

SILVESTRE NEISS

JUSTIÇA E SOLIDARIEDADE EM HABERMAS

Dissertação apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito parcial para obtenção do Grau de Mestre em Filosofia na Linha de Pesquisa Ética.

Orientador: Prof. Dr.: Francisco Javier Herrero Botin

BELO HORIZONTE

FAJE - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

2008

RESUMO

Esse trabalho procura mostrar o esforço habermasiano para tentar explicar e repensar os problemas do nosso tempo a partir da dissociação da práxis cotidiana em normas e valores. Habermas elabora um marco teórico em que os conceitos de agir comunicativo e mundo da vida conduzem, nos discursos reais, à justiça e à solidariedade respectivamente. A justiça se refere à igualdade das liberdades e dos direitos dos indivíduos na participação dos discursos e a solidariedade se apresenta como condição de sobrevivência dos indivíduos enquanto membros de uma comunidade na qual foram socializados. O autor em estudo vislumbra a possibilidade de que, através do diálogo, o homem possa retomar o seu papel de sujeito, uma vez que a autonomia pessoal só é realizável por meio de diálogos intersubjetivos num contexto de ação.

Palavras, expressões-chave: justiça, solidariedade, discurso, agir comunicativo, mundo da vida.

ABSTRACT

This study aims at showing the strength of Habermas in explaining and rethinking problems of our times, based on the separation of everyday practices into norms and values. Habermas develops a theoretical standpoint in which the concepts of communicative action and the world of the life around us lead, in real discourse, to justice and solidarity respectively. Justice refers to equality of freedoms and rights of individuals to participate in discourses, while solidarity is a condition for survival of individuals in the community in which they were socialized. This author envisions the possibility that, through dialogue, humans can re-appropriate their role as subjects, since personal autonomy is only possible through intersubjective dialogues in a context of action.

Keywords, key expressions: justice, solidarity, discourse, communicative action, world of the life.

SUMÁRIO

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS	5
INTRODUÇÃO.....	6
CAPÍTULO 1 - O PROBLEMA	8
1.1 Desentrelaçamento da moral e da eticidade	9
1.2 George Herbert Mead: como situar o âmbito da moral na solução de conflitos de ação?	16
1.3 É possível unir justiça e benevolência na proposta de Kohlberg?	23
CAPÍTULO 2 - QUADRO TEÓRICO	31
2.1 Mediação da linguagem: sentido e validade	32
2.2 O agir comunicativo e o discurso	38
.....	
2.3 O mundo da vida como horizonte e situação	45
CAPÍTULO 3 - A SIMULTANEIDADE DA JUSTIÇA E DA SOLIDARIEDADE ...	53
3.1 Justiça concebida de modo pós-convencional	54
3.1.1 A questão da justiça	55
3.1.2 Explicitação do “ponto de vista moral”	60
3.2 Princípio da solidariedade	71
3.3 Discursos reais e a simultaneidade da justiça e da solidariedade	83
3.4 Solidariedade como a outra face da justiça	86
CONSIDERAÇÕES FINAIS	90
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	96

Lista de Abreviaturas e Siglas

Todas as obras e textos listados são de Jürgen Habermas.

- AFIM - (1990), *Ações, atos de fala, interações mediadas pela linguagem e mundo da vida*. In: *Pensamento Pós-Metafísico - Estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 65-103.
- IS - (1990 b), *Individuação através de socialização*. Sobre a teoria da subjetividade de George Herbert Mead. In: *Pensamento Pós-Metafísico - Estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 183-234.
- JS - (2000), *Justicia y solidaridad*. Acerca del debate sobre “nivel 6”. In: *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid: Trotta, p. 55-81.
- PU - (1989), *Qué significa pragmática universal?* In: *Teoría de la Acción Comunicativa: complementos y estudios previos*. Trad. Manuel J. Redondo. Madrid: Cátedra, p. 299-368.
- TAC I - (2003), *Teoría de la Acción Comunicativa*. Trad. Manuel J. Redondo. Tomo I. Madrid: Taurus. 4ª ed.
- TAC II - (2003), *Teoría de la Acción Comunicativa*. Trad. Manuel J. Redondo. Tomo II. Madrid: Taurus. 4ª ed.

INTRODUÇÃO

Na atual civilização on-line enfrenta-se um desafio estimulante: lidar com fronteiras móveis, em contínua expansão. A tecnologia que conecta a todos em um fluxo contínuo de informações e relacionamentos pessoais é mutante. São avanços que estão na raiz de transformações que mudam radicalmente o modo como se organiza a sociedade. A presente transformação é ainda mais penetrante, pois opera em todos os níveis da vida em sociedade – a casa, o trabalho, os relacionamentos, a educação, o divertimento. Num mundo determinado pelo êxito e pelo sucesso individual, o grande problema da sociedade é como conciliar os interesses e os desejos conflitantes entre os indivíduos. O individualismo é uma marca do nosso tempo e se aprofunda a cada dia. Não podemos deixar de constatar na sociedade contemporânea diferentes formas de dominação, de violência e de atentados contra a vida, em especial contra a pessoa humana, frutos de uma ética relativista que vem tentando se impor a qualquer preço.

A escolha do tema do presente trabalho deve-se ao esforço habermasiano de pensar alternativas para os impasses de nossa época. Em meio à crise, Habermas vai estabelecer seu ponto de partida para tentar explicar e repensar os problemas do nosso tempo através do paradigma da linguagem. A subjetividade do indivíduo não é constituída através de um ato solitário de auto-reflexão, mas é resultado de um processo de formação que se dá em uma complexidade de interações. Veremos como isso conduz ao princípio da solidariedade que tem sua raiz na experiência de que cada um tem que fazer-se responsável pelo outro, porque todos devem estar igualmente interessados na integridade do contexto vital comum do qual são membros.

Iniciaremos o nosso trabalho mostrando que com o desentrelaçamento pós-convencional de moralidade e eticidade o legado de normas tradicionais desintegrou-se, dividindo-se no que pode ser justificado a partir de princípios e naquilo que só conