio pós-convencional, o que forçaria a transformação do equipamento sócio-cognitivo do estágio anterior em conceitos morais.³³⁹ Considerando que as interações não estejam mais ancoradas na força normativa do factual oriunda das tradições e dos valores partilhados culturalmente, elas mesmas serão submetidas a uma avaliação do ponto de vista puramente moral. Quando isso ocorre, as interações terão proclamado sua emancipação dos pactos locais e abandonado qualquer apoio vindo de uma forma de vida particular, mediante a tradição ou a história da mesma.³⁴⁰

No nível pós-convencional, Habermas aproxima-se dos estágios do desenvolvimento da consciência moral de Kohlberg, estabelecendo um paralelo com a situação do adolescente que atingiu um determinado ponto de vista, no qual deixou para trás os valores derivados de uma sociedade concreta. Significa dizer que a validade das normas existentes e mantidas até o momento passa a ser avaliada sob o ponto de vista estritamente moral, já que os conceitos básicos constitutivos do mundo social foram transformados em conceitos morais.³⁴¹ Nesse sentido o adolescente distancia-se de uma prática quotidiana ingênua, e seu referencial de normatividade que fora construído dentro de uma estrutura de relações sociais, ancorada na força do factual, não se sustenta mais, desde o momento em que esta estrutura se encontra moralizada.³⁴²

O desprendimento do mundo social das formas de vida particular gera como consequência a carência de uma base para legitimar os sistemas normativos que até então se mantinham na força do fático. A busca de novos fundamentos é alcançada com a reorganização dos conceitos sócio-cognitivos do estágio de interação precedente. Segundo afirma Habermas: “Diante do olhar reflexivo de um participante do Discurso, o mundo social decompõe-se em convenções carentes de justificação; o acervo factual de normas tradicionais (...) perderam o respaldo das evidências do mundo da vida e precisam ser justificadas à luz de princípios”.³⁴³

A pretensão de um agir guiado por princípios torna as interações abstratas e, ao mesmo tempo, as coloca em um nível de reflexão superior. Tendo alcançado esse nível, a norma não se

³³⁹ CMAC, p. 190

³⁴⁰ CMAC, p. 195

³⁴¹ CMAC, p. 162

³⁴² CMAC, p. 195

³⁴³ CMAC, p. 199

sustenta apenas na sua validade social, antes, exige uma validade baseada no princípio de determinação do agir. Nesse plano, o agir moral exige reflexão e discernimento, já que “(...) o agir moral representa aquele caso do agir regulado por normas ao qual o agente se orienta por pretensões de validade reflexivamente examinadas. (...) Esse conceito preciso de moralidade só pode vir a ser desenvolvido no estágio pós-convencional”.³⁴⁴

Para Habermas, o estágio pós-convencional é o nível em que o pano de fundo do mundo da vida se encontra separado por completo do mundo social moralizado. Convém ressaltar que este nível se caracteriza pelo questionamento levantado em relação à validade da norma, o que não significa outra coisa senão a passagem da *práxis* da comunicação habitualizada para o discurso. Nesse ínterim, os agentes comunicativos, ao levantarem uma atitude hipotética, como participantes do discurso, desestabilizam a fusão entre a validade das normas (*Gültigkeit*) e a sua legitimidade (*Geltung*).

No estágio pós-convencional, as normas não encontram unidade nas convicções do mundo da vida, portanto, se emancipam dos valores partilhados dentro *práxis* da vida quotidiana, fazendo com que as normas e os valores sejam distinguidos. Os valores continuam sendo parte do domínio prático, abrangendo as formas de vidas tradicionais e particulares, porém, sem condições de serem tematizadas do ponto de vista moral. Por outro lado, as normas também constituirão parte do domínio prático, submetidas, porém, a necessidade de validade deontológica, sob exigência de justificação do ponto de vista moral.³⁴⁵

A distinção entre normas e valores esclarece a diferenciação entre questões morais e questões valorativas relacionadas ao bem viver, ambas implícitas no interior do domínio prático. Enquanto as questões morais podem ser decididas a partir de um ponto de vista racional, mediante a possibilidade da universalização dos interesses ou da concepção de justiça, as questões valorativas se enclausuram no interior de uma forma de vida historicamente concreta, sendo tratadas sob o ponto de vista do bem viver. Isso significa que as questões valorativas não se desprendem de contextos concretos para alcançar representações de um dever abstrato, antes,

³⁴⁴ CMAC, p. 196

³⁴⁵ CMAC, p. 212

permanecem circunscritas aos horizontes não- problemáticos de formas de vidas, desempenhando fortemente a representação da identidade dos grupos e seus indivíduos.³⁴⁶

Num mundo social isolado do mundo da vida, as questões morais se tornam independentes das questões relacionadas ao bem viver. Não se encontrando mais ligada à *eticidade* institucionalizada, a moral tem que dar conta de responder à validade das normas, de maneira autônoma a partir do ponto de vista da justiça.³⁴⁷ Essa posição conduz as questões morais a ausentarem-se de seus contextos concretos e fornecerem respostas morais que contenham somente a força da motivação racional dos discernimentos. Da mesma forma, as questões morais colocam-se diante do problema de como conseguir orientar a ação, uma vez que não podem mais contar com a força motivadora da ação pressuposta na *eticidade* concreta do mundo da vida. Depois que a consciência moral finalmente atingiu o nível pós-convencional, “a moral, regida por princípios, é de tal modo desinstitucionalizada que já não se escora, como controle interno do comportamento, senão na consciência subjetiva do indivíduo”.³⁴⁸ Enfim, a questão a ser colocada diz respeito às saídas apontadas pela moralidade no sentido de compensar as perdas da *eticidade* concreta,³⁴⁹ porém, não será objeto de nossa análise no momento.

³⁴⁶ CMAC, p. 212. Em **Direito e Democracia: entre facticidade e validade**, na seção II do capítulo VI, pp: 316-317, Habermas distingue normas e valores em quatro aspectos, concluindo que ambas não podem ser aplicadas da mesma maneira. A primeira distinção está entre o sentido deontológico, atribuído às normas; e o sentido teleológico atribuído aos valores. A Segunda repousa na pretensão de validade que, para as normas, é binária, ou seja, a norma só pode ser válida ou inválida, enquanto que os valores são determinados pela preferência. A terceira distinção recai sobre o caráter absoluto das normas e relativo dos valores. A Quarta remete para os critérios pelos quais o sistema de normas ou de valores devem preencher. Segundo as próprias palavras do Habermas “Normas válidas obrigam seus destinatários, sem exceção e em igual medida, a um comportamento que preenche expectativas generalizadas, ao passo que valores devem ser entendidos como preferências compartilhadas intersubjetivamente. Valores expressam preferências tidas como dignas de serem desejadas em determinadas coletividades, podendo ser adquiridas ou realizadas através de um agir direcionado a um fim. Normas surgem com uma pretensão de validade binária, podendo ser válidas ou inválidas; em relação a proposições normativas, como no caso de proposições assertóricas, nós só podemos tomar posição dizendo ‘sim’ ou ‘não’, ou abster-nos do juízo. Os valores, ao contrário, determinam relações de preferência, as quais significam que determinados bens são mais atrativos do que outros; por isso, nosso assentimento a proposições valorativas pode ser maior ou menor. A validade deontológica de normas tem o sentido absoluto de uma obrigação incondicional e universal: o que deve ser pretende ser igualmente bom para todos. Ao passo que a atividade de valores tem o sentido relativo de uma apreciação de bens, adotada ou exercitada no âmbito de formas de vida ou de uma cultura...”

³⁴⁷ CMAC, p. 21.

³⁴⁸ Cabral Pinto, op.cit. p. 263

³⁴⁹ CMAC, p. 213

3.5. A transformação dos estágios de interação sob o ponto de vista da reciprocidade.

O aspecto significativo que resultou da análise das perspectivas de ação, segundo Selman, foi a abertura dada para se enxergar – a partir da diferenciação da perspectiva do falante em seu respectivo desdobramento nas perspectivas do participante e do observador – o prolongamento da interação para o nível convencional. Habermas sendo enfático em justificar a lógica do desenvolvimento, estabelece dois objetivos que tomamos como tema da exposição que segue: quer ele explicitar (i) o papel que a reciprocidade inerente à estrutura da interação desempenha no agir, para apontar (ii) como se desdobra no nível convencional, o agir estratégico e o agir orientado para o entendimento. Analisaremos primeiramente a consecução do agir estratégico.

3.5.1. O caso da ação estratégica.

Habermas parte, a princípio, da distinção dos tipos de ação pré-convencionais, sinalizada pelas suas respectivas formas de reciprocidade, verificando como ocorre a transformação do estágio pré-convencional da interação para o estágio convencional, pois é nesse contexto de transição de um nível ao outro que pretende apreender a consecução da ação estratégica e também da ação orientada para o entendimento mútuo. As ações pré-convencionais que Habermas menciona são: (i) ação governada pela autoridade sob o ponto de vista cooperativo; (ii) ação governada pela autoridade sob o ponto de vista conflitivo; (iii) ação simétrica governada por interesses sob o ponto de vista cooperativo; e (iv) ação simétrica governada por interesses sob o ponto de vista conflitivo. Pela própria disposição desses quatro modelos de ação ou relações, pode-se notar o destaque para duas formas de reciprocidade: *a reciprocidade governada pela autoridade (i-ii)* e *a reciprocidade simétrica governada por interesses (iii-iv)*; ambas tendo correspondência com dois modelos de *orientação da ação*, sendo eles: *a cooperação (i-iii)* e *o conflito (ii-iv)*.

Os modelos (i-ii) possuem uma forma não-simétrica de reciprocidade, pois ambas as relações são mantidas por uma complementaridade derivada da autoridade, o que gera um

desnível na interação. Nas formas simétricas de reciprocidade (iii-iv), as expectativas de comportamento são conciliadas num mesmo horizonte, gerando condições para que os envolvidos mantenham em suas interações, contribuições recíprocas, sem necessariamente depender de que as respectivas contribuições sejam orientadas por uma autoridade.

As duas formas de reciprocidades destacadas – *reciprocidade governada pela autoridade* e *reciprocidade simétrica governada pelos interesses* – produzem inevitavelmente diferentes tipos de interação, pois, na primeira, a interação pautar-se-á por uma relação não simétrica; e na segunda, por uma relação de simetria. Não obstante, apesar de serem levadas em consideração diferentes formas de reciprocidades, das quais também derivarão diferentes tipos de interação, é notável que tanto as formas de reciprocidade quanto os modelos de interação, ainda que diferenciados, permanecem ligados à mesma *estrutura de perspectivas*.³⁵⁰ Com a atenção voltada para esta questão, Habermas afirma que esta *estrutura de perspectivas* mencionada, corresponde ao segundo estágio da adoção de perspectivas de Selman, ou seja, a perspectiva auto-reflexiva na segunda pessoa. Nesse sentido, as duas formas de reciprocidade e, também, os dois modelos de interação se desenvolvem dentro de uma relação performativa entre a primeira e a segunda pessoa, o que significa – tendo o olhar voltado para o segundo nível da adoção de perspectiva de Selman – que estas formas de reciprocidade e modelos de interação ainda permanecem no nível pré-convencional, uma vez que o segundo nível de Selman remete ao nível pré-convencional.

Habermas retém sua atenção nos quatro tipos de ação pré-convencionais, conforme descritos acima, verificando em qual desses tipos de ação estaria, em potencial, o modelo do agir estratégico que será consolidado no nível convencional. Levando em consideração a afirmação de Selman – de que o segundo nível de adoção de perspectivas possui um equipamento sócio-cognitivo que desenvolve na criança, entre outras habilidades,³⁵¹ a capacidade de governar as suas interações mediante manobras que forjam a intenção de enganar o parceiro – Habermas buscará, entre as ações pré-convencionais, aquele tipo de ação que é passível de aplicação do logro ou engano, para daí indicar como se estrutura a ação estratégica. O que se pretende, em

³⁵⁰ CMAC, p. 181

³⁵¹ CMAC, p. 181 Habermas aqui menciona a afirmação de Selman, na qual o segundo nível das perspectivas da ação (perspectiva da segunda pessoa) contempla um equipamento sócio-cognitivo que permite a criança nessa fase, as habilidades seguintes: (i) diferenciar o mundo exterior do mundo interior; (ii) atribuir intenções e orientar ações em vista das necessidades; (iii) distinguir ações intencionais e não intencionais, além de (iv) conduzir as interações por meio de manobras tendo em vista enganar as demais pessoas que participam da relação.

síntese, é indicar o tipo de ação pré-convencional que permite, no seio da sua interação, o engano, e aproximá-lo ao modelo de ação estratégica do nível convencional, verificando, ao mesmo tempo, como se dá a transformação do primeiro no segundo.

Nas relações orientadas sob o ponto de vista cooperativo, sejam elas governadas pela autoridade ou pela simetria de interesses (i-iii), não haveria condições ou meios disponíveis para o engano, uma vez que se parte do pressuposto que haja, por parte de todos os participantes, a veraz intenção para a cooperação. Em ambas as ações governadas pela autoridade, seja sob o ponto de vista cooperativo seja do conflitivo (i-ii), não são dadas as condições suficientes para a parte dependente da relação recorrer a manobras de engano ou logro. À ação governada pela autoridade sob o ponto de vista da cooperação (i) não nos resta acrescentar nada, pois, apesar de a mesma ter uma reciprocidade não-simétrica, enquadra-se no pressuposto de que a ação seja realizada em vista da mútua cooperação. Na ação governada pela autoridade sob o ponto de vista conflitivo (ii), o desnível da relação leva a pessoa dependente a resolver os conflitos que se impõem, geralmente, entre as suas necessidades e as imposições imperativas da autoridade, recorrendo à orientação de sua ação, nos moldes do primeiro estágio de Kohlberg, ou seja, fazendo o máximo para evitar o castigo ou punição da autoridade.³⁵²

Conforme podemos verificar, os modelos de ação pré-convencionais analisados (i-ii-iii) não predispõem das condições que os enquadrem nos requisitos daquele tipo de ação que permite o logro ou engano. Para Habermas, as ações que visam preencher essas condições devem atender o seguinte reclamo: “A opção de influenciar por meio do logro o comportamento de Alter só existe sob a condição de que Ego (a) interprete a relação social como simétrica e (b) interprete a situação da ação do ponto de vista das necessidades conflitantes. Esse comportamento concorrencial exige a atuação recíproca de Ego e de Alter um sobre o outro”.³⁵³

Com base nessa assertiva, Habermas apontará para o elementar comportamento competitivo – que contenha conflito dentro de uma forma de reciprocidade simétrica governada por interesses – o elo que asseguraria a transformação do estágio pré-convencional da interação para o estágio convencional. Portanto, a ação pré-convencional que desencadeará esse processo é a *ação governada simetricamente por interesses sob o ponto de vista conflitivo (iv)*, porquê, num

³⁵² CMAC, p. 182

³⁵³ CMAC, p. 181

comportamento competitivo em que as relações de reciprocidade da primeira e segunda pessoa são simétricas, e considerando que haja um conflito entre ambas governadas por interesses próprios, a relação de reciprocidade será objetualizada tanto pela primeira quanto pela segunda pessoa, de forma a adotarem a *perspectiva de observador* e considerar tal relação numa ótica de sistema. Significa dizer que a adoção do terceiro nível de Selman – a adoção da perspectiva do observador na interação – gera em cada participante da interação o reconhecimento da estrutura do sistema que cada um está compartilhando para a realização da interação. O que ocorre, nesse sentido, é a inter-relação das perspectivas de participante e observador e, justamente nessa inter-relação, Habermas sinaliza a passagem da ação pré-convencional para a ação convencional.

Tomando novamente as perspectivas de ação, segundo Selman, constataremos que o primeiro nível caracterizado pela adoção da perspectiva subjetiva não ultrapassa o comportamento de competição do nível pré-convencional. No segundo nível caracterizado pela adoção da perspectiva da segunda pessoa, é possível estabelecer uma interação voltada para o entendimento mútuo, uma vez que os agentes estão integrados na perspectiva do participante. No terceiro nível, com a introdução da perspectiva da terceira pessoa, os agentes percebendo que podem alterar a perspectiva de participante pela a do observador, objetualizam a interação, criando a possibilidade de um agir estratégico. O que faz Habermas, nesse sentido, é mostrar que a ação estratégica se diferenciou dos demais comportamentos de competição. Nas suas palavras “(...) a passagem para o estágio convencional da interação efetua-se pelo fato de que a perspectiva do observador coalesce com as perspectivas eu-tu de modo a constituir um sistema de perspectivas de ação transformáveis uma na outra”.³⁵⁴

Em síntese, Habermas, ao tratar das perspectivas de ação, segundo Selman, procurou demonstrar que os três níveis de adoção de perspectivas completam o sistema de perspectivas do falante no que se refere aos pronomes da primeira, segunda e terceira pessoas. Ao mesmo tempo, ressaltou que as perspectivas de ação de Selman possibilitaram entender a união das perspectivas do participante e observador e como esta união clarificou a diferenciação do agir estratégico em relação aos demais tipos de ações competitivas no âmbito pré-convencional e como ocorreu a passagem para o estágio convencional.

³⁵⁴ CMAC, p. 184

3.5.2. O caso da ação orientada para o entendimento mútuo.

Passaremos a tratar da investigação que Habermas empreende a respeito das ações orientadas para cooperação, sejam elas governadas pela autoridade (i) ou pela simetria voltada para os interesses próprios (iii). O objetivo, agora, é verificar como essas ações, constitutivas de um nível pré-convencional, se modificam com a passagem para o estágio convencional. Para isso Habermas demonstra três suposições, que, segundo ele, explicitam as dificuldades para a manutenção da força da autoridade ou de interesses próprios no nível convencional, e também, o acirramento entre o agir regulado por normas e o agir estratégico. Em primeiro lugar ressalta que a força da autoridade ou da justificação da ação em vista das próprias necessidades não é mais suficiente para suprir a coordenação das ações no plano convencional das interações. Em segundo, menciona que a ação baseada na competição se transformou em ação estratégica no nível convencional, o que significa dizer que a ação estratégica não é mais orientada em função das necessidades, mas antes pela consciência das regras do jogo em que se configurou o sistema nas quais as ações atuam. Em terceiro, aponta para uma polarização entre a atitude orientada para o sucesso e a atitude orientada para o entendimento.³⁵⁵

Os modelos de ação pré-convencionais (i-ii-iii) não são determinados pela concorrência ou competitividade. Dos modelos de ação pré-convencionais, como vimos, o único a enquadrar-se no parâmetro da competitividade é a *ação simétrica governada por interesses sob o ponto de vista conflitivo* (iv). Entendendo que a competitividade somente é gerada em relações simétricas governadas por interesses conflitivos, o modelo de ação (iv) é certamente aquele que fornece os referenciais básicos de um comportamento de competição. Portanto, Habermas deixará de lado o modelo de ação (iv) e também o modelo de ação governado pela autoridade sob o ponto de vista conflitivo (ii), atendo-se aos modelos (i) e (iii), os quais são orientados pela cooperação. Buscará, a partir deles, encontrar o mecanismo de ação orientado para o entendimento, da mesma forma que alcançou o mecanismo de ação estratégica a partir do modelo de ação (iv). Este mecanismo que será concretizado no nível convencional, nos leva a procurar entender, nesse caso, como Habermas viabiliza a passagem das ações cooperativas do nível pré-convencional para a ação orientada ao entendimento no nível convencional.

³⁵⁵ CMAC, p. 186

No desenvolvimento preliminar do seu argumento, Habermas afirma que o mecanismo de ação orientada ao entendimento mútuo não deve estar na dependência, seja da autoridade, seja dos interesses próprios de cada indivíduo. Apenas como ressalva, é bom notar que os dois modelos de ação orientados pela cooperação, aqui analisados, possuem ligações com a autoridade (i) e com interesses (iii). Ambos os modelos são governados por critérios, em razão dos quais, Habermas afirma que devem ser extirpados do nível convencional, para que o mecanismo da ação orientada pelo entendimento mútuo tenha pleno funcionamento.

A articulação de Habermas, nesse sentido, está basicamente em mostrar que o nível convencional, para contemplar um agir não-estratégico, depende de um conceito de *arbitrio supra-pessoal*. Em suas palavras afirma: “(...) o conceito da expectativa do comportamento satisfeita por uma autoridade supra-pessoal (isto é, do papel social) aplaina a diferença entre imperativos alheios e as intenções próprias e transforma de igual maneira tanto o conceito da autoridade quanto o do interesse”.³⁵⁶ Nessa passagem, notadamente fica manifesto que o arbitrio supra-pessoal é o único conceito capaz de diluir em si a polaridade entre autoridade (ordenamento heterônomo) e interesses (ordenamento subjetivo). Cabe, portanto, indagar o procedimento que leva à constituição desse conceito supra-pessoal no nível convencional.

Para esse propósito vale lembrar, como vimos anteriormente, que a terceira perspectiva de ação, segundo Selman, possibilitou, a partir da introdução da perspectiva do observador na interação, a criação de um relacionamento interpessoal neutro. É certo que Habermas extraiu daí o eixo argumentativo para esclarecer o agir estratégico no nível convencional. Porém, é dessa mesma raiz que sairá a seiva explicativa do conceito de arbitrio supra-pessoal, pois, do entrecruzamento da perspectiva do participante com a do observador, como dito acima, criou-se um tipo de relacionamento interpessoal e neutro, pelo qual se possibilitou a criação de normas. Em outras palavras, a gênese das normas é fruto de um relacionamento interpessoal neutro, derivado do terceiro estágio das perspectivas de ação de Selman. Assim sendo, o nível convencional, é também mantenedor, além de interações estratégicas, de um mundo social que contempla normas sociais – e nelas implícitas uma autoridade supra-pessoal - que regula relações inter-pessoais de maneira legítima.³⁵⁷

³⁵⁶ CMAC, p. 186

³⁵⁷ CMAC, p. 187

No nível convencional a relação baseada na autoridade e em interesses próprios se desmantela, uma vez que o entrelaçamento da perspectiva do observador com a do participante permitiu configurar o âmbito das relações em nível de sistema. Isso faz despedir qualquer tipo de interação que ainda teime em persistir calcada na autoridade ou interesses buscados numa perspectiva estritamente subjetiva. O direcionamento da reflexão de Habermas caminha no sentido de mostrar, como vimos, que o equipamento sócio-cognitivo, no nível convencional, tem que ser reestruturado de forma a introduzir um mecanismo de coordenação de ações que não seja estritamente estratégico e que, ao mesmo tempo, vise estabelecer o entendimento mútuo.³⁵⁸ Nesse mesmo sentido, ressalta que a autoridade, no plano convencional, está desligada da referência de pessoas particulares, e diluída num caráter supra-pessoal, de forma a remeter a referência de autoridades encarnadas em pessoas ou contextos particulares para “os conceitos normativos da obrigação moral, da legitimidade das regras, da validade deontológica de ordens autorizadas”.³⁵⁹

Dessa forma, a passagem para o estágio convencional da interação se processa na transformação do arbítrio imperativo de uma pessoa superior particular para a autoridade de um arbítrio supra-pessoal, desligado desta ou daquela pessoa determinada.³⁶⁰ Os agentes, cada qual com sua vontade individual, estarão subordinados a uma expectativa de comportamento generalizada, por intermédio de uma ordem imperativa que, por sua vez, é derivada de um padrão generalizado que se estende a todos os membros do grupo social. Isso significa que o sentido imperativo não tem força senão quando associado à generalização social. Habermas, apoiando-se em Mead, volta a manifestar a relevância das perspectivas de ação, segundo Selman, para demonstrar como os padrões de comportamento particulares podem ser generalizados.

“Ele (Mead) explica por que os padrões de comportamento particulares só podem ser generalizados, depois que A aprendeu a assumir uma atitude objetivante em face de sua própria ação e, assim, a destacar o sistema das perspectivas de ação entrelaçadas entre A e B dos contextos particulares nos quais se dá em cada caso o encontro dessas duas pessoas. É só quando A, em suas interações com B, se apropria ao mesmo tempo da atitude que um membro de seu grupo social assumiria em face de ambos, como uma

³⁵⁸ CMAC, p. 186

³⁵⁹ CMAC, pp. 187-188

³⁶⁰ CMAC, p.188

peessoa não-envolvida, que ele pode se tornar consciente da permutabilidade das posições tomadas por A e B”.³⁶¹

Com isso Habermas procurou demonstrar como ocorre a transformação das formas de reciprocidade no âmbito das relações sociais. Ao mesmo tempo criou condições para assegurar a sustentabilidade de uma forma simétrica da reciprocidade que, circunscrita à ordem imperativa de uma generalização social, viabiliza aos membros do grupo social o direito de esperar uns dos outros situações de ações específicas que preencham as expectativas generalizadas do comportamento. Em linhas gerais, Habermas está alinhavando as respectivas mudanças das formas de reciprocidade que ocorrem em cada estágio da interação, tentando demonstrar que cada estágio de interação corresponde a uma forma de reciprocidade e que, por conseguinte, remetem respectivamente a uma representação de justiça. O avanço das formas de reciprocidade, embutidas em níveis de interações sociais cada vez mais elaborados e abstratos, consolida, nas palavras de Habermas, o núcleo da consciência moral.³⁶² Para Habermas:

“A reciprocidade apresenta-se inicialmente (nível pré-convencional) (...) sob as formas da complementaridade regulada pela autoridade e da simetria regulada por interesses; em seguida, (nível convencional) na reciprocidade de expectativas de comportamento que se encontram vinculadas nos papéis sociais, bem como na reciprocidade de direitos e deveres, que estão vinculados em normas; e, finalmente, (nível pós-convencional) na troca ideal de papéis da fala discursiva que deve assegurar a possibilidade de se valer sem coações e igualmente dos direitos de acesso universal e a participação equitativa na argumentação”.³⁶³

Habermas, no intuito de correlacionar os estágios da interação com as perspectivas de ação de Selman, obteve a partir da reciprocidade das perspectivas de ação dos participantes (segundo nível de Selman) a caracterização do estágio de interação pré-convencional. Já o estágio de interação convencional se consolidou pela formação do sistema de perspectivas de ação, a partir da inter-relação da perspectiva do observador com a perspectiva do participante. A introdução da perspectiva do observador no âmbito da interação permitiu a viabilização de cinco

³⁶¹ CMAC, pp. 188-189

³⁶² CMAC, p. 204

³⁶³ CMAC, p. 197. Habermas em CMAC, p. 192 expressa o seu entendimento a respeito da reciprocidade no nível pré-convencional, dizendo: “Essa reciprocidade, (do estágio de interação pré-convencional) interpretei-a como o resultado de uma implementação em tipos de ação das perspectivas do falante – mais precisamente, das perspectivas eu-tu que a criança havia adquirido anteriormente com os papéis comunicacionais do falante e o ouvinte”.

aspectos que, mencionados por Habermas e, dignos de nota, citamos: (i) a complementação do sistema de perspectivas do falante referente aos papéis comunicacionais da primeira, segunda e terceira pessoas, formando um novo nível para a organização e consecução do diálogo; (ii) a formação de uma nova estrutura de perspectivas, que transformará o comportamento de conflito guiado por interesses em agir estratégico; (iii) o auxílio dessa mesma estrutura de perspectivas para a construção dos conceitos sócio-cognitivos que estruturam o agir regulado por normas; (iv) a formação de “uma atitude de conformidade a normas e uma correspondente perspectiva que complementa as atitudes básicas e perspectivas do mundo associadas ao mundo interno e externo”,³⁶⁴ e (v) a formação a partir dos pontos (i) e (iv), dos pré-requisitos estruturais para um agir comunicativo, em que os planos de ação dos participantes da interação possam ser coordenados pelo mecanismo de entendimento mútuo lingüístico.³⁶⁵

Em suma, Habermas sinalizou o caminho que conduz ao *conceito imperativo de nível superior*, como o denomina; conceito este que é desligado de pessoas particulares e exprime uma autoridade intersubjetiva da vontade coletiva que permite relações simétricas. Porém paga o preço da polarização entre o agir regulado por normas, de um lado, e o agir estratégico, de outro. Na sua visão essa cisão é, de certa forma, superada no terceiro estágio da interação, isto é, no discurso ou nível pós-convencional³⁶⁶

A preocupação de Habermas, a partir desse contexto argumentativo, diz respeito à necessidade de introduzir o discurso como terceiro estágio da interação, o que se daria na consecução e realização do nível pós-convencional. Sua ressalva para este terceiro estágio refere-se ao aumento de complexidade da estrutura de perspectivas, pois, no nível convencional observou-se apenas a conjugação e a coordenação das perspectivas dos participantes com a do observador. Já com o nível pós-convencional, ou estágio do discurso, estarão sendo conjugados dois sistemas de perspectivas, quais sejam, as perspectivas do falante e a do mundo.³⁶⁷ Desse modo, Habermas terá que dar conta de mostrar como é possível, no terceiro estágio da interação, a coordenação das perspectivas (perspectiva do falante e do mundo), e também a integração dos

³⁶⁴ CMAC, p. 192

³⁶⁵ CMAC, p. 193

³⁶⁶ CMAC, p. 194

³⁶⁷ CMAC, p. 193

tipos de interação (estratégica e orientada ao entendimento) que até o momento foram analisadas em separado.³⁶⁸

Todo o esforço argumentativo empregado por Habermas visando à reconstrução dos estágios de interação, seguiu, como vimos, as perspectivas de ação, segundo Selman. Para alcançar o terceiro estágio de interação, Habermas se apóia no agir comunicativo e, a partir deste, aponta como prolongamento o nível do discurso. É importante notar, aqui, o papel que a ética do discurso desempenhará no sentido de complementar a teoria de Kohlberg,³⁶⁹ quando avança para a ação comunicativa, trazendo elementos que possibilitem a fundamentação da lógica do desenvolvimento. Essa incursão pela teoria da ação comunicativa se faz necessária porque Selman, em seus respectivos estágios de adoção de perspectivas, não contemplou o nível pós-convencional e o fio condutor que forneceu a Habermas para reconstruir os estágios da interação, somente lhe permitiu chegar até o nível convencional.

O discurso, como forma de reflexão, relaciona-se ao feitiço argumentativo que, nas suas entrelinhas vem caracterizado pela atitude hipotética, introduzida pelos participantes, para tematizar e examinar as pretensões de validade levantadas. A introdução da atitude hipotética significa que, de um ponto de vista das estruturas de perspectivas, falantes e ouvintes estarão vinculando à sua argumentação pretensões de validade que remetem à verdade, à correção e à veracidade, respectivamente aos mundos objetivo, social e subjetivo. Isso mostra de maneira significativa, que o discurso aumenta o nível de complexidade da estruturas de perspectivas, uma vez que consegue entrelaçar o sistema de perspectiva do falante com o sistema de perspectiva do mundo.³⁷⁰

Nesse sentido, o discurso é resultado do modelo reconstrutivo dos estágios de interação, seguindo a idéia mestra segundo a qual é possível obter estruturas mais complexas de *expectativa de comportamento* a partir de estruturas menos complexas, desde que avance a generalização e auto-aplicação das mesmas. Assim é o caso, como vimos no nível convencional, em que a “expectativa socialmente generalizadas de expectativas de comportamento vinculadas

³⁶⁸ CMAC, p. 194.

³⁶⁹ Em CMAC, p. 147 Habermas deixa claro que entre os objetivos presentes no texto *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, está a tentativa de mostrar que “...a ética do Discurso também pode complementar a teoria de Kohlberg na medida que remete, de sua parte, para uma teoria do agir comunicativo”.

³⁷⁰ CMAC, p. 193

reciprocamente” engendrou a configuração de normas. Da mesma forma, espera-se obter no nível pós-convencional, a partir da auto-aplicação generalizada de normas, o engendramento de princípios.³⁷¹

No entender de Habermas, como fruto dos crescentes avanços, a estrutura de interação é conduzida, por meio da lógica do desenvolvimento, a comprovar o nível pós-convencional. Isso pode ser constatado quando acompanhamos, ainda que sucintamente, o desenvolvimento da reciprocidade nos três níveis. O nível pré-convencional era marcado estritamente pela oposição entre ação governada pela autoridade e ação simétrica governada por interesses. Essa polaridade foi diluída no nível convencional, quando se alcançou o agir regulado por normas. Porém, o nível convencional não pôde se furtar de gerar, em seu seio, a oposição entre a ação orientada para o sucesso e a ação orientada para o entendimento. Essa polaridade, na indicação de Habermas, será superada mediante a prática argumentativa, desprendida de seus contextos factuais e com plenas condições para tematizar as pretensões de validade suscetível de exame crítico.

A consolidação do estágio do Discurso é resultado da evolução da consciência moral, que se desenvolve no plano da ontogênese, acrescida de esquemas cognitivos que se formaram filogêticamente com a evolução das imagens do mundo e dos sistemas morais.³⁷² A modificação processada no âmbito da interação com a passagem do nível convencional para o nível pós-convencional, se dá quando, em relação à retidão das normas geralmente reconhecidas facticamente, se impõem pretensões de validade que exigem o reconhecimento de sua legitimidade, pois somente quando tais normas, as quais são expressas por orações de dever, passam a ter carência de fundamentação, ou seja, ficam sob a suspeita de sua vigência ou não, é que elas se tornam objetos de discursos práticos. Na transposição que ocorre da ação para o discurso prático, as pretensões de validade das normas, até então reconhecidas facticamente, transformam-se em pretensões de validade hipotéticas. Nesse ínterim é que se manifesta a importância do nível pós-convencional da consciência moral de Kohlberg, que explicita a capacidade que os indivíduos possuem ou pressupõem para participar de discursos práticos.³⁷³ Isso é importante considerar, visto que uma das condições do próprio desenvolvimento do discurso

³⁷¹ CMAC, p. 203

³⁷² HABERMAS, J. Teorías de la Verdad. In: Teoría de la Acción Comunicativa: complementos y estudios previos. Tradução: Manuel Jiménez Redondo. Madrid. Colección Teorema/série mayor. Cátedra, 1989, p. 150. Usaremos para a obra Teorías de la Verdad a abreviação TV.

³⁷³ TV, p. 130.

prático é a progressiva radicalização da argumentação que tem por finalidade “chegar a um acordo racionalmente motivado sobre as pretensões problemáticas de retidão, isto é, a um acordo que não seja produto de coações externas ou internas exercidas sobre a discussão, senão somente o peso da evidência e da argumentação”.³⁷⁴

³⁷⁴ MC CARTHY, T. La Teoria Critica de Jürgen Habermas. P. 361.

CAPÍTULO 4 – Requisitos para uma Moral pós-convencional.

4.1. O Discurso Prático

Para alcançar o estágio do Discurso, como vimos, Habermas apóia-se em esquemas cognitivos que se formam filogeneticamente com a evolução das imagens do mundo e de sistemas morais e, também, no desenvolvimento cognitivo e da consciência moral os quais se desenrolam no plano da ontogênese.³⁷⁵ Para o desenvolvimento de uma lógica do discurso teórico, Habermas procura tornar clara a explicação a respeito da verdade, com o objetivo de analisar a estrutura e as condições em que uma forma de comunicação determinada permite que as pretensões de verdade, hipoteticamente levantadas, sejam argumentativamente examinadas, revisadas, recusadas ou aceitas.³⁷⁶

O empreendimento de uma análise da estrutura dos discursos teóricos permite, portanto, a elucidação das condições para uma adequada teoria da verdade e, também, o desdobramento da estrutura dos discursos práticos. Manifestas as diferenças em relação àquilo de que cada lógica discursiva trata, bem as como diferenças específicas no interior das mesmas, faz notar que, num nível muito geral, as estruturas e pressupostos do discurso teórico são os mesmos que operam no discurso prático.³⁷⁷

A apreensão do Discurso, como objeto de análise, nos leva a diferenciá-lo do âmbito da ação comunicativa, *locus* no qual a interação toma as pretensões de validade que se vinculam aos atos de fala de forma mais ou menos ingênua. Nas palavras de Habermas, a rubrica *ação* remete ao âmbito da comunicação em que se reconhecem e se pressupõem as pretensões de validade implícitas nas emissões ou manifestações, as quais servem de meio para a troca de informações.³⁷⁸ No Discurso, ao contrário, as pretensões de validade assumem um caráter hipotético, tornando-se objeto de tematização e, simultaneamente, motivo de certa ruptura no contexto normal da interação. O Discurso não deixa de ser caracterizado pela argumentação, porém, passa a estar envolto por problematizações no que diz respeito à legitimidade das supostas pretensões de validade levantadas. Ausentes dos contextos de ação, os Discursos se caracterizam antes por argumentos que visam a apresentar as devidas razões ou as devidas recusas quanto às

³⁷⁵ TV, p. 150.

³⁷⁶ MC CARTHY, Thomas, op.cit, p. 346.

³⁷⁷ MC CARTHY, Thomas, op.cit, p. 339

³⁷⁸ TV, p. 116

pretensões de validade problematizadas do que propriamente pela troca de informações. Em suma “no contexto de ação a afirmação tem o papel de uma informação acerca de uma experiência com objetos, no discurso cumpre a função de um enunciado com pretensão de validade problematizada”.³⁷⁹

Em “Teorias da Verdade” Habermas enuncia três teses que pretendem sinalizar o desenvolvimento da lógica do discurso em função de uma teoria consensual da verdade.³⁸⁰ A primeira afirma que a verdade reside na pretensão de validade que se vincula aos atos de fala constataivos. A segunda diz que as questões de verdade são postas somente quando se tornam problematizadas as pretensões de validade ingenuamente supostas nos contextos de ação. E a terceira infere que “a idéia de verdade somente pode desenvolver-se por referência ao desempenho discursivo de pretensões de validade”.³⁸¹ A verdade é, portanto, uma propriedade dos enunciados, os quais são passíveis de fundamentação mediante o potencial assentimento de todos os participantes, cujo objetivo final repousa em alcançar um consenso racional. Isso significa dizer que a verdade não está contida nos atos de fala, como tais, mas na pretensão de validade anexada aos atos de fala que cobram o reconhecimento, isto é, uma justificação perante a comunidade dos participantes; justificação que não é outra coisa senão a sustentação e a confiança que os participantes depositam no cumprimento das expectativas levantadas numa determinada pretensão.

Para a consecução de uma possível vinculação pragmática das afirmações enunciadas pelos participantes, é necessário que haja um conjunto semântico em comum, isto é, um lugar comum que permita aclarar as pretensões de validade contidas nos atos de fala. Este lugar não é outro senão a própria lógica da linguagem.³⁸² Para melhor compreensão desse aspecto cabe demonstrar que Habermas resgata a distinção que Frege estabelece entre as *representações*, caracterizadas pela subjetividade e os *pensamentos*, portadores de uma propriedade comum que ultrapassam os limites da consciência individual. O ponto fundamental que Habermas extrai de Frege está calcado na afirmação de que os objetos somente são acessíveis – como objetos de conhecimento – se representados em *estados de coisas* – conteúdo proposicional de afirmações –

³⁷⁹ TV, p. 119

³⁸⁰ TV: nota de rodapé, p. 119, Habermas sinaliza que “a teoria consensual da verdade está em conexão com os fundamentos normativos de uma teoria crítica da sociedade e com os problemas de fundamentação da ética”.

³⁸¹ TV, p. 120

³⁸² TV, p. 118

e expressos através de *proposições* pelo *pensamento*. Os objetos tomados apenas como representações não saem dos limites da subjetividade, sendo preciso, antes, que os mesmos objetos sejam apreendidos pelo *pensamento* enquanto representados em *estados de coisas*. Como o pensamento só é expresso através de proposições³⁸³, e sua expressão não é senão a expressão de estados de coisas, infere-se daí que o pensamento é o elemento transformador do caráter subjetivo dos objetos apreendidos mediante representações. Desse modo, o pensamento deve demonstrar aquilo que o caracteriza como propriedade comum ou lhe dá matizes de objetividade. Para esse intento, Habermas apresenta dois momentos do pensamento, quais sejam: o pensamento é algo que vai além dos limites de uma consciência individual empírica; e o conteúdo do pensamento mantém independência em relação à corrente de vivência de um indivíduo.³⁸⁴ Esses dois momentos indicam que determinadas expressões lingüísticas possuem o mesmo significado, permitindo que, em uma determinada comunidade de linguagem, os falantes e ouvintes possam compreender uma expressão gramatical de modo idêntico. A consideração de um pensamento geral capaz de transcender a consciência individual, é que permite supor a possibilidade de uma comunidade de comunicação. Diz Habermas:

“(...) só posso (com ajuda de orações predicativas) atribuir um predicado a um objeto se também qualquer um puder entrar em discussão comigo e atribuir o mesmo predicado ao mesmo objeto. Para distinguir os enunciados verdadeiros dos falsos me refiro aos juízos dos outros e, por certo, ao juízo de todos aqueles com os quais eu possa iniciar uma discussão (incluindo contrafactivamente a todos os oponentes que poderia se encontrar se minha vida fora coextensiva com a história do mundo humano). A condição para a verdade dos enunciados é o potencial assentimento de todos os demais”³⁸⁵.

Habermas não está querendo dizer que a verdade esteja nos predicados associados aos enunciados. Ao contrário, procura salientar que, uma vez respaldada por uma base semântica comum, a verdade reside na pretensão de validade que se levanta quando um enunciado é afirmado. Nesse sentido, Habermas assume um ponto de vista pragmático ao tratar da verdade e

³⁸³ Habermas afirma: “...podemos ler a estrutura dos pensamentos observando a estrutura das proposições; e as proposições são as partes elementares de uma linguagem gramatical, passíveis de verdade. Dependemos, pois, do médium da linguagem quando queremos explicar a diferença entre os pensamentos e as representações”. Ver: HABERMAS, Jürgen. **Direito e Democracia: entre facticidade e validade**. I, p.28

³⁸⁴ HABERMAS, Jürgen. **Direito e Democracia: entre facticidade e validade**, p. 28

³⁸⁵ TV, p. 121

sua tarefa, ao desdobrar a lógica do discurso teórico, não é outra senão “examinar as condições (pragmáticas) de possibilidade para alcançar um consenso racional mediante a argumentação”.³⁸⁶

O tratamento que Habermas dispensa à lógica dos discursos teóricos começa a ser associada à lógica dos discursos práticos, quando este amplia a racionalidade contida nas afirmações (verdade dos enunciados) para um leque maior capaz de contemplar desde normas até ações e pessoas. Segundo diz, racionais não são somente as afirmações, mas as outras classes de atos de fala que incluem a inteligibilidade, a retidão e a veracidade. Defende a tese de que “(...) há quatro classes de pretensões de validade que são co-originárias, e que as quatro classes, a saber: inteligibilidade, verdade, retidão e veracidade constituem um plexo ao qual podemos chamar de racionalidade”.³⁸⁷ O ponto fundamental que segue daqui é que não apenas as afirmações, mas também as normas, são possíveis de associar pretensões de validade que podem ser resolvidas ou desenvolvidas em um discurso. “Uma teoria consensual da verdade não só haverá de estender-se, pois, à verdade dos enunciados, mas também à retidão dos preceitos e valorações”.³⁸⁸

No âmbito da interação, a retidão das normas é geralmente reconhecida facticamente. No entanto, quando as pretensões de validade que acompanham tais normas, as quais são expressas em orações de dever, passam a ter carência de fundamentação, ficando as mesmas sob suspeita de sua vigência ou não, elas tornam-se objetos de discursos práticos. Na transposição que ocorre da *ação* para o *discurso prático*, as pretensões de validade das normas, até então reconhecidas facticamente, transformam-se em pretensões de validade hipotéticas. Observe-se aqui, de passagem, a importância do nível pós-convencional da consciência moral desenvolvido por Kohlberg, no sentido de explicitar a capacidade que os indivíduos possuem ou pressupõem para participar de discursos práticos.³⁸⁹ Este aspecto é de importante consideração, visto que uma das condições do próprio desenvolvimento do discurso prático é a progressiva radicalização da argumentação, que tem por finalidade “chegar a um acordo racionalmente motivado sobre as pretensões problemáticas de retidão, isto é, a um acordo que não seja produto de coações externas ou internas exercidas sobre a discussão, senão somente o peso da evidência e da

³⁸⁶ MC CARTHY, op.cit. p. 351

³⁸⁷ TV, p. 121

³⁸⁸ TV, p. 121

³⁸⁹ TV: nota de rodapé, p. 130

argumentação”.³⁹⁰ Sob esse aspecto, a modalidade fundamental da argumentação não é a sua necessidade lógica ou a sua impossibilidade (contradição), mas antes, a modalidade pragmática da força ou peso do melhor argumento.³⁹¹

Para o funcionamento do jogo lingüístico no preenchimento de uma comunicação endereçada ao entendimento, é preciso ter em consideração o reconhecimento das quatro pretensões de validade – a inteligibilidade, a verdade, a retidão e a veracidade – pressupostas em cada ato de fala emitido. A esse reconhecimento das pretensões de validade que Habermas denomina de “consenso de fundo”,³⁹² está configurado o pleno funcionamento dos atos de fala, que exigem considerar: (i) a inteligibilidade, uma vez que esta faz compreensível o sentido da relação inter-pessoal e, também, o sentido do conteúdo proposicional emitido; (ii) a verdade de um enunciado, pois este pressupõe a existência do conteúdo proposicional dito; (iii) a retidão que expressa o cumprimento da norma emitida; e (iv) a veracidade que implica a confiabilidade dos sujeitos envolvidos no discurso.³⁹³

O consenso de fundo assim dito e estatuído como base para o funcionamento dos atos de fala, ao sofrer perturbações, acaba gerando a transformação das pretensões de validade em *tema*, ou seja, em objeto de tematização. Em relação à verdade do conteúdo proposicional, quando posta em problematização, a solução é apontada nas *afirmações* e *explicações* dadas. Em relação à retidão de normas devem-se apresentar *justificações*. Já para as questões que envolvem problemas de inteligibilidade, o recurso de solução é buscado nas *interpretações*. E por fim, distinguindo-se das demais pretensões de validade que podem ser resolvidas em discursos, a veracidade somente pode ser desempenhada em contextos de ação. Habermas sinaliza que a veracidade é a única pretensão de validade não suscetível de desempenho discursivo. A própria inteligibilidade, caso típico que não se vincula entre as pretensões de validade discursivas ou não discursivas, é considerada por Habermas como *condição da comunicação*.³⁹⁴

As duas únicas pretensões de validade suscetíveis de desempenhos e resoluções discursivas são a *verdade* e a *retidão*. Estas duas pretensões de validade possuem como

³⁹⁰ MC CARTHY, op.cit. p. 361

³⁹¹ MC CARTHY, op.cit. p. 353

³⁹² TV, p. 121

³⁹³ TV, p. 122

³⁹⁴ TV, pp: 122 e 123.

característica fundamental a “carência de uma base *directa* na experiência”,³⁹⁵ pois Habermas afirma que em cada uma das pretensões de validade seguem anexas as *vivências de certeza*. No caso da inteligibilidade, a *vivência de certeza* que a acompanha refere-se ao ato de compreensão daqueles signos que se adquiriram mediante as percepções. É um tipo de certeza que Habermas denomina de certeza *não sensível*. No caso da veracidade, que se refere à confiança depositada em uma pessoa, a *certeza de vivência* manifesta-se na ação da pessoa ao realizar a interação, ou seja, a própria interação constitui o *locus* onde a pessoa manifesta que aquilo que faz ou pensa não é distinto do que disse. Nesse caso se trata de uma certeza de crença que depende de experiências comunicativas e somente pode dar provas de veracidade no âmbito de interações. Ainda tratando de uma terceira *vivência de certeza*, que acompanha diretamente as percepções, Habermas a denomina de *certeza sensível* e a faz distinta das outras em virtude desta não poder corresponder a nenhuma pretensão de validade.³⁹⁶ Conforme sua afirmação, as percepções por serem sensorialmente seguras do sujeito que as detém como certeza sensível não permitem inferir uma pretensão de que tal percepção é o que é, senão fazê-la corresponder a uma pretensão de validade que esteja associada a afirmações. O que conta é o que se afirma da percepção e não a percepção em si. Em se tratando da *certeza sensível*, que se restringe à percepção, não é possível fazê-la corresponder a nenhuma pretensão de validade, diferentemente do que acontece com o entender (inteligibilidade); o saber (verdade); o reconhecer (retidão); e o crer (veracidade).

As pretensões de validade referentes à verdade e à retidão não são acompanhadas por vivências de certezas significativas, como é o caso da inteligibilidade e da veracidade. Para Habermas: “Quando se afirma algo ou se está convencido da retidão de uma regulamentação, não se está seguro da mesma maneira que se pode estar quando se trata da inteligibilidade de uma emissão ou da veracidade de uma pessoa”.³⁹⁷ Os atos de saber e de convicção, os quais expressam respectivamente o reconhecimento de pretensões de verdade e de retidão através de desempenho discursivo, remetem a uma única base de experiência, qual seja: “a experiência da peculiar coação sem coações que exerce o melhor argumento”.³⁹⁸ A este tipo de experiência, Habermas não chama normalmente de experiência. Por isso afirma que ambas são carentes de uma base de experiência.

³⁹⁵ TV, p. 123

³⁹⁶ TV, p. 126

³⁹⁷ TV, p. 126

³⁹⁸ TV, p. 127

Um ponto central que se coloca entre as pretensões de verdade e de retidão é que ambas, por estarem vinculadas ao desempenho discursivo, permitem inferir a possibilidade de submeter a retidão de uma norma ao mesmo tratamento dado à verdade de um enunciado. Habermas está ciente de que a fundamentação de normas se distingue da fundamentação de enunciados verdadeiros já na própria forma de argumentação. Conforme diz: “Nos discursos práticos, as condições lógicas, sob as quais cabe alcançar um consenso racionalmente motivado, são distintas nos discursos teóricos”.³⁹⁹ Também é digno de registro que “a pretensão de validade de um ato de fala constativo se refere a objetos da experiência e a fatos; e a pretensão de validade de uma norma reconhecida é ela mesma objeto da experiência ou fato”.⁴⁰⁰ Mesmo diante destas diferenças que despontam entre verdade e retidão, é possível considerar plausível a defesa de Habermas quanto à possibilidade de decisão racional das questões práticas, evitando que a retidão normativa seja assimilada ou reduzida a pretensões de verdade. Thomas Mc Carthy especifica a posição de Habermas na seguinte passagem:

“Sua posição é a de que as inegáveis diferenças entre a lógica da argumentação teórica e a argumentação prática não são tais para excluir esta última do âmbito da racionalidade; que as questões prático-morais podem ser decididas ‘mediante razão’, mediante a força do melhor argumento; que o resultado do discurso prático pode ser um resultado ‘racionalmente motivado’, a expressão de uma ‘vontade racional’, um consenso justificado, garantido, ou fundado; e que, em consequência, as questões práticas são suscetíveis de ‘verdade’ em um sentido lato deste termo”.⁴⁰¹

Para tornar mais esclarecido até que ponto se pode aproximar retidão e verdade, faz-se necessária a compreensão da *lógica do discurso* que Habermas trabalha em *Teorias da Verdade*, e que tem por objeto analisar a ‘força do melhor argumento’; aquilo que Habermas chama de ‘motivação racional’. A nenhum discurso estão dados ou autorizados outros meios para obter uma decisão que não seja a força do melhor argumento. Qualquer coação lógica, advinda da consistência lógica das orações, ou da consistência empírica, decorrente da evidência das experiências, não possuem ressonâncias diante da teoria consensual da verdade a qual se limita a explicitar a “coação sem coações que exerce o melhor argumento por intermédio das propriedades formais do discurso”.⁴⁰² A questão que Habermas terá de enfrentar refere-se à

³⁹⁹ TV, p. 127

⁴⁰⁰ TV, p. 128

⁴⁰¹ MC CARTHY, op.cit. p. 360

⁴⁰² TV, p. 140

própria posição por ele assumida, qual seja: a de que a verdade é alcançada por meio de discursos os quais têm por objetivo apresentar as razões para a justificação de uma pretensão de validade que se encontra problematizada (seja de uma afirmação seja de uma norma), e que a decisão produzida discursivamente não pode ser outra senão aquela alcançada em forma de consenso. Daí então, a questão, em síntese, é “mostrar em que consiste a força geradora do consenso de um argumento”.⁴⁰³ Para esse intento, Habermas seguirá a estrutura dos argumentos de Toulmin, que resumidamente apresentamos no seguinte exemplo:

“A afirmação: ‘Harry é cidadão britânico’ (C=*conclusão*) se explica dando uma causa: ‘Harry nasceu nas Bermudas’ (D=*data*). Introduzindo uma regra dedutiva: ‘Um homem nascido nas Bermudas é em geral um cidadão britânico’ (W=*warrant*) essa explicação se converte em uma dedução permissível. A plausibilidade dessa premissa (ou regra de dedução) geral se justifica mediante a indicação: ‘Tendo em conta os seguintes estatutos e os seguintes elementos jurídicos (B=*backing*)’.”⁴⁰⁴

Dentro das modalidades discursivas dos argumentos que visam a apresentar o reconhecimento ou a recusa das pretensões de validade, a lógica do discurso comporta três modelos de argumentos, que são: inconsistente (impossível); concluyente (necessário); e pertinente ou convincente (possíveis). Os dois primeiros fundam uma pretensão de validade por razões analíticas; e o último, Habermas o qualifica dentro do rol de *argumentos substanciais*, uma vez que não são válidos ou inválidos apenas pela decorrência de sua consistência ou inconsistência analítica, mas são também tidos como informativos.⁴⁰⁵

Pautado na estrutura do argumento de Toulmin, apresentado na citação acima, Habermas faz notar a especificação dos três modelos de argumentos que seguem as modalidades discursivas. Quando W não se apresenta como regra capaz de permitir o passo analítico de D a C, então o argumento é considerado inconsistente (impossível). Porém se D pode seguir como decorrência de B, temos um argumento concluyente (necessário). Já o argumento convincente ou pertinente (possível) é manifestado quando “entre B e W não existe nenhuma relação dedutiva e, contudo, B é um motivo suficiente para considerar plausível W. (...) Substanciais chamamos

⁴⁰³ TV, p. 140

⁴⁰⁴ TV, p. 142

⁴⁰⁵ TV, p. 141

somente aos argumentos que apesar da descontinuidade lógica, isto é, apesar do ‘salto do tipo’ que se dá entre B e W, geram plausibilidade”.⁴⁰⁶

Tendo em consideração a estrutura argumentativa de Toulmin, é possível para Habermas sinalizar aspectos que vão tangenciando sua questão, a saber: em que consiste a força geradora do consenso de um argumento. Um primeiro passo é dado no sentido de mostrar que o consenso não é gerado senão na “(...) adequação da linguagem ao correspondente sistema conceitual empregado com fins argumentativos. Somente estamos ante um argumento satisfatório quando todas as partes de um argumento pertencem à mesma linguagem”.⁴⁰⁷ Um segundo passo é dado ao indicar que o *locus* de onde o argumento extrai a sua força geradora de consenso, não é outra senão a justificação que se dá para a passagem de B a W; passagem esta que se consolida através dos princípios de indução e universalização.⁴⁰⁸

“A indução serve como princípio ponte para justificar a passagem logicamente descontínua de um número finito de enunciados singulares (dados) a um enunciado universal (hipóteses); a universalização serve de princípio ponte para justificar a passagem desde referências descritivas (as conseqüências e conseqüências secundárias da aplicação de uma norma para a satisfação de necessidade geralmente aceitas) a norma mesma”.⁴⁰⁹

Habermas afirma que o papel desempenhado por estes princípios-ponte está ligado à linguagem de fundamentação, cujos predicados expressam esquemas cognitivos. Seguindo na linha de explicação piagetiana, os esquemas cognitivos são definidos por Habermas como “resultado de uma discussão ativa do sistema de personalidade e do sistema social com a natureza: se formam em processos de assimilação que são simultaneamente processos de adaptação”.⁴¹⁰ Esses esquemas cognitivos são resultados de um processo de formação através de

⁴⁰⁶ TV, p. 143

⁴⁰⁷ TV, p. 144

⁴⁰⁸ TV, p. 144. Em passagens outras, Habermas deixa explícita esta sua afirmação: p. 148: “A força geradora de consenso de um argumento descansa no transitório, justificado mediante indução ou universalização, de B a W”; p. 148 “A verdade há de definir-se, pois, por referência a argumentação. Porém esta somente pode pretender uma força geradora de consenso *qua* argumentação, se está assegurado que não somente se apóia em uma relação entre sistema de linguagem e realidade, que *ex antecedente* venha espontaneamente regulada por evolução cognoscitiva, isto é, em uma relação de ‘adequação’ entre sistema de linguagem e realidade, senão que representa ela mesma o médium em que pode prosseguir essa evolução cognoscitivista como processo de aprendizagem consciente”; p. 150: “(...) a força geradora de consenso de um argumento descansa na suposição de que o sistema de linguagem em cujo marco se interpretam tanto a recomendação necessitada de justificação, como também a norma e as necessidades gerais ou universalmente aceitas que aduzem para apóia-las, é adequado”.

⁴⁰⁹ TV, p. 145

⁴¹⁰ TV, p. 145

experiências que vão sendo incorporados à personalidade e constituindo o aparato cognitivo. Por um outro viés, afirma Habermas, os mesmos esquemas cognitivos podem ser vistos como constitutivos a priori. Estes permitem inferir que as experiências são organizadas desse modo e não de outro. A força do consenso de um argumento é obtida de acordo com a evolução desses esquemas cognitivos, de forma que, qualquer argumento que venha a ser alcançado argumentativamente tenha condições de revisar, modificar ou até mesmo, substituir a linguagem de fundamentação na qual se interpretam as experiências.⁴¹¹

“Se for possível defender que a capacidade de argumentar razoavelmente e reflexivamente acerca de pretensões de verdade e retidão representa um estágio lógico-evolutivo avançado da aquisição de uma competência comunicativa e de uma competência moral, que se estende a toda espécie, então parece que o investigador social teria motivo para aplicar padrões de racionalidade crítica ao interpretar qualquer sistema de crenças e de práticas”⁴¹².

Ora, Habermas enxerga no desempenho das pretensões de verdade e de retidão a realização de competências consideradas universais para o gênero humano. E as condições universais pressupostas nas pretensões de verdade e retidão alcançam resolução somente quando desempenhadas nos discursos.⁴¹³ A conceção do discurso sem dispensar a evolução lógico-evolutiva da aquisição de competências, conforme mencionadas, exige também, de acordo com as próprias regras formais discursivas, que todos os atores tenham oportunidades e chances iguais para iniciar e prosseguir a comunicação, seja empregando atos de fala, expressando sentimentos e intenções, seja posicionando-se com sinceridade ao tornar transparentes aos outros a respectiva natureza interna. As exigências postas pelas próprias condições do discurso conduzem a uma aproximação com uma *situação ideal de fala*, que visa ausentar a argumentação de qualquer forma de coação seja externa (violência ou emprego da força), seja interna (distorções neuróticas ou ideológicas). “Chamo ideal a uma situação de fala em que as comunicações não somente não vêm impedidas por influxos externos contingentes, senão tão pouco por coações que se seguem da própria estrutura da comunicação. A situação ideal de fala exclui as distorções sistemáticas da comunicação”⁴¹⁴.

⁴¹¹ TV, pp. 148-149

⁴¹² MC CARTHY, op.cit. p. 371-372.

⁴¹³ MC CARTHY, op.cit. p. 373

⁴¹⁴ TV, p. 153

Habermas visa assegurar, através da idéia de uma situação ideal de fala, os pressupostos norteadores que têm por meta salvaguardar o discurso contra um consenso meramente factual, que em muitos casos, podem ser enganosos ou ideológicos. Com esse procedimento não é possível avaliar qualquer elemento coercitivo que atue externamente ao processo de entendimento, sob o risco de se cometer uma contradição performativa. Porém, como processo real de entendimento mútuo, só resta a concessão de uma única coerção: a coerção do melhor argumento que busca efetivar entre os participantes a neutralização dos motivos envolvidos, sem, contudo, negar a motivação mútua pela busca da verdade. A situação ideal de fala, não sendo considerada nem um fenômeno empírico nem uma construção, é tida por Habermas como uma *antecipação* que permite associar, ao consenso facticamente alcançado, a pretensão de consenso racional e, ao mesmo tempo, serve como cânone crítico pelo qual se distingue um consenso fundado de um consenso falso.

4.2. Razão Instrumental e Ceticismo Moral

A reflexão de Habermas alinha-se à psicologia de Kohlberg na defesa da existência empírica de estágios da consciência moral que, elevando-se dentro de uma lógica do desenvolvimento, alcançaria uma moral orientada pelo princípio da justiça. Por outro lado, Habermas também conserva sua reflexão dentro do campo da filosofia moral, procurando justificar os pressupostos da ética discursiva a partir do princípio de universalidade.

Habermas abre as *Notas programáticas para a fundamentação de uma ética do discurso* sinalizando a descrença de pensadores contemporâneos, quanto à possibilidade de oferecer uma reflexão defensável que se inscreva no horizonte da modernidade, assumindo o desafio de fundamentar uma ética cognitivista e universalista, ausente de cosmovisões religiosas ou metafísicas, ou de qualquer caráter transcendente.

A perspectiva assumida por estes pensadores⁴¹⁵ segundo a qual a instrumentalização da razão é algo inegável, acabou por gerar um ceticismo em relação à eficácia desta mesma razão na determinação de seus fins. A razão uma vez instrumentalizada não determinaria senão fins

⁴¹⁵ Ver : CMAC, p. 61. Trata especialmente de Mac Intyre e também de teorias morais que, segundo Habermas, não compreendem corretamente o fenômeno moral, tais como: as teorias que se definem a partir do gênero metafísico; as éticas intuicionistas do valor; o prescritivismo; e as teorias não cognitivistas, entre as quais, o emotivismo e o decisionismo.

condicionados às circunstâncias dadas, reduzindo a autonomia do sujeito moderno, na medida em que sua ação passa a ser flexibilizada por uma lógica meio-fim, em que o fim só é determinado circunstancialmente, quando não relegadas a atitudes emocionais ou decisões cegas.⁴¹⁶

Habermas insere a reflexão ética dentro da sua leitura do processo de modernização das sociedades ocidentais, construída a partir de suas análises e confrontos com a teoria da racionalização descrita por Max Weber.⁴¹⁷ À medida que a racionalização do mundo da vida foi intensificada, as tradições culturais não problematizadas acabaram cedendo espaço para novos mecanismos de integração social, que adquiriram, em face das estruturas simbólicas do mundo vivido, autonomia no estabelecimento dos fins. O distanciamento de contextos ligado ao mundo da vida, provocou um rompimento no modelo de coordenação das ações que se mantinham integradas por processos de entendimento. O campo da ação passou a ser integrado socialmente pelos ditames da lógica dos subsistemas autonomizados, num procedimento puramente sistêmico.

A estrutura social sistemicamente integrada promoveu, certamente, a substituição da fundamentação moral das ações por diversas visões que deixam escapar o real sentido das justificações prático-morais. Na ordem desses argumentos seguem, entre outras: a visão utilitarista que toma as normas como instrumentos para a justificação do bem-estar social, ou seja, para usá-las como simples meio a um fim desejável⁴¹⁸; a visão empirista que reduz a ação a uma questão de mera prudência; e a visão pragmática que se apóia em regras técnico-científicas, tornando a práxis social elemento de objetivação e passível de fundamentação a partir dos moldes fornecidos pelas ciências técnico-instrumentais.⁴¹⁹

A integração social, segundo estas visões, reduz a capacidade de apoiar-se nos procedimentos de entendimento lingüístico e na formação de consenso. A dianteira da interação social é assumida por subsistemas regidos pela ação instrumental que, no crescente avanço do processo de modernização, se autonomizaram perante aos mundos vividos. O problema desse processo é detectado, quando se percebe a intervenção dessas esferas sistêmicas no mundo da vida, ou seja, a sua colonização, que Habermas diagnostica como 'patologia das sociedades modernas'.

⁴¹⁶ CMAC, p. 61

⁴¹⁷ A esse respeito conferir o capítulo dois desse trabalho.

⁴¹⁸ CMAC, p. 69

⁴¹⁹ OLIVEIRA, Manfredo Araújo. *Ética e Racionalidade Moderna*. São Paulo, Loyola, 1996, p. 12

Essa patologia caracteriza-se basicamente pela absolutização do modelo de racionalidade técnico-instrumental que pervade todas as esferas, da sociedade, da cultura e da personalidade. O ceticismo ético derivado das suspeitas quanto a proceder-se a uma fundamentação das questões práticas, não é senão fruto do modelo de racionalidade que emergiu junto ao projeto da modernidade e inviabilizou qualquer reflexão que supere a lógica meio-fim. É com razão que afirma Habermas:

“Questões morais-práticas do tipo: ‘O que devo fazer?’ são afastadas da discussão racional na medida em que não podem ser respondidas do ponto de vista da racionalidade meio-fim. Essa patologia da consciência moderna requer uma explicação no quadro de uma *teoria da sociedade*; a ética filosófica, que é incapaz de fornecê-la, tem que proceder *terapeuticamente* e mobilizar, contra o deslocamento dissimulador dos fenômenos morais fundamentais, as forças de auto-saneamento da reflexão”.⁴²⁰

A ética do discurso, estruturando-se numa teoria da racionalidade amparada no paradigma da comunicação, procura “reverter o quadro patológico da racionalidade ‘meio-fim’ e proceder, *terapeuticamente*, ao saneamento das postulações da racionalidade técnico-instrumental”.⁴²¹ Note-se, porém, que a ética para Habermas está intrinsecamente ligada à ação comunicativa, portanto, à teoria da ação. Proceder à leitura da ética do discurso desvinculada da teoria da modernidade ou do conjunto da obra habermasiana é deslocar, em muitos casos, sua agudeza teórica à periferia, tornando-a presa fácil de possíveis críticas.

4.3. O Fenômeno Moral e a sua Fundamentação

Manifestamente a ética do discurso está ligada a três caminhos que conduzem à sua fundamentação. Seja filosoficamente através de Apel, ao tratar da fundamentação do ponto de vista da razão comunicativa; seja sociologicamente, através da teoria da ação, ao tratar da fundamentação por meio da ação comunicativa; e psicologicamente do ponto de vista de Piaget e Kohlberg que tratam da constituição da consciência moral. Ambas as vias de acesso à ética do discurso repousam sobre a base comum da linguagem. Segundo Bárbara Freitag, “(...) A linguagem fornece, para Habermas, o denominador comum que permite integrar as perspectivas

⁴²⁰ CMAC, p. 63

⁴²¹ PIZZI, Jovino. *Ética do Discurso: A racionalidade ético-comunicativa*. Porto Alegre, Edipucrs, 1994. p.13.

filosóficas, sociológicas e psicológicas, possibilitando a unidade na inter e multidisciplinaridade”.⁴²²

Baseado na teoria da ação comunicativa – isto é, na teoria social da linguagem, cujos fundamentos alicerçados em Durkheim e Mead, permitiram um novo paradigma para a reflexão nas ciências sociais⁴²³ – Habermas fundou, além da teoria consensual da verdade, uma nova teoria moral: a ética do discurso. Dessa forma é possível apontar a ética do discurso como produto do novo estatuto que Habermas atribui à filosofia. A partir de uma reestruturação da divisão de trabalho entre a filosofia e as ciências sociais, Habermas se distanciou da visão tradicional que coloca a filosofia como matriz dos sistemas de pensamento.⁴²⁴ O esforço de integração, no caso específico da teoria moral, entre filosofia, sociologia e psicologia, remete para a intenção de restituir o caráter comunicativo dos sujeitos reprimidos pelo avanço colonizador dos sistemas não-comunicativos, tendo o consenso como base para a geração de normas, que sejam aceitas por todos.

Ao tratar da fundamentação filosófica da ética discursiva, Habermas se inclui na tradição kantiana, entre os pensadores que defendem uma ética cognitivista, de cunho universalista. Diante dos problemas colocados pelo quadro da modernidade, Habermas inicia sua reflexão em *Notas programáticas para a fundamentação de uma ética do discurso* restituindo o âmbito do fenômeno moral e o caráter cognitivo deste. Para a consecução desse objetivo apóia-se na reflexão de Strawson a fim de delimitar a especificidade do fenômeno moral, a saber: a questão da validação discursiva da norma baseada no princípio de universalização.⁴²⁵ Com a delimitação do fenômeno moral é possível sinalizar: (i) o objetivo da teoria moral de Habermas e, ao mesmo tempo, demarcar os limites até onde a ética do discurso pode ir; (ii) a abertura do caminho para tratar o fenômeno moral fora do quadro da perspectiva monológica kantiana, ampliando-o para uma perspectiva dialógica, como meio para refutar o empirista que assume a postura de cético-moral; e (iii) mostrar que outras posições ou teorias filosóficas que tratam da reflexão ética –

⁴²² FREITAG, Barbara. *Itinerários de Antígona: a questão da moralidade*. Campinas. Ed: Papirus, 1992, p. 238

⁴²³ FREITAG, Barbara, op.cit p. 241

⁴²⁴ FREITAG, Barbara, op.cit. p 251. Ver também nessa obra, pp. 246- 251 a relação de argumentos críticos elaborados por autores diversos, entre eles, Apel e Wellmer, contrários à nova divisão de trabalho entre a filosofia e as ciências sociais, propostas por Habermas.

⁴²⁵ BARBARA, Freitag, op.cit. p. 262. Em CMAC, p. 62, Habermas destaca como fenômeno moral, dentro do âmbito de explicação da ética filosófica, a questão da validade deontológica das normas e as pretensões de validade que se ergue com os atos de fala ligados a normas.

entre as quais, as teorias não-cognitivistas, intuicionistas do valor, defensoras do gênero metafísico e do prescritivismo – não conseguiram assimilar os fenômenos morais, que constituem o autêntico objeto de pesquisa da teoria moral.

A reflexão de Strawson⁴²⁶ é, nesse aspecto, de significativa importância para Habermas, e parte do pressuposto seguinte: Diante de uma criança, de um louco ou de uma pessoa embriagada, é até possível assumir uma atitude objetivante que de antemão exclua as censuras morais. Em face dessa atitude não é possível incluir qualquer espécie de sentimento que dois adultos sintam reciprocamente um pelo outro. Portanto, se a atitude diante de alguém é inteiramente objetiva, então, muito embora se possa combatê-lo, não se pode discutir com ele, e muito embora se possa falar com ele, não se pode argumentar. A atitude objetivante faz com que as pessoas envolvidas assumam uma posição de não-participante, tendo como consequência a supressão dos papéis comunicacionais e a neutralização dos fenômenos morais, os quais não podem ser apenas explicados, mas exigem compreensão.

Sendo assim, é possível ter uma atitude objetivante diante do comportamento de um neurótico ou de uma criança recém-nascida, mas não diante de pessoas normais, portadoras de competências cognitivas, morais e lingüísticas. Strawson, para romper com a atitude objetivante, se ocupa em estabelecer o campo do fenômeno moral e, para isso, parte da reação emotiva, isto é, da indignação com que reagimos às injúrias, mostrando que tal sentimento é revelador de uma dimensão moral, ou seja, o ressentimento (ofensa, magoa...) é tido como expressão de uma condenação moral. O que interessa a Strawson primeiramente é o fato de que todos esses sentimentos estão incertos numa prática quotidiana à qual só é possível acesso por meio de uma atitude performativa, através da compreensão do fato, por meio da participação lingüística e não apenas por meio de explicação através do viés objetivador.

Em segundo lugar, complementa Strawson, a indignação e o ressentimento são dirigidos a uma pessoa determinada, ferindo sua integridade. Porém essa indignação não deve seu caráter moral à circunstância em que a interação entre as duas pessoas particulares foi perturbada. O caráter moral somente é manifesto quando o ofensor for capaz de reconhecer que feriu, na pessoa do ofendido, uma expectativa impessoal. Portanto, se as reações afetivas dirigidas em situações determinadas contra pessoas particulares, não estivessem associadas a essa forma impessoal de

⁴²⁶ A obra de Strawson em que Habermas se baseia para fazer esta análise é "Freedom and Resentment".

indignação, elas seriam destituídas de caráter moral. “Somente a pretensão a uma validade universal pode conferir a um interesse, a uma vontade ou a uma norma, a dignidade de uma autoridade moral”.⁴²⁷

Tanto o ofendido quanto o ofensor podem restituir uma relação interativa rompida, desde que se suponham como sujeitos capazes de se responsabilizarem por suas ações e aceitem reciprocamente a possibilidade do pedido de desculpas. O ato de se desculpar significa que o culpado pode se justificar perante o ofendido, aludindo as razões pelas quais realizou tal ato. Segundo afirma Habermas, “Dever fazer algo” significa “ter razões para fazer algo”.⁴²⁸ Daí a possibilidade de se jogar luz à questão da sustentabilidade das normas. Nenhuma norma pode-se sustentar se não demonstrar antes o seu fundamento, o que significa dizer que elas precisam demonstrar que possuem razão de ser, que são portadoras de um conteúdo cognitivo. É pelo viés do cognitivismo assumido pela ética do discurso que a superação do ceticismo ético alcança um caminho viável.

Habermas encampa uma posição contrária ao cético não-cognitivista, assumindo uma posição meta-ética que considera suscetíveis de validade as proposições pertencentes a um sistema de normas. Para o cognitivismo de Habermas, a ética do discurso pode levantar para os resultados de sua investigação pretensão de validade análoga à pretensão de verdade e, também, a possibilidade de fundamentação. Em síntese, a fenomenologia do fato moral proposta por Strawson alcança três resultados, a saber:

- que o mundo dos fenômenos morais só se descobre a partir da atitude performativa dos participantes em interações;
- que os ressentimentos e as reações afetivas em geral remetem a critérios supra-pessoais para a avaliação de normas e mandamentos;
- e que a justificação prático-moral de um modo de agir visa a um outro aspecto, diferente da avaliação afetivamente neutra de relações meio-fim, mesmo que esta possa ser derivada de pontos de vista do bem-estar social.⁴²⁹

O segundo momento da argumentação habermasiana, ainda inserida no debate com o cético, diz respeito ao sentido de “verdade moral” implícita na defesa de cognição das normas de ação. A questão é saber se a sentença normativa é da mesma natureza que a sentença descritiva, de forma que seja possível afirmar a falsidade ou a verdade da primeira, semelhantemente como

⁴²⁷ CMAC, p. 68

⁴²⁸ CMAC, p. 68

⁴²⁹ CMAC, p. 70

se afirma da segunda.⁴³⁰ Para desenvolver sua reflexão, Habermas recorre à análise de Toulmin⁴³¹, que realizou uma investigação acerca do tipo específico de argumentação das sentenças normativas, situando a discussão dentro da polaridade entre objetivismo e subjetivismo ético. Para Toulmin o objetivismo e o subjetivismo alcançam o mesmo fracasso, já que ambos partem de uma mesma e falsa premissa, a saber: “(...) de que é a validade veritativa das proposições descritivas e só ela que determina o sentido em que as proposições em geral podem ser fundamentalmente aceitas”.⁴³²

A compreensão de que as questões práticas são “passíveis de verdade” conduziu a assimilação dos enunciados normativos aos enunciados descritivos. O intuicionismo de Moore é exemplo dessa assimilação que Habermas procura destacar. Moore procura relacionar proposições deônticas com proposições predicativas, como se fosse possível tratar do predicado de uma norma do mesmo modo que se trata do predicado de propriedades. Assim, dizer que ‘a mesa é amarela’ seria um enunciado análogo a dizer que ‘isso ou aquilo é bom’, ou, ‘isso ou aquilo é o correto’. A verdade ou falsidade do enunciado descritivo seria passível de aplicação nos mesmos moldes, ao enunciado normativo.

Toulmin percebe a pista errada do argumento de Moore ao dizer que a correção não é uma propriedade, da qual seja possível derivar predicados avaliáveis do ponto de vista da verdade ou falsidade. A norma não pode ser vista como uma propriedade que de si emana predicados balizados por critérios derivados das proposições descritivas. Os predicados normativos são em si contraditórios, uma vez que são enunciados de acordo com as preferências que as pessoas têm para fazer isso e não aquilo. Habermas pode perceber que o fracasso da teoria de Moore é devido ao fato “de que as proposições normativas não podem ser verificadas ou falsificadas, isto é, não podem ser testadas pelas regras de jogo que as proposições descritivas...”.⁴³³ Dessa forma, Habermas recusa a posição de Moore em tratar as questões práticas em termos de verdade, sem, no entanto, abandonar a analogia entre ambas.

Embora Habermas não consiga, no campo delimitado das proposições descritivas, encontrar suporte para dar o mesmo tratamento às proposições normativas, não abandona a possibilidade de distinguir, entre as normas e mandamentos, aquelas que são corretas daquelas

⁴³⁰ OLIVEIRA, M. Araujo. *Ética e racionalidade moderna*, op.cit. p. 19

⁴³¹ Conforme apresentamos na seção anterior desse capítulo: “A lógica do Discurso Prático”.

⁴³² CMAC, p. 75

⁴³³ CMAC, p. 75

que são falsas. No âmbito prático das questões “o que devo fazer?” ou “O que devemos fazer?” continua latente a necessidade de uma resposta que seja capaz de diferenciar o correto do falso. Impõe-se como necessário explicar as decisões morais ou os argumentos e raciocínios que antecedem tais decisões dentro de uma perspectiva análoga à pretensão de verdade, ainda que em um sentido mais fraco. Habermas não falará mais em verdade moral e sim em correção normativa.⁴³⁴

Os subjetivistas em nada contribuem quando se trata de explicar o sentido da correção normativa. Sem desconsiderarem que as questões práticas podem ser decididas com base em boas razões, não dão escopo para tratar tais questões além do limite das intuições morais da vida cotidiana.⁴³⁵ Presos a proposições formuladas na primeira pessoa como expressão de preferências subjetivas, desejos, aversões ou ordens imperativas, os subjetivistas fazem repousar suas proposições normativas no seio de proposições vivenciais ou exortativas. O exemplo dessa concepção é, segundo Habermas, desenvolvido na abordagem prescritivista de Hare, que consiste basicamente no fato de o falante, por meio de um enunciado normativo, recomendar ou prescrever a um ouvinte uma determinada escolha entre alternativas de ações. Tal atitude propicia o fornecimento de recomendações ou prescrições baseadas em princípios que o falante adota arbitrariamente, gerando um decisionismo ético.⁴³⁶

O esforço de Habermas em combater os cétricos visa a abrir caminho para explicar a correção normativa e, ainda em sintonia com Toulmin, verificar em qual espécie de argumento se deve apoiar as decisões morais. A questão, em síntese, é saber “em que sentido e de que maneira podem ser fundamentados os mandamentos e normas morais”.⁴³⁷

O primeiro passo de Habermas nessa empreitada é distinguir, entre as pretensões de validade assertóricas e as pretensões de validade normativas, na ótica de assegurar uma pretensão de validade especial no que diz respeito a normas, a fim de diferenciar entre verdade e correção normativa e justificar a passagem para a *lógica de um discurso prático*. Ao defender a tese de que as normas morais são passíveis de fundamentação num sentido análogo ao das questões de verdade, Habermas opõe-se veementemente às posturas filosóficas que relegam as questões

⁴³⁴ CMAC, p. 77

⁴³⁵ CMAC, p. 75

⁴³⁶ CMAC, p. 76

⁴³⁷ CMAC, p. 78

morais a decisionismos ou emotivismos, bem como às posturas materiais que se orientam por parâmetros relativos à felicidade ou princípios ontológicos.

As pretensões de validade estão imbuídas no reconhecimento intersubjetivo das interações comunicativas. Em todos os processos de entendimento mútuo mediado linguisticamente, os atores erguem em seus atos de fala, pretensões de verdade ao se referir ao mundo objetivo (como totalidade dos estados de coisas existentes); pretensões de correção ao se referir ao mundo social (enquanto totalidade das relações interpessoais legitimamente reguladas no grupo social); e pretensões de sinceridade, ao se referir ao mundo subjetivo (como totalidade das vivências a que tem acesso privilegiado).⁴³⁸ O ato de fala – considerado um agir comunicativo – exige um entendimento que não pode ser alcançado simplesmente por análises gramaticais da linguagem. O entendimento exige um consenso intersubjetivo impulsionado pela pretensão de validade universal contida nos proferimentos emitidos. A tese fundamental de Habermas está em conceder à linguagem uma base universal de validade da fala, como condição de possibilidade para um entendimento consensual.

O entendimento lingüístico concretizar-se-á como mecanismo de coordenação das ações, que ajusta os respectivos planos de ação às atividades teleológicas dos participantes. A mediação entre os sujeitos se pautará pelos atos de fala que trazem embutidos aos proferimentos, pretensões de validade universal, no qual estão envoltas dúvidas que são desenvolvidas, criticadas ou recusadas por meio de argumentos. O processo de compreensão da argumentação se desenvolve tendo como horizonte a linguagem e a cultura – *locus* de mediação entre falantes e ouvintes. A compreensão intercala, portanto, o nexó racional entre o intérprete e o autor a ser interpretado. Nesse sentido, o ouvinte somente compreenderá aquilo que é enunciado pelo falante na medida em que conseguir captar formalmente as razões que tornam possíveis as afirmações enunciadas pelo autor. O ouvinte deve, por sua vez, procurar entender por que o falante presumivelmente enuncia que determinados estados de coisas existem, que certas normas e valores sociais têm validade e que determinadas vivências podem ser atribuídas a determinados sujeitos. No momento em que o ouvinte conseguir captar e atualizar as razões que levaram o falante a sentir-se justificado a expor determinados enunciados como verdadeiros, a reconhecer certas normas e valores como autênticos e a externar determinadas vivências como verazes, terá compreendido a

⁴³⁸ CMAC, p. 79

significação do enunciado. Isso demonstra que o ouvinte deve questionar as pretensões de validade do saber utilizado pelo falante do ponto de vista cognitivo, social e expressivo, assumindo uma posição afirmativa ou negativa em relação a elas.

Os atos de fala constatativos, ações reguladas por normas e manifestações expressivas possuem um caráter inteligível vinculado a uma pretensão de validade suscetível de crítica. Enquanto os atos de fala constatativos referem-se àquilo que se constata no mundo objetivo e pode vir a resultar em fracasso, as ações reguladas por normas e as manifestações expressivas não remetem à existência de estados de coisas, senão à validade de normas e demonstrações de vivências subjetivas. Nestes dois últimos casos, o falante só pode se referir ao mundo social ou a algo no mundo subjetivo. Portanto, a condição para o estatuto da racionalidade é que as emissões e as manifestações sejam suscetíveis de fundamentação e de crítica. Assim, agir racionalmente no mundo objetivo é apresentar razões, demonstrando-as empiricamente; no mundo social é apresentar argumentos; e no mundo subjetivo é enunciar e comportar-se de maneira condizente com o ato de fala. A racionalidade, neste último, se dá com a interação entre o ato de fala e a ação, de forma que o comportamento do falante não caia em contradição com aquilo que foi especificado no ato de fala.

A introdução do princípio de universalização (U) procura servir de princípio-ponte para a consecução de acordos em argumentações morais. Este princípio é alcançado através da intuição kantiana expressa no imperativo categórico, e desempenha no discurso prático aquilo que a indução exerce nos discursos teóricos quanto à ligação de observações singulares a hipóteses universais. O imperativo categórico de Kant⁴³⁹ é substituído pelo princípio U e com isso altera sua tarefa como princípio moral orientador das máximas de ações, para ser um princípio orientador do procedimento discursivo dos integrantes de um discurso prático.⁴⁴⁰

A aproximação do imperativo categórico visa assegurar aos mandamentos morais válidos um caráter impessoal e universal que viabilize a formação do consenso, garantindo, por um lado, a aceitabilidade de normas que exprimem uma vontade universal e, por outro, excluindo como inválidas as normas que não possam encontrar o assentimento qualificado de todos os possíveis

⁴³⁹ Kant enuncia o Imperativo Categórico na seguinte formulação: “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal”. Ver: KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Tradução de Paulo Quintela. São Paulo. Abril Cultural. Coleção “Os Pensadores”, 1980, p. 129.

⁴⁴⁰ BARBARA, Freitag. **Itinerários de Antígona: a questão da moralidade**. op.cit., p. 246

afetados.⁴⁴¹ A reinterpretação do imperativo categórico em termos processual, dialógico e consensual, adiciona vantagens de operacionalização em relação à visão kantiana. Passa a comportar “no processo de resolução de conflitos morais, o que podemos chamar de efeitos colaterais, decorrentes da aplicação de princípios morais a situações concretas”.⁴⁴² Como regra da argumentação, o imperativo categórico passa a ser expresso na seguinte formulação:

(U) Toda norma válida tem que preencher a condição de que as conseqüências e efeitos colaterais que previsivelmente resultem de sua observância universal, para a satisfação dos interesses de todo indivíduo possam ser aceitas sem coação por todos concernidos”.⁴⁴³

O princípio de universalização redimensiona a ética do discurso fornecendo-lhe um procedimento garantidor da imparcialidade na formação do juízo, de forma que o interesse comum de todos os destinatários deve ser manifesto para que as normas alcancem o *status* de universalidade. O funcionamento do princípio “U” como regra de argumentação, inserido à lógica do discurso prático, traz em si um conteúdo normativo distinto dos conteúdos da argumentação, que visa neutralizar o desequilíbrio de poder e permitir a igualdade de chances para todos os concernidos.⁴⁴⁴

Com o princípio “U”, enquanto possibilidade de acordos mediados pelos discursos práticos, é alterada a proposta kantiana que autorizava o querer do indivíduo, desde que não houvesse contradição com a lei universal, para a posição de um querer reconhecido discursivamente mediante um acordo entre os concernidos. Diante da mudança de enfoque entende-se que...

“...na ética discursiva não se trata mais de um universalismo abstrato como em Kant, mas de um universalismo sempre situado, marcado pela contingência das conseqüências previsíveis que entram no critério do consenso, ou seja, a universalidade é sempre uma universalidade resultante de um discurso, de um consenso situado num momento do tempo que a marca com sua particularidade, com seu conteúdo”.⁴⁴⁵

⁴⁴¹ CMAC, p. 84

⁴⁴² DUTRA, D. V. *A reformulação discursiva da moral kantiana*, (in mimeo) p. 114.

⁴⁴³ CMAC, p. 147

⁴⁴⁴ CMAC, p. 149

⁴⁴⁵ DUTRA, p. 117. Deve-se ter claro que o conteúdo é sempre imanente, no entanto, a pretensão de validade inerente aos argumentos, transcende as contingências dos pactos localizados, pois a linguagem empreendida no exercício da argumentação é realizada em uma *comunidade real de comunicação* – cuja existência é finita, localizada no espaço social e no tempo histórico – tem seu valor assegurado pelas condições de transcender as limitações da comunicação a partir de si mesma e alcançar a uma *comunidade ideal de comunicação*, viabilizando dessa forma a passagem do singular para o universal e do empírico para o transcendental. Esta idéia Habermas deixa manifesta em *Pensamento Pós-Metafísico* ao afirmar que as pretensões de validade transcendem todas as medidas locais, de modo

Tomando a comunidade lingüístico-dialogal dos sujeitos e não a consciência moral do sujeito isolado como referência da postura reflexiva, a ética do discurso opera um deslocamento fundamental em relação à ética kantiana pela mudança da perspectiva monológica em dialógica. Diante dessa transformação não é mais suficiente o ponto de vista da consciência moral individual, fazendo-se necessária a disponibilidade ao diálogo ou ao discurso prático na qual se busca o consenso fático. Sendo assim,

“...na ética discursiva a fundamentação não é monológica, o escrutínio não permanece reservado a um sujeito individual que, internamente, solitariamente, decidisse acerca do moralmente correto ou incorreto. A fundamentação na ética do discurso é dialógica, se processa no discurso celebrado sob condições ideais. A ética do discurso propõe uma releitura do imperativo categórico a partir do procedimento da argumentação moral; o objetivo é fazer com que o ponto de vista moral não possa prescindir da participação de todos os envolvidos e ultrapasse a reflexão solitária de um indivíduo, sempre sujeito a deformações, superando a ótica subjetivista de indivíduos isolados”.⁴⁴⁶

Assim o princípio “U”, como condição de possibilidade do discurso, passa a ser regido pelo princípio “D”, regulador de pressupostos normativos, e enunciado na seguinte fórmula: “(...) só podem reclamar validade as normas que encontram (ou possam encontrar) o assentimento de todos os concernidos enquanto participantes do discurso prático”.⁴⁴⁷ O princípio “D” é apontado como princípio inerente aos discursos práticos, capaz de viabilizar consensualmente a validade das normas.

A pretensão de universalidade defendida pelo cognitivista ético é contestada pelo cético, sobre o pressuposto de que o princípio de universalização advindo da intuição kantiana na versão do imperativo categórico, não vai além de uma intuição particular e precipitada da cultura ocidental, e não seria, portanto, capaz de superar a posição em que se situa, a de uma falácia etnocêntrica.

que a tensão entre pressupostos transcendentais e dados empíricos passa a habitar na facticidade do próprio *mundo da vida*. Com isso, a teoria do agir comunicativo retira o caráter transcendental de moldes kantianos, do reino do inteligível, ao descobrir a força idealizadora da linguagem nos pressupostos pragmáticos dos atos de fala, isto é, no coração da prática do entendimento. Isso faz com que as idealizações ancoradas no céu transcendental desloquem-se para o *mundo da vida*, manifestando sua potencialidade, no uso de uma linguagem natural. A esse respeito ver melhor: HABERMAS, Jürgen. **Pensamento Pós-Metafísico**. pp: 88-89.

⁴⁴⁶ MCM de CARVALHO. A ética discursiva de Jürgen Habermas: Um intento de conferir dignidade epistêmica à ética normativa. In: **Reflexão**. Campinas, PUCCAMP, p. 29

⁴⁴⁷ CMAC, p. 116

Uma vez radicalizada a dúvida quanto à possibilidade de fundamentação de uma moral universalista, o cético redobra suas forças sobre os cognitivistas. O exemplo dado por Hans Albert, conforme Habermas o apresenta em *Notas Programáticas para a fundamentação de uma ética do discurso*, mostra que qualquer tentativa de proceder à fundamentação de princípios morais, prende o cognitivista ao trilema de Münchhausen. O procedimento argumentativo de Hans Albert visa substituir o escopo da fundamentação e justificação do campo da filosofia prática, pelo modelo epistemológico “falibilista” proposto por Popper. Nesse sentido, toda e qualquer tentativa de fundamentação de princípios práticos deve poder dar conta de responder sob o rol de três possíveis alternativas: (i) regressão ao infinito, (ii) rompimento arbitrário da cadeia de derivação, ou (iii) proceder à argumentação dentro de círculos.

O mérito da desobstrução do caminho para uma fundamentação não-dedutiva das normas morais é dado a Apel que, renovando o modelo de fundamentação transcendental por meio da pragmática lingüística e, apoiando-se no conceito de contradição performativa, fez o cético enxergar que o conteúdo proposicional de sua defesa, qual seja, a carência de sentido em defender ou fundamentar a validade universal de princípios, é em si uma contradição performativa, pois o cético, ao fazer esta afirmação – de que é impossível defender a validade universal de princípios –, sem perceber o faz engajado numa argumentação que já dispõe de certas pressuposições inevitáveis. Desse modo procura-se provar ao cético que “...pela simples razão de se engajar numa determinada argumentação com o objetivo de refutar o cognitivismo ético, faz inevitavelmente pressuposições argumentativas cujo conteúdo proposicional contradiz sua objeção”.⁴⁴⁸

Caso a fundamentação do princípio moral permanecesse no âmbito semântico da fundamentação, o trilema de Münchhausen sair-se-ia vitorioso sobre a defesa empreendida pelo cognitivista. Porém, visto que a linguagem ordinária é redimensionada, quanto ao seu uso, a uma condição transcendental, isto é, à condição de possibilidade para manifestar o sentido e a validade de proposições proferidas através de atos lingüísticos, não se pode mais prescindir do caráter pragmático da linguagem. A fundamentação é, dessa forma, reorientada sob a dimensão pragmática da linguagem, que se vê aberta à validação dos proferimentos emitidos, dentro de uma estrutura argumentativa. Os proferimentos emitidos ou atos de fala passam a ser

⁴⁴⁸ CMAC, pp. 103-104

compreendidos dentro de uma dupla estrutura: proposicional e performativa. O elemento proposicional traz o conteúdo da comunicação e a estrutura performativa assegura a comunicação intersubjetiva. Logo, a objeção do cético – de que é desprovida de sentido a validade universal de princípios – constitui-se o conteúdo proposicional apresentado na argumentação travada com o cognitivista. Ao se decidir por expressar o seu conteúdo proposicional numa argumentação, o cético cai numa contradição performativa, uma vez que a argumentação (expressão linguística do conteúdo proposicional) possui um caráter transcendental-pragmático, ou seja, já traz em si determinadas condições pressupostas de modo inevitável.

“Ele (Apel) quer mostrar que todo sujeito capaz de falar e agir, tão logo entre numa argumentação qualquer a fim de examinar criticamente uma pretensão de validade hipotética, tem que aceitar pressupostos de conteúdo normativo. Com essa estratégia argumentativa ele consegue atingir até mesmo o céptico que se obstina em dar um tratamento meta-ético a questões da teoria moral e se recusa de maneira conseqüente a deixar-se atrair para argumentações *morais*. Apel gostaria de levar esse céptico a tomar consciência de que ele já se engajou, com sua primeira objeção e sua primeira defesa, num jogo argumentativo e, assim, com pressuposições com as quais se envolve em contradições performativas”.⁴⁴⁹

Conforme Habermas menciona, Apel conseguiu, através da argumentação pragmático-transcendental, alcançar um ponto de referência fundamental que serve de base para a análise de regras não-rejeitáveis.⁴⁵⁰ No entanto, o cognitivista não deve se safar de proceder a uma fundamentação desses pressupostos pragmáticos da argumentação. A fundamentação se impõe, uma vez constatada que há algumas pressuposições normativas reivindicadas como necessárias no seio da argumentação - tais como, respeito mútuo entre os sujeitos, tratamento em igualdade de direitos, sinceridade, relacionamento cooperativo, etc... – que não possuem qualquer relevância de regulação para o agir fora do procedimento argumentativo. Os participantes do discurso “(...) podem, no entanto, se livrar dessa necessitação pragmático-transcendental tão logo saíssem do círculo da argumentação”.⁴⁵¹ A manifesta falta de vínculo entre os pressupostos pragmáticos transcendentais da argumentação e a ação sinaliza, em determinado aspecto, a exigência de fundamentação particular desses pressupostos. Por esse viés de leitura caminham Apel e também Peters, para os quais é possível extrair normas imediatamente éticas das pressuposições da argumentação. Habermas, ao contrário, verificará que tanto as normas morais

⁴⁴⁹ CMAC, pp. 107-108

⁴⁵⁰ CMAC, p. 103

⁴⁵¹ CMAC, p. 109

quanto as normas do direito são consideradas *conteúdos* que necessitam ser fundamentadas em discursos práticos.

A discussão habermasiana progride no sentido de apresentar como o princípio de universalização, tido como regra da argumentação, pode ser fundamentado. A questão não é outra senão especificar a regra pela qual o argumento transcendental pragmático se pautará no processo de justificação do princípio de universalização. A regra do argumento pragmático-transcendental consistirá em mostrar como o princípio de universalização, tido como regra de argumentação, está envolto por pressuposições da argumentação em geral. Isso estará satisfeito quando se constatar que: “todo aquele que aceita as pressuposições comunicacionais universais e necessárias do discurso argumentativo e que sabe o que quer dizer justificar uma norma de ação tem que presumir implicitamente a validade do princípio da universalização...”⁴⁵²

Contudo, em relação, à explanação de sua reflexão, Habermas distingue três planos de pressupostos argumentativos: o lógico, o dialético e o retórico. Para explicitar tais planos, atém-se ao catálogo de pressupostos argumentativos levantados por Alexy.

Ao analisar as regras lógico-semânticas,⁴⁵³ Habermas percebe que estas não oferecem ponto de partida apropriado para o argumento pragmático-transcendental. No entanto, mesmo sem pressuporem conteúdos éticos, abrem caminho para se estabelecerem procedimentos argumentativos que visam alcançar processos de entendimento mútuo. Ainda que inicialmente não disponham de relevância normativa, os processos de entendimento vão-se consolidando na medida em que falantes e ouvintes passam a erguer atos de fala com pretensões de validade criticáveis. A busca cooperativa pela verdade e, também, o reconhecimento da validade de normas e da imputabilidade, bem como a manifestação da sinceridade – que desaloja a subjetividade do acesso privilegiado ao expô-la na arena pública –, são condições que atestam uma forma de interação mediada intersubjetivamente, garantida pelo preenchimento de pressupostos inevitavelmente pragmáticos. Nesse nível, ou mais especificamente, no plano dialético dos procedimentos⁴⁵⁴, as regras da argumentação pragmática já não estão isentas de

⁴⁵² CMAC, p. 109-110

⁴⁵³ Neste plano, lógico-semântico, Alexy aponta as seguintes regras: “(1.1) A nenhum falante é lícito contradizer-se; (1.2) Todo falante que aplicar um predicado F a um objeto *a* tem que estar disposto a aplicar F a qualquer outro objeto que se assemelhe a *a* sob todos os aspectos relevantes; (1.3) Não é lícito aos diferentes falantes usar a mesma expressão em sentidos diferentes.” CMAC, p. 110

⁴⁵⁴ As regras desse plano são: “(2.1) A todo falante só é lícito afirmar aquilo em que ele próprio acredita; (2.2) Quem atacar um enunciado ou norma que não for objeto da discussão tem que indicar uma razão para isso”. CMAC, p. 111

conteúdos éticos, pois o agir orientado para o entendimento mútuo não pode mais preencher sua realização sem, por exemplo, pressupor o reconhecimento recíproco entre os participantes.

O *status* concedido ao processo argumentativo faz com que este se aproxime de uma situação de fala ideal, como alvo imunizado contra qualquer tipo de repressão ou desigualdade. A tese de Habermas segundo a qual os pressupostos argumentativos são determinados pela *situação de fala ideal*, o faz manter “(...) aquelas condições universais de simetria que todo falante competente, na medida em que pensa entrar de todo numa argumentação, tem que pressupor como suficientemente preenchidas”.⁴⁵⁵

No plano da *situação de fala ideal* ou comunidade ilimitada de comunicação não é possível avaliar qualquer elemento coercitivo que atue externamente ao processo de entendimento, sob o risco que cometer contradição performativa. Este, porém, como processo real de entendimento mútuo, ou plano retórico dos processos, estaria pautado na concessão de uma única coerção: a coerção do melhor argumento, que busca efetivar, entre os participantes, a neutralização dos motivos envolvidos, sem, contudo, negar a motivação mútua pela busca da verdade. “Nessas duas pressuposições, na força do melhor argumento e na busca cooperativa da verdade está implicado o princípio de universalização”.⁴⁵⁶ Desse modo, os participantes da comunicação não podem se esquivar dos pressupostos argumentativos.

Para especificar quais são as regras discursivas asseguradas no plano retórico dos processos, a fim de viabilizar o entendimento no nível fático, Habermas novamente recorre ao catálogo das regras que o próprio Alexy desenvolveu a partir das suas análises.⁴⁵⁷ As regras do discurso, propostas, visam: (3.1) assegurar a inclusão de todos os sujeitos que disponham de capacidade argumentativa; (3.2) garantir chances iguais aos participantes; e (3.3) assegurar condições de comunicação que não usurpem os direitos estabelecidos em (3.1) e (3.2). “Em síntese, (3.1) quer assegurar o direito de todo sujeito a um acesso universal ao Discurso; (3.2) o

⁴⁵⁵ CMAC, p. 111

⁴⁵⁶ DALBOSCO, Cláudio. “Ética discursiva: o problema da fundamentação do princípio moral”. In: *Veritas*. Porto Alegre, v.41, nº 161, 1996. p. 93.

⁴⁵⁷ As regras no plano retórico dos processos são: “(3.1) É lícito a todo o sujeito capaz de falar e agir participar de discursos; (3.2) a. É lícito a qualquer um problematizar qualquer asserção, b. É lícito a qualquer um introduzir qualquer asserção no discurso, c. É lícito a qualquer um manifestar suas atitudes, desejos e necessidades; (3.3) Não é lícito impedir falante algum, por uma coerção exercida dentro ou fora do Discurso, de valer-se de seus direitos estabelecidos em (3.1) e (3.2).” CMAC, p. 112.

direito de chances iguais para o indivíduo participar do Discurso, e a regra (3.3) exige condições de comunicação”.⁴⁵⁸

Como é possível observar, Habermas, num primeiro momento e sem muito distanciamento de Apel, abriu um leque de idealizações formando uma base contrafactual, na qual se certifica das condições de possibilidade para a realização da prática factual do entendimento. Nesse sentido, foi possível ver que a linguagem é antecedida por pressupostos normativos ancorados na base contrafactual da própria linguagem, o que significa dizer, que os pressupostos normativos são inerentes às condições de possibilidade da própria linguagem.

A base contrafactual contida na *situação de fala ideal* permite a extração de regras para a consecução do discurso, sem dar chances para o cético afirmar que as mesmas são convenções das quais se pode descartar de antemão. Habermas faz enxergar que as regras do discurso são tidas como pressuposições inevitáveis para o funcionamento do próprio discurso e que as contestações dessas pressuposições conduzem à contradição performativa.

No âmbito fático, as pressuposições da argumentação em geral estão ancoradas em regras discursivas, de certo modo, fracas, visto que as regras do discurso não são constitutivas para o discurso no mesmo sentido que as regras do xadrez o são para a prática factual do jogo. Se as regras do xadrez não forem observadas, o jogo é inviabilizado, ao contrário das regras do discurso que não inviabilizam a prática discursiva factual, caso não sejam observadas. Para Habermas “(...) as regras do Discurso são apenas a representação de pressuposições pragmáticas, feitas tacitamente e sabidas intuitivamente, de uma prática discursiva privilegiada”.⁴⁵⁹ As regras do discurso são pressuposições que os participantes devem preencher para aproximar suas práticas argumentativas às condições de uma *situação de fala ideal*. Porém, diante do caráter limitado e insuficiente dessas regras em assegurar as condições ideais da argumentação, Habermas faz um apelo à institucionalização dos discursos, dizendo que:

“(...) é preciso dispositivos institucionais a fim de neutralizar as limitações empíricas inevitáveis e as influências externas e internas evitáveis, de tal sorte que as condições idealizadas, já sempre pressupostas pelos participantes da argumentação possam ser preenchidas pelo menos numa aproximação suficiente”.⁴⁶⁰

⁴⁵⁸ DALBOSCO, Cláudio. op. cit. p. 93

⁴⁵⁹ CMAC, p. 114

⁴⁶⁰ A institucionalização dos discursos é um tema de relevância que Habermas trata em *Direito e Democracia: entre facticidade e validade* – obra publicada em 1992 – sob o ponto de vista da relação complementar entre moral e direito. Na perspectiva de Habermas, essa relação é delineada de modo complementar numa perspectiva sociológica, já que tal relação não vem despreendida da teoria da modernidade. Sua argumentação – no intuito de mostrar que o

Habermas tem presente na idéia de uma *situação de fala ideal*, os pressupostos norteadores que visam salvaguardar o discurso contra um consenso meramente factual que, em muitos casos, podem ser enganosos ou ideológicos. Para os que entram no discurso factual, as regras do discurso, conforme propostas por Alexy - (3.1) a (3.2) -, devem ser aceitas intuitivamente como condições para o procedimento argumentativo, e o preenchimento destas condições corresponde ao reconhecimento implícito de “U”. Com isso Habermas faz perceber que as regras do Discurso, uma vez observadas, não permitem sancionar normas enganosas ou controversas, a menos que os participantes da argumentação aceitem sem coação os efeitos colaterais de tais normas, ou seja, pressuponham o princípio “U”. Aqui Habermas parece estar convencido, apesar das ressalvas feitas, que as regras estabelecidas por Alexy constituem “premissas suficientemente fortes para a derivação de ‘U’”.⁴⁶¹ Assim as regras do discurso, ao fornecer as pressuposições para que os participantes possam dar o assentimento dentro de um discurso prático, a respeito de normas controversas, acabam por viabilizar a aceitação de “U”.⁴⁶²

Habermas, nesse sentido, salienta que o princípio de universalização é o único princípio moral evidentemente aceito, válido como regra de argumentação e pertencente à lógica do Discurso prático, que se distingue:

- “-de quaisquer princípios ou normas básicas conteúdísticas, que só poderiam constituir o objeto de argumentações morais;
- do conteúdo normativo das pressuposições da argumentação, que podem ser explicitadas sob a forma de regras (como em 3.1-3.3);

direito complementa a moral – tem como pano de fundo a compreensão de que na passagem para o nível de fundamentação pós-convencional, a consciência moral se desligou das práticas tradicionais, tornando o *ethos* da sociedade uma mera convenção de costumes desvalorizados. A moral desligada da *eticidade* passa a ter que dar conta de responder à validade das normas, de maneira autônoma, a partir de um ponto de vista universal e, ao mesmo tempo, obrigando-se a fornecer respostas que sejam referendadas única e exclusivamente pela *força da motivação racional dos discernimentos*. A questão que se coloca é saber como a moral pode efetivamente orientar a ação, uma vez que não conta mais com a força motivadora da ação pressuposta na *eticidade* concreta de um *mundo da vida* partilhado intersubjetivamente. O problema que se apresenta é inerentemente ligado à falta de vínculo da moral pós-convencional para com os motivos que impulsionam os juízos morais à prática. A moral pós-convencional já não dispõe mais de uma relação direta para com a ação, senão uma relação virtual, deslocando a atualização da ação para os próprios atores motivados. Nesse sentido, a moral sobrecarrega os indivíduos com o peso da motivação, os quais devem estar dispostos a agir conscientemente, sem esperar que a eficácia das suas ações possa estar em qualquer outro lugar senão no acoplamento interno de princípios morais ao sistema da personalidade. Esta questão não será aprofundada aqui, já que a mesma não faz parte do objeto atual deste estudo.

⁴⁶¹ CMAC, p. 115

⁴⁶² “U” é enunciado novamente na p. 116 de CMAC da seguinte forma: “se as conseqüências e efeitos colaterais, que previsivelmente resultam de uma obediência geral da regra controversa para a satisfação dos interesses de cada indivíduo, podem ser aceitos sem coação por todos”. Ver também a formulação de “U” na p. 147 de CMAC.

-de 'D', o princípio da ética do Discurso, que exprime a idéia fundamental de uma teoria moral, mas não pertence à lógica da argumentação”.⁴⁶³

O cético, percebendo a necessidade de manter-se dentro do agir orientado para o entendimento mútuo, sob pena de cair num impasse existencial, caso venha a abandonar a argumentação, revigora o seu propósito acirrado de dúvida em relação às afirmações do cognitivista, questionando o sentido formalista da ética do discurso, na mesma trilha que segue a crítica de Hegel a Kant.⁴⁶⁴

Habermas não discorda da idéia de que a ética do discurso, como procedimento para o resgate discursivo de pretensões de validade normativa, seja caracterizada pelo formalismo. A ética do discurso constitui-se, por meio do discurso prático, um processo para examinar e validar normas hipoteticamente consideradas, o que impede de desconsiderar seu caráter formal, já que não está investida de nenhum poder para indicar orientações conteudísticas ou, até, para a justificação de normas.

O caráter formal, no entanto, não é assimilado no sentido de abstração dos conteúdos, pois os discursos práticos somente funcionam mediante os conteúdos que lhes são apresentados, os quais não são senão aquelas realidades concretas de acordos normativos perturbados, que passam a ser tematizados no horizonte do mundo da vida de um determinado grupo social. “(...) esses conteúdos serão processados no Discurso de tal sorte que os pontos de vista axiológicos particulares acabem por ser deixados de lado, na medida em que não são passíveis de consenso...”⁴⁶⁵

As formas de vidas particulares relacionadas com questões práticas acerca do “bem viver” estão imbuídas, pela prática quotidiana de seus membros, por questões valorativas e questões normativas. Sem desconsiderar os valores axiológicos e culturais, os quais estão diretamente ligados à formação da identidade dos indivíduos, e sem negá-los como elementos possíveis de uma pretensão de validade intersubjetiva, Habermas sinaliza que os mesmos estão circunscritos à “(...) totalidade de uma forma de vida particular que não podem originariamente

⁴⁶³ CMAC, p. 116

⁴⁶⁴ Ver o texto de Habermas: “Afectan las Objeciones de Hegel a Kant tambien a la Ética Del Discurso?” In: **Escritos sobre Moralidad y Eticidad**. Tradução de Manuel Jiménez Redondo. Barcelona. Ediciones Paidós, 1991.

⁴⁶⁵ CMAC, p. 126

pretender uma validade normativa no sentido estrito – eles candidatam-se, em todo o caso, a materializar-se em normas que dêem vez a um interesse universal”⁴⁶⁶.

Nesse sentido, a ética do discurso assume uma postura deontológica, que efetiva um processo de seleção entre aquelas questões que se referem a preferências de valores e àquelas questões que se referem a normas, sendo somente as últimas passíveis de serem debatidas racionalmente em vista de um consenso, pois quanto às normas, os participantes devem se distanciar dos valores culturais que encerram suas práticas quotidianas a fim de tematizar uma atitude hipotética.

O princípio do Discurso assume a demanda de transcender os pactos locais, garantindo o distanciamento necessário para que os participantes, sob orientação do princípio de universalização, possam efetivar a tematização da validade das normas postas em debate. Diante do princípio do Discurso “(...) o participante da argumentação não pode se furtar enquanto, numa atitude performativa, levar a sério o sentido da validade deontica das normas e não objetivá-las como fatos sociais ou como simples ocorrência no mundo”⁴⁶⁷.

Quando os participantes efetivam a tematização da validade das normas e também o exame das hipóteses que são levantadas, mediante o princípio discursivo, as experiências quotidianas do mundo da vida são enfraquecidas, já que não dão mais conta de fundamentar normas válidas universalmente. Nesse estágio, as morais convencionais não conseguem colocar-se à frente das operações abstrativas das morais universalistas. O que ocorre nesse aspecto é a moralização do mundo da vida, de forma que as suas relações até então institucionalmente ordenadas, e cuja legitimidade ancorava-se em tradições, valores culturais ou pressupostos metafísicos e religiosos, se desestruturam de modo que a validade normativa passa a ser examinada à luz do princípio de universalidade, isto é, à luz de princípios morais. A consequência que segue desse fato diz respeito à distinção entre moralidade e *eticidade*.

O princípio do Discurso coloca os participantes numa posição de distanciamento em relação à esfera da *eticidade* e ao mesmo tempo impinge-lhes um olhar moralizante sobre o mundo da vida. A *eticidade* formava, até então, uma totalidade de certezas amparadas por um pano de fundo que, mesclava os deveres com os hábitos concretos da vida, a justiça com as formas de pronunciar sobre o “bem viver”, e a legitimidade das normas com a validade factual.

⁴⁶⁶ CMAC, p. 126

⁴⁶⁷ CMAC, p. 127

Com a moralização desse quadro, Habermas adverte que “(...) essa totalidade perdeu sua validade nativa, a força normativa do factual ficou tolhida (e) as instituições que nos são familiares podem se tornar outros tantos casos de justiça problematizada”.⁴⁶⁸ A consecução desse processo de moralização conduziu a diferenciação entre normas e valores, ou seja, distinguiu entre aqueles componentes da esfera prática que são passíveis de serem submetidos a uma justificação moral e aqueles componentes que, circunscritos às orientações axiológicas sobre o “bem viver”, não são passíveis de moralização.⁴⁶⁹

“Assim, a formação do ponto de vista moral vai de mãos dadas com uma diferenciação no interior da esfera prática – as *questões morais* que podem, em princípio, ser decididas racionalmente do ponto de vista da possibilidade de universalização dos interesses ou da *justiça*, são distinguidos agora das *questões valorativas*, que se apresentam sob o mais geral dos aspectos como questões do *bem viver* (ou da auto-realização) e que só são acessíveis a um debate racional no *interior* do horizonte não-problemático de uma forma de vida historicamente concreta ou de uma conduta de vida individual”.⁴⁷⁰

Habermas frisa que o nível de abstração alcançado no âmbito da moralidade reflete o estágio pós-convencional da consciência moral, conforme desenvolvido por Kohlberg. Nesse estágio, “(...) o juízo moral desliga-se dos pactos locais e da coloração histórica de uma forma de vida particular; ele não pode mais apelar para a validade do contexto do mundo da vida”.⁴⁷¹ Contudo, esse processo deixa explícito, por um lado, o campo da racionalidade em que se moverão as questões de justiça, e, por outro, o problema da mediação entre moralidade e *eticidade*. No primeiro caso há um ganho considerável por se ter alcançado um procedimento no qual se podem dirimir questões de justiça problematizadas. No segundo caso, não se ganha, mas antes, se perde àquelas evidências inquestionáveis que subsidiavam “a força de impulsão de motivos empiricamente eficazes”.⁴⁷² Não resta às questões morais senão “a força de motivação racional dos discernimentos” e, aqui, Habermas parece conceder muito aos ganhos advindos da moralização do mundo da vida, sob pena de não poder retroceder à esfera da *eticidade*, já que esta encontra-se decomposta pelo processo de racionalização. Nesse sentido salienta que:

⁴⁶⁸ CMAC, p. 130

⁴⁶⁹ CMAC, p. 130

⁴⁷⁰ CMAC, p. 131

⁴⁷¹ CMAC, p. 131

⁴⁷² CMAC, p. 131

“Para tornar-se eficaz na prática toda moral universalista tem que compensar essas perdas de *eticidade* concreta, com que ela a princípio se acomoda por causa da vantagem cognitiva. As morais universalistas dependem de formas de vida que sejam, de sua parte, a tal ponto ‘racionalizadas’, que possibilitem a aplicação inteligente de discernimentos morais universais e propiciem motivações para a transformação dos discernimentos em agir moral”⁴⁷³.

A indicação dada por Habermas, pretende que a ética do discurso parece estar perfeitamente acoplada às sociedades ocidentais, que passaram por um elevado processo de racionalização. No entanto, essas mesmas sociedades apresentam dificuldades para corresponder às expectativas de uma moral pós-convencional que sobrecarregou o indivíduo desde o fardo cognitivo da própria formação do juízo moral, até aos problemas relacionados com a motivação da ação sem o respaldo da *eticidade*, e a necessidade de efetivar organizações que viabilizem os objetivos morais. Com isso, para fazer que com que formas de vida venham ao encontro de uma moral pós-convencional de cunho universalista, no sentido de preencher “as condições necessárias para revogar as operações abstrativas da descontextualização e da desmotivação”,⁴⁷⁴ Habermas aponta, nesse aspecto, para o sistema de direitos como forma complementar da moral. As sociedades racionalizadas alcançariam as condições de vincular os aspectos normativos do nível pós-convencional da moral, mediante o auxílio do sistema jurídico.

Não cabe aqui entrar no mérito da discussão acerca da complementaridade entre direito e moral nos trabalhos mais recentes de Habermas.⁴⁷⁵ Cabe notar, no entanto, um aspecto importante na citação de Habermas acima mencionada: a de que “as morais universalistas dependem de formas de vida que sejam, de sua parte, a tal ponto racionalizadas”. Esta afirmação revela-nos que a ética do discurso, como proposta de uma moral pós-convencional que se firma nos princípios da cognição, da universalidade e da formalidade, não pode estar deslocada de uma teoria que seja capaz de refletir o nível de racionalização das sociedades. Significa dizer, em outros termos, que a ética do discurso representa uma parte inerente da teoria da modernidade de Habermas e que a reflexão a seu respeito não se faz desvinculada da última.

⁴⁷³ CMAC, p. 131

⁴⁷⁴ CMAC, p. 132

⁴⁷⁵ Ver considerações a esse respeito na conclusão deste trabalho.

Porém, se cabe espaço para a reflexão da ética do discurso na teoria da modernidade, este espaço somente se reserva quando se empreende uma análise que acompanhe o processo de racionalização, não apenas como racionalização social, mas o contemple também, na perspectiva da racionalização cultural como singular desdobramento da racionalidade comunicativa. Pois, “uma ética filosófica não limitada a afirmações meta-éticas só pode ter lugar, hoje, se conseguir reconstruir pressupostos e procedimentos comunicativos gerais para a justificação de normas e valores”.⁴⁷⁶

Daí provém à insistência de Habermas em afirmar que: “O agir comunicativo não pode ser racionalizado nem sob o aspecto técnico dos meios escolhidos, nem sob o aspecto estratégico da escolha de meios, mas apenas sob o aspecto prático-moral da capacidade de entender e de coordenar do sujeito da ação”.⁴⁷⁷ Em sua compreensão “as estruturas normativas não seguem simplesmente a linha de desenvolvimento do processo de produção, nem obedecem simplesmente ao modelo dos problemas sistêmicos, mas têm – ao contrário – uma história interna”.⁴⁷⁸ Foi essa história interna da racionalidade comunicativa que acompanhamos no desdobramento da racionalização do mundo da vida, que, não obstante, tornou possível a explanação de sua teoria da evolução social, em cujo norte, contempla a capacidade de aprendizagem em níveis individuais e societários.

Na leitura da racionalização interna do mundo da vida, sob o aspecto do agir comunicativo, Habermas pôde alcançar, seguramente, elementos que o distanciassem de Weber, evitando, assim, que o processo de racionalização, a exemplo deste, desembocasse na perda de liberdade, em relação à modernização social; e na perda de sentido, em relação à modernização cultural.⁴⁷⁹

Habermas quer fazer enxergar que, em sua teoria da modernidade, o processo de racionalização conduz à liberação do potencial do agir comunicativo que estava encoberto pela tradição, pois o desenvolvimento da racionalidade comunicativa, gerada no seio da modernidade emergiu na medida em que se proclamou a autonomia dos sujeitos em relação aos componentes tradicionais da religião e dos valores culturais, de forma a poder liberar o potencial discursivo e a

⁴⁷⁶ RMH, p. 13

⁴⁷⁷ RMH, p. 33

⁴⁷⁸ RMH, p. 31

⁴⁷⁹ REPA, Luiz, p. 26

tematização da validade de normas e valores que até o início da modernidade não eram passíveis de questionamentos.⁴⁸⁰

Nesse aspecto, a via de racionalização do agir comunicativo permitiu a Habermas deslocar o peso da compreensão da racionalização social, que, até então, recaía na dinâmica evolutiva, para apresentá-la como resultado de um processo de evolução social, fruto de processos de aprendizagem pelos quais passam os indivíduos (ontogênese) e as sociedades (filogênese) conjuntamente, em mútua pressuposição.

Em boa medida, nossa explanação tende a mostrar a comprovação daquilo a que nos propusemos no início deste trabalho: ler a ética do discurso da perspectiva da teoria da modernidade de Habermas. Se a isso corresponder à reflexão que fizemos até o momento – a de que as sociedades modernas atingiram alto grau de complexidade e abstração – também, acreditamos justificada a primazia que concedemos à reconstrução dos estágios da consciência moral empreendida pela psicologia do desenvolvimento de Kohlberg, pois nessa reconstrução nos foi possível apreender as condições pelas quais o indivíduo é capaz de agir e julgar segundo parâmetros universais, o que diretamente vem satisfazer as condições que alcançaram, em seus níveis de racionalização, as sociedades modernas, e, também, a proposta da ética do discurso: a de fazer valer uma moral pós-convencional.

⁴⁸⁰ Ver ARAÚJO, Manfredo. “A crise da racionalidade moderna: uma crise de esperança”. In: *Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte, n° 45, p. 16

CONCLUINDO...

Partimos da premente necessidade de mostrar que as estruturas sociais modernas foram apreendidas como um processo de racionalização, colhidas por Habermas nas análises weberianas, segundo a qual, racional é:

“(...) o processo de desencanto que levou a que a desintegração das concepções religiosas do mundo gerasse na Europa uma cultura profana. As modernas ciências empíricas, a autonomização das artes e as teorias da moral e do direito fundamentadas a partir de princípios levaram aí à formação de esferas culturais de valores que possibilitaram processos de aprendizagem segundo leis internas dos problemas teóricos, estéticos ou prático-morais, respectivamente”.⁴⁸¹

Este processo configurou as sociedades modernas e, a partir delas, quisemos delinear, ainda que em linhas gerais, o lugar, em específico, que ocupa uma ética formal de cunho universalista no contexto das mesmas. Sem ter a pretensão de exaurir a ética discursiva, apenas de seu ponto de vista filosófico, procuramos fazer valer em nossa reflexão um aspecto maior de sua dimensão, preocupando-nos menos em apresentá-la, para ocuparmo-nos dos requisitos pelos quais ela mesma possa alcançar o seu funcionamento.

Na modernidade, os critérios pelos quais se passou a organizar o sistema social, a pressupor os sujeitos jurídicos, a disponibilizar a produção e a intercambiar papéis sociais, elevaram-se a patamares altamente complexos, ordenados por princípios universais e abstratos. Nesse bojo, a ética do discurso vem refletir a respeito da normatividade desse modelo de organização social, segundo parâmetros formais e universais. Sua reflexão – e este é o ponto que pretendemos demonstrar – estende-se além das análises estritamente filosóficas – com preocupações voltadas a questões essencialmente de fundamentação do princípio “U”. É certo que tal questão é de fundamental importância, mas nossa preocupação maior foi tomá-la, nesse aspecto, como pressuposto dado para desenvolver um processo reflexivo que nos pudesse fornecer as condições para inferir a sua viabilidade e funcionamento.

Nesse sentido, a intenção do trabalho foi a de refletir como se consolidou o nível pós-convencional das sociedades modernas em consonância com a formação de uma identidade

⁴⁸¹ DFM, p. 13

também pós-convencional. Nosso objetivo, por assim dizer, foi fazer enxergar a ética do discurso inserida na perspectiva de leitura da teoria da modernidade de Habermas, valendo-nos, neste aspecto, de duas considerações essenciais: o novo lugar que a filosofia passou a ocupar no quadro da modernidade e a compreensão da teoria da evolução social, implícita no processo de racionalização do mundo da vida.

Na primeira consideração, a configuração da teoria da modernidade pode encontrar-se em sintonia com a diferenciação da razão desenvolvida por Kant, em cuja arquitetônica da razão já havia sinalizado, a partir de suas três críticas, uma racionalidade complexa que, não menos importante, desdobrar-se-ia nas esferas de racionalidade cultural.⁴⁸² A estrutura da modernidade cindida nos usos diferenciados de uma razão complexa e formal, não mais possibilitou a permanência inatacável da concepção de filosofia advinda do mestre-pensador Kant. A filosofia deixou de operar – pela própria forma a que o projeto moderno se estabeleceu nos chamados ‘novos tempos’ – em moldes fundacionistas ou absolutistas para ocupar a função de intérprete. Assumindo o papel de intérprete, a filosofia passou a ocupar-se da mediação entre o saber dos *experts* e a prática quotidiana, como instância crítica, porém sem a pretensão de ter a posse de uma teoria da vida correta.⁴⁸³

Na segunda consideração, com a evolução social – enquanto processo inerente à racionalização do mundo da vida – isto é, como desdobramento das estruturas do agir comunicativo em nível filogenético, passamos a considerar, de acordo com as considerações argumentativas de Habermas, que esta mesma evolução ou ‘lógica de desenvolvimento’ deve também contemplar o nível ontogenético da capacidade de agir e julgar sob pontos de vistas universais. O que se deixa entrever é que tanto a ontogênese, na ordem da psicologia, quanto à filogênese, na ordem social, são cara e coroa constitutiva de uma mesma teoria que, concebida na forma de ciências reconstrutivas, são capazes de explicar o nível pós-convencional das sociedades e dos indivíduos que as compõem.

O nível pós-convencional que alcançaram as sociedades modernas e também a consciência moral corresponde aos processos de aprendizagem intrinsecamente pressupostos nas dimensões ontogenética e filogenética, os quais possuem uma mútua implicação, porquê, como menciona Habermas:

⁴⁸² REPA, Luiz, op.cit. p. 46

⁴⁸³ HABERMAS, Jürgen. Pensamento pós-metafísico, p. 60

“Os mecanismos de aprendizagem deverão ser buscados, antes de mais nada, no plano psicológico. Se se consegue fazê-lo com a ajuda da psicologia cognoscitiva do desenvolvimento, tornam-se depois necessárias ulteriores afirmações empíricas capazes de explicar sociologicamente como processos individuais de aprendizagem entram no patrimônio de saber de uma sociedade, coletivamente acessível. Capacidades de aprendizagem adquiridas individualmente e informações afins já devem estar disponíveis de modo latente nas imagens do mundo, antes de serem usadas de modo socialmente eficaz, ou seja, de serem traduzidas em processos de aprendizagem da sociedade”.⁴⁸⁴

O acompanhamento, no caso da ontogênese, coube à reconstrução da psicologia do desenvolvimento, no capítulo três, que documentou “diversos níveis de consciência moral, descritos singularmente como modelos ou esquemas pré-convencionais, convencionais e pós-convencionais de solução de problemas”.⁴⁸⁵ Alcançamos de significativo, neste aspecto, a descentração do *mundo da vida* e a conseqüente configuração do nível pós-convencional que se constituíram mediante a análise da *perspectiva do mundo* assinalada com a *perspectiva do falante*. Na compreensão dos respectivos processos de descentração das citadas perspectivas, foi possível Habermas enxergar a possibilidade de encontrar a fundamentação para a lógica do desenvolvimento moral de Kohlberg. Ao mesmo tempo que a diferenciação entre *mundo* e *mundo da vida* se esclareceu pela descentração das *perspectivas do falante* e do *mundo*, a conjunção dessas perspectivas serviu de base para explicar o nível pós-convencional ou nível do discurso. A análise de Habermas, na forma como foi empregada sobre a diferenciação entre *mundo* e *mundo da vida*, seguiu o caminho da ontogênese da capacidade de falar (linguagem) e de agir (interação).

Com o auxílio das perspectivas de ação segundo Selman, Habermas pode atualizar e completar a *perspectiva do falante* (*eu-tu-ele*), sendo possível, na continuação de sua argumentação, demonstrar, a partir de dentro da *perspectiva do falante*, como ocorre a conjunção da *perspectiva do participante* (*primeira e segunda pessoas: eu – tu*) com a *perspectiva do observador* (*terceira pessoa: ele*), para daí extrair a constituição do nível convencional. Na seqüência, ele se ocupou em demonstrar que o aumento da complexidade entre as perspectivas, implica na conjunção da *perspectiva do falante* (*eu, tu, ele*) com a *perspectiva do mundo*, o que tornou possível referendar a configuração do nível pós-convencional.

⁴⁸⁴ RMH, pp: 35-36

⁴⁸⁵ RMH, p. 15

Assim sendo, estariam, na visão de Habermas, asseguradas, pelo seu procedimento argumentativo, as condições para salvaguardar os níveis de desenvolvimento da consciência moral, analisadas mediante a complexa estrutura de *perspectivas do falante* e do *mundo*, que, por fim lhe possibilitaria fundamentar teoricamente a lógica do desenvolvimento de Kohlberg, e também, assegurar, no âmbito filosófico da ética do discurso, a reconstrução das condições pelas quais um indivíduo poderia agir e julgar segundo parâmetros universalistas, no contexto pluralista e secularizado das sociedades pós-convencionais.

E por último, no quarto capítulo, partimos da lógica do discurso prático, apreendendo o fenômeno moral, para verificar o modo de fundamentação do princípio de universalização. Pudemos observar que a fundamentação de um princípio moral pós-convencional deve assentar-se numa base contrafactual, mais especificamente, numa *situação ideal de fala*. Esta nos permite extrair as regras para o funcionamento do discurso, tendo em conta que estas regras são tomadas como pressuposições inevitáveis da argumentação que, se não forem observadas, podem conduzir a uma contradição performativa. É certo que Habermas procede a tal fundamentação no plano de uma *situação ideal de fala*, porém ciente que tais regras, no plano fático da argumentação, manifestam, de certa forma, um carácter insuficiente para assegurar as condições ideais da argumentação.

Aqui passamos a considerar que as idealizações contidas na linguagem – através da força ilocucionária dos atos de falas – são sustentadas por Habermas tanto para a consecução de propósitos de ações, quanto para a integração social, entendendo que a coordenação de planos de ação e propriamente a realização da integração social, dependem de pressupostos normativos – base contrafactual da linguagem – inerentes às condições de possibilidade da argumentação. É necessário para isso, que haja uma comunidade de comunicação em que o preenchimento dos pressupostos contrafactuais viabilize a formação do consenso. Portanto, a prática comunicativa quotidiana somente se realiza se pautada num pressuposto transcendental – aquilo que Peirce inicialmente conceituou como comunidade ilimitada de comunicação. O conteúdo contrafactual inerente à comunidade ilimitada de comunicação é um pressuposto que deve ser admitido factualmente pelos participantes, todas as vezes que desejarem afirmar ou contestar a verdade de uma proposição ou entrar numa argumentação para justificar uma pretensão de validade. Dessa forma todo aquele que se insere em uma argumentação deve pressupor não somente a

comunidade real de comunicação, da qual é membro, mas também a comunidade ideal de comunicação, entendida como o a priori do acordo intersubjetivo.⁴⁸⁶

Os reclames das idealizações pressupostas na linguagem tornam onerosa a prática do agir comunicativo que se baseia no entendimento lingüístico e nas suposições contrafactuais para o preenchimento da manutenção da ordem social. A tensão entre facticidade e validade contida na linguagem e seu uso, adquire, portanto, relevância no plano da integração social, gerando uma tensão entre os aspectos comunicativos e sistêmicos da interação social, pois segundo afirma: “(...) a tensão entre facticidade e validade, que se introduz no próprio modo de coordenação da ação, coloca exigências elevadas para a manutenção de ordens sociais”.⁴⁸⁷

O agir comunicativo inserido nas certezas do mundo da vida pode explicar a regulamentação da integração social, se considerada a ausência de complexidade em relação à dimensão das convicções dos valores e tradições partilhados intersubjetivamente por grupos sociais. Porém, com a evolução social e o crescente aumento da complexidade das sociedades modernas, intensifica a pluralidade e a individuação de formas de vida e, também, o risco de dissenso, que acabam por inibir a convergência das convicções que se encontram na base do *mundo da vida*.⁴⁸⁸

Se, por um lado, os pressupostos argumentativos não preenchem adequadamente a consecução da prática discursiva, por outro, a complexidade das sociedades modernas diminui, quando não impede a realização do agir comunicativo na sua tarefa de integração social. Percebemos, nesse aspecto, a permanência não-resolvida de duas formas de tensões entre facticidade e validade: uma no plano da linguagem, especificamente entre a base contrafactual da linguagem e a prática factual do entendimento; e a outra no plano da integração social, entre os aspectos comunicativos e sistêmicos da interação social.

Como fruto da evolução social, as sociedades modernas mergulham num alto nível de complexidade que as envolvem nesta tensão entre facticidade e validade, fazendo surgir, por um lado, questões referentes a manutenção legítima dessas ordens sociais e, por outro, um *déficit* normativo, já que estas sociedades profanizadas não mais dispõem de garantias de instituições fortes ou autoridades sagradas para manter seus ordenamentos normativos.

⁴⁸⁶ Ver: HABERMAS, Jürgen. **Direito e Democracia: entre facticidade e validade**. I, capítulo I, seção I

⁴⁸⁷ **Direito e Democracia: entre facticidade e validade**. I, p. 25

⁴⁸⁸ **Direito e Democracia: entre facticidade e validade**. I, capítulo I, seção II

Isso, no entanto, faz Habermas apelar para a necessidade de intervir com dispositivos institucionais a fim de assegurar no plano fático da argumentação, ao menos, uma aproximação com as condições idealizadas da *situação ideal de fala*.

Apesar de limitarmos a esfera de reflexão desse trabalho à obra *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, ressaltamos como válido, para o que tratamos aqui, mencionar a obra de 1992, *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*, na qual Habermas deixa manifesta a institucionalização dos discursos como tema de destaque, sobretudo, quando sua preocupação também interpela por um mecanismo capaz de aliviar as sobrecargas das realizações de entendimento daqueles que agem comunicativamente em função da efetivação da integração social no contexto das sociedades modernas. Sua solução aponta para os sistemas de direitos, capaz, segundo sua concepção, de prover as liberdades subjetivas de ação com auxílio da coação exercida pelo direito positivo. Segundo afirma:

“Sob condições modernas de sociedades complexas, que exigem um agir conduzido em larga escala por interesses e neutralizado do ponto de vista normativo, surge uma situação paradoxal, na qual o agir comunicativo não-circunscrito não está em condições de carregar seriamente o fardo da integração social, nem, tampouco, de livrar-se dela. Se depender dos próprios recursos, ele apenas consegue domesticar o risco de dissenso embutido nele, porém através de uma intensificação do risco, ou seja, prolongando os discursos. Ora, a positivação completa do direito, antes apoiado no sagrado e entrelaçado com a *eticidade* convencional, vai apresentar-se como uma saída plausível do paradoxo e como um mecanismo, com o auxílio do qual uma comunicação não circunscrita pode aliviar-se das realizações de integração social sem se desmentir: através dele inventa-se um sistema de regras que une e, ao mesmo tempo, diferencia ambas as estratégias, a da circunscrição e da liberação do risco do dissenso embutido no agir comunicativo, no sentido de uma divisão de trabalho”.⁴⁸⁹

Habermas entende que o direito, compreendido como forma de saber cultural ao lado da moral e também componente elementar do sistema das instituições sociais, deve poder adequar-se às exigências funcionais de uma sociedade complexa e, ao mesmo tempo, dar a atenção devida para as condições de realização da integração social através do entendimento entre os sujeitos que agem comunicativamente. “Nesta medida, a linguagem do direito pode funcionar como um transformador na circulação da comunicação entre sistema e mundo da vida, o que não é o caso da comunicação moral, limitada à esfera do mundo da vida”.⁴⁹⁰

⁴⁸⁹ Direito e Democracia: entre facticidade e validade. I, pp: 58-59

⁴⁹⁰ Direito e Democracia: entre facticidade e validade. I, p. 112

O novo tratamento que é dado em *Direito e Democracia: entre facticidade e validade* à moral pós-convencional analisada, segundo a ótica de uma relação de complementaridade com o direito, faz Habermas alterar a perspectiva sob a qual a mesma era tratada até a obra de 1983. A partir da obra de 1992, moral e direito passam a ser analisados à luz do princípio do discurso “D”, o qual traz em si um conteúdo normativo que, referindo-se a normas de ação em geral, explicita as condições de um juízo prático imparcial. O princípio do discurso “D” passa, portanto, a ser o flanco de mediação entre direito e moral, uma vez que a sua posição em relação aos dois é neutra.

“Pois o princípio do discurso tem de ser situado num nível de abstração suficientemente neutro em relação ao direito e à moral. De um lado, ele deve possuir um conteúdo moral, suficiente para se avaliar imparcialmente normas de ação em geral; de outro, ele não pode coincidir exatamente com o princípio moral, porque o modo como ele se desdobra no princípio moral difere do modo como ele se desdobra no princípio da democracia. Então, é preciso mostrar que o princípio do discurso não esgota inteiramente o conteúdo do princípio de generalização (“U”), da ética do discurso. Caso contrário, o princípio moral, oculto no princípio do discurso, passaria a ser novamente a única fonte de legitimação para o direito – como acontecia no direito natural”.⁴⁹¹

O princípio do discurso implica afirmar que as questões práticas em geral podem ser julgadas imparcialmente e decididas racionalmente, pois nele estão dadas as condições simétricas do reconhecimento de formas de vida estruturadas comunicativamente, que possibilitam a garantia da fundamentação imparcial das normas de ação. Ele permite, portanto, avaliar questões morais e ético-políticas, de forma a exercer, ao mesmo tempo, sua regência sobre esses dois âmbitos de questões. No âmbito de questões morais, ocupa-se de um sistema de referência para a fundamentação de regulações, dado a partir do interesse simétrico de todos, isto é, a partir do consentimento de todos os membros de uma suposta república de cidadãos ou humanidade em si. Já o âmbito das questões ético-políticas ocupa-se de um sistema de referência para a fundamentação de regulações, dado dentro da perspectiva de uma comunidade política, onde os participantes buscam um autoconhecimento coletivo e consciente, baseado no compartilhamento de tradições e valores.⁴⁹²

Do tripé que se arma em *Direito e Democracia: entre facticidade e validade* – princípio do discurso; princípio de universalização e princípio da democracia – se altera substancialmente a relação dada entre o princípio “U” e o princípio “D” em *Notas programáticas para a*

⁴⁹¹ *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. p. 321

⁴⁹² *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. I, pp: 143-144

fundamentação de uma ética do discurso. Nesta, Habermas havia manifestado que do princípio “U”, como condição de possibilidade do discurso, decorre o princípio “D” – este, regulador de pressupostos normativos e enunciado na seguinte formulação: “(...) só podem reclamar validade as normas que encontram (ou possam encontrar) o assentimento de todos os concernidos enquanto participantes do discurso prático”.⁴⁹³ O princípio “D”, nessa linha, era concebido como princípio inerente aos discursos práticos, capaz de viabilizar consensualmente a validade das normas e, a partir da fundamentação de “U” por meio da derivação pragmático-transcendental, Habermas deixava manifesto que “(...) a ética do Discurso, ela própria, pode ser reduzida ao princípio parcimonioso ‘D’”.⁴⁹⁴ Significa dizer que “D” é derivado de “U” se, e somente se, “U” for fundamentado; fundamentação nesse sentido, pós-metafísica, uma vez que “U” é extraído das próprias regras que viabilizam a argumentação.

Em relação sobretudo a essa questão, o que se pode perceber é uma mudança quanto à posição de “U” e “D”, que ocorre na passagem de *Notas programáticas* para o *Direito e Democracia*. Se na primeira “D” é uma derivação de “U”, na segunda, “D” ocupará uma posição mais abstrata, de forma a permitir que “U” já não seja senão uma derivação de seus umbrais. Habermas deixa explícita a posição abstrata de “D”, ao afirmar que nada o antecede. “Nada vem antes da prática de autodeterminação dos civis, a não ser, de um lado, o princípio do discurso, que está inserido nas condições da socialização comunicativa em geral, e, de outro lado, o médium do direito”.⁴⁹⁵ Isso nos faz deixar em aberto a questão a saber se a teoria da argumentação de Habermas irá fundamentar “U” ou “D”.

Cabe ainda notar que a nova posição do princípio “D” em *Direito e Democracia* não é totalmente fácil de ser resolvida, já que Habermas não opera com a mesma formulação de “D” outrora assinalado em *Notas programáticas*. A formulação de “D”, em *Direito e Democracia*, passa a ser expresso da seguinte forma: “D: São válidas as normas de ação às quais todos os possíveis atingidos poderiam dar o seu assentimento, na qualidade de participantes de discursos racionais”.⁴⁹⁶ Se comparada essa formulação com aquelas duas expressas em *Notas programáticas*, constata-se que, na obra de 1983 Habermas refere-se a ‘normas’ e ‘discurso

⁴⁹³ CMAC, p. 116. Na p.148 dessa mesma obra, Habermas menciona novamente a formulação de “D”, agora nos seguintes termos: “Toda norma válida encontraria o assentimento de todos os concernidos, se eles pudessem participar de um Discurso prático”.

⁴⁹⁴ CMAC, p. 116

⁴⁹⁵ *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. I, p. 165

⁴⁹⁶ *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. I, p. 142

prático’, ao passo que, na obra de 1992 passa a mencionar no lugar da primeira, ‘normas de ação’ e, para o segundo, ‘discursos racionais’.

Se em *Notas programáticas*, o princípio “D” é outra face do princípio “U” – este considerado o único princípio moral – em *Direito e Democracia*, ao contrário, o princípio “D” já não se encontra mais na dependência da moral, pois passa a ser considerado diante da moral e também do direito, um princípio neutro. O princípio do discurso “(...) encontra-se num nível de abstração, o qual, apesar desse conteúdo moral, ainda é neutro em relação ao direito e à moral; pois ele refere-se a normas de ação em geral”.⁴⁹⁷

A pretensão de Habermas, nesse aspecto, parece caminhar para a elaboração de uma reflexão que não permita a subordinação do direito à moral e, ao mesmo tempo, impeça que direito e moral desfaçam os seus vínculos. A formulação de uma teoria que dê conta desse empreendimento será encaminhada, em *Direito e Democracia*, no sentido de mostrar que Direitos Humanos e Soberania popular são co-originários.

Se o esforço de Habermas em alterar o modo de fundamentação dada em *Notas programáticas* tem em vista a necessidade de manter a tese da co-originariedade entre Direitos Humanos e Soberania Popular⁴⁹⁸ – com o objetivo de provar o nexos interno entre Estado de Direito e democracia – então essa mesma tese deve apresentar as razões de sua justificativa, porque, em princípio, parece não estar imune de problematizações. Uma questão que se pode levantar, apenas a título de exemplificação, diz respeito ao seguinte: se Habermas dedica demasiado esforço para manter a co-originariedade entre Direitos Humanos e Soberania Popular – uma mútua pressuposição entre autodeterminação moral e autodeterminação ética, então como justificar a primazia do justo sobre o bom, manifestamente explícita na passagem seguinte: “Neutralidade significa, em primeiro lugar, que o justo, fundamentado na lógica da argumentação, tem o primado sobre o bom, ou seja, que as questões relativas à vida boa cedem o

⁴⁹⁷ *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. I, p. 142

⁴⁹⁸ A mútua pressuposição entre Direitos Humanos e Soberania popular é uma entre as três proposições que Habermas estabelece para alcançar o objetivo que norteia *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*, a saber: “provar a existência de um nexos conceitual ou interno entre Estado de direito e democracia, o qual não é meramente histórico ou causal”. As outras duas proposições que seguem são: (i) o direito positivo não pode submetido simplesmente à moral; e (ii) o princípio da democracia possui raízes próprias, independentes da moral. Cf. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. II, p. 310.

lugar às questões da justiça”.⁴⁹⁹ Seria, portanto, possível manter a co-originariade acima apresentada, tendo como pressuposto a primazia do justo sobre o bem?

Essas são questões que o presente trabalho não se propõe a responder. No entanto, cabe sinalizar, apesar do recorte de leitura feito em nossa reflexão, a pertinência que a moral pós-convencional ocupa em estudos ainda recentes de Habermas, o que nos torna impotente diante da necessidade de fazer uma conclusão pronta e acabada a respeito do tema. Ao contrário, deixamos em aberto tão pertinente assunto que, certamente, ocupa lugar seguro nas indagações contemporâneas das sociedades pós-convencionais.

⁴⁹⁹ Direito e Democracia: entre facticidade e validade. II, p. 35

BIBLIOGRAFIA

- ARAGÃO, L.M. Carvalho. **Razão Comunicativa e Teoria social Crítica em Habermas**. 2ª edição. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.
- ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. **Religião e Modernidade em Habermas**. São Paulo: Editora Loyola, coleção Filosofia, 1996.
- CABRAL PINTO, F. **Leituras de Habermas: Modernidade e Emancipação**. Coimbra. Fora do Texto, 1992.
- CARVALHO, M.C.M. “A Ética Discursiva de Jürgen Habermas: Um intento de conferir dignidade epistêmica à ética normativa”. **Reflexão**. Campinas.
- DALBOSCO, Cláudio A. “Ética discursiva: o problema da fundamentação do princípio moral”. In: **Veritas**. Porto Alegre, v. 41, nº 161, p. 75-95, 1996.
- DURÃO, A. Barbieri. “La Modernidad em la Ilustración”. In: **Boletim: Centro de Letras e Ciências Humanas/UEL**. Londrina. Nº 35, Jul/Dez/98; pp: 43-54
- DUTRA, Delamar José Volpato. **A Reformulação discursiva da Moral Kantiana**. (Tese de doutorado – in mimeo).
- FREITAG, Bárbara. “A questão da moralidade: da razão prática de Kant à Ética discursiva de habermas”. **Tempo Social: Revista de Sociologia/USP**. São Paulo, 1 (2): pp: 7-44, segundo semestre/1989.
- FREITAG, Barbara. **Itinerários de Antígona: A Questão da Moralidade**. Campinas, Ed. Papyrus, 1992.
- FREITAG, Barbara. **Piaget e a Filosofia**. São Paulo. Editora Unesp. 1991.
- FREITAG, Bárbara. “Teoria da ação comunicativa e psicologia genética: um diálogo Habermas x Piaget”. **Revista Tempo Brasileiro**. Rio de Janeiro. Nº 71, pp: 27-59, out/dez/1982.
- HABERMAS, Jürgen. **Consciência Moral e Agir Comunicativo**. Tradução: Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1989.
- HABERMAS, Jürgen. **Direito e Democracia: entre facticidade e validade**. 2 volumes Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.
- HABERMAS, Jürgen. **La Lógica de las Ciencias Sociales**. Tradução de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Editorial Tecnos, 1988.

HABERMAS, Jürgen. "Discourse Ethics: Notes on a Program of Philosophical Justification" In: **Moral Discourse and Practice. Some Philosophical Approaches.** (Org) Stephen Darwall; Allan Gibbard; Peter Railton. Oxford. Oxford University Press, 1997.

HABERMAS, Jürgen. **O Discurso Filosófico da Modernidade.** Tradução: Ana Maria Bernardo, José Rui Meirelles Pereira, Manuel José Simões Loureiro, Maria Antónia Espadinha Soares, Maria Helena Rodrigues de Carvalho, Maria L. de Almeida e Sara Cabral Seruya. Lisboa. Publicações Dom Quixote, 1998.

HABERMAS, Jürgen. **Para a Reconstrução do Materialismo Histórico.** Tradução de Carlos Nelson Coutinho. 2ª edição: São Paulo. Editora Brasiliense, 1990.

HABERMAS, Jürgen. **Pensamento Pós-Metafísico - Estudos filosóficos.** Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

HABERMAS, Jürgen. "Para qué seguir con la Filosofía?" In: **Perfiles Filosófico-Políticos.** Versión castellana de Manuel Jiménez Redondo. Madrid. Taurus.

HABERMAS, Jürgen. **Sobre Nietzsche y otros ensayos.** Prólogo e Tradução de Manuel Jimenez Redondo. Madrid: Editorial Tecnos, 1982.

HABERMAS, Jürgen. **Técnica e Ciência como Ideologia.** Lisboa: Edições 70, 1993.

HABERMAS, Jürgen. **Teoría de la Acción Comunicativa. Racionalidad de la acción y racionalización social.** Tomo I. Madrid, Taurus Humanidades, 1999.

HABERMAS, Jürgen. **Teoría de la Acción Comunicativa. Crítica de la razón funcionalista.** Tomo II. Versión castellana de Manuel Jiménez Redondo. Madrid, Taurus, 1988.

HABERMAS, Jürgen. **Teoría de la Acción Comunicativa: complementos y estudios previos.** Tradução: Manuel Jiménez Redondo. Madrid. Colección Teorema / Serie mayor. Cátedra, 1989.

HABERMAS, Jürgen. "Modernidade – Um projeto inacabado". In: ARANTES, O.B.Fiori; ARANTES, Paulo E. **Um ponto Cego no projeto Moderno de Jürgen Habermas. Arquitetura e dimensão Estética depois das vanguardas.** 1ª edição: São Paulo. Editora Brasiliense, 1992.

HANSEN, Gilvan Luiz. **Modernidade, Utopia e Trabalho.** Londrina. Edições Cefil, 1999.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura.** 3ª ed. Tradução: Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1994.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes.** Tradução de Paulo Quintela. São Paulo. Abril Cultural: Coleção "Os Pensadores", 1980.

KANT, Immanuel. "Resposta à Pergunta: Que é Esclarecimento 'Aufklärung'?" In: **Textos Seletos: A Paz Perpétua e Outros opúsculos.** Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70.

MC CARTHY, Thomas. **La Teoria Crítica de Jürgen Habermas**. Tradução Manuel Jiménez Redondo. 2ª edição. Madrid: Editorial Tecnos, 1992.

NEVES, Marcelo. **Zwischen Themis und Leviathan: Eine schwierige Beziehung. Eine Rekonstruktion des demokratischen Rechtsstaates in Auseinandersetzung mit Luhmann und Habermas**. Baden-Baden: Nomos, 2000.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo. **Ética e Racionalidade Moderna**. São Paulo. Loyola, 1996.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo. "A crise da racionalidade moderna: uma crise de esperança". In: **Síntese Nova Fase**. Belo Horizonte. Nº 45, pp: 13-33, 1989.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo. **Ética e Práxis Histórica**. São Paulo: Editora Ática, 1995.

ORTIZ – OSÉS, Andrés. **La nueva filosofía Hermenéutica: Hacia una razón axiológica posmoderna**. Anthropos. Editorial del hombre.

PIZZI, Jovino. **Ética do discurso: A racionalidade ético-discursiva**. Porto Alegre. Edipucrs, 1994.

REPA, Luiz. **Habermas e a reconstrução do conceito hegeliano de modernidade**. São Paulo: Dissertação de mestrado/USP, 2000. (in mimeo)

TERRA, Ricardo. "Notas sobre Sistema e Modernidade – Kant e Habermas". **Revista de Filosofia Política Nova Série**. Nº 4, pp: 58-64, 1999.

Obras consultadas, mas não citadas no corpo do texto:

ARAÚJO, Luiz Bernardo. "Ética do discurso: uma resposta aos desafios contemporâneos de uma moral pós-metafísica". In: **Revista Reflexão**. Campinas, nº 76, jan-abril/2000, pp: 67-73.

BOHMAN, James. "Complexidade, pluralismo e Estado Constitucional: sobre *Faktizität und Geltung* de Habermas". Tradução (in mimeo). [Texto original: Complexity, pluralism and constitutional state". In: **Law and Society Review**: vol. 28, nº 04, pp: 897-930]

CAVALCANTE, Alberto Rocha. "Habermas e o conceito de Razão na Modernidade". In: **Crítica**. Londrina: volume 2, nº 8, jul/set/1997, pp: 473-502.

CENCI, Ângelo. "Apel e a fundamentação da Ética do Discurso". In: **Crítica**: Londrina. Vol: 01, nº 02, Jan/Mar/96, pp: 125-160.

DURÃO, Aylton Barbieri. "La comunicación sistemáticamente distorsionada em Jürgen Habermas". (in mimeo)

HANSEN, Gilvan Luiz. "Aspectos Introdutórios acerca da reflexão habermasiana sobre a Política". In: **Crítica**. Londrina: volume 4, nº 16, jul/set/1999, pp: 473-494.

HECK, José N. "Moralidade e Ética Discursiva em J. Habermas: Para uma ontologia do agir comunicativo". In: **Síntese Nova Fase**. Belo Horizonte, volume 21, nº 65, 1994, pp: 353-366.

HERRERO, Francisco Javier. "O problema da fundamentação da Ética". In: **Éthica – Cadernos Acadêmicos**. Rio de Janeiro, volume 5, nº 2, 1998, pp: 9-23.

INGRAM, David. **Habermas e a dialética da razão**. Tradução de Sérgio Bath. 2ª edição. Editora UnB, 1987.

MARTÍNI, Rosa M. F. "Habermas refuta a ameaça do terror prático com a intersubjetividade do mundo da vida" In: **Ética e Política**: Goiânia. vol. 2, 1998, pp: 115-128.

NOBRE, Marcos. "Permanecemos contemporâneos dos jovens hegelianos: Jürgen Habermas e a situação de consciência atual". (in mimeo)

SOUZA, Draiton Gonzaga. "O Princípio de Universalização em Kant e em Habermas". In: **Veritas**. Porto Alegre, volume 38, nº 152, dezembro/1993, pp: 595-607.

WELLMER, Albrecht. **Ética y Diálogo: Elementos del juicio moral en Kant y en la ética del discurso**. Tradução de Fabio Morales. Barcelona: Anthropos. Pensamento Crítico/Pensamento Utópico, 1994.

WELLMER, Albrecht. "Consenso como *telos* da comunicação lingüística?" Tradução de Ricardo Corrêa Barbosa. In: **Novos Estudos Cebrap**. São Paulo. nº 48, julho/97, pp: 85-96.

WHITE, Stephen K. **Razão, Justiça e Modernidade: A obra recente de Jürgen Habermas**. Tradução: Márcio Pugliesi. Editora Ícone, 1995.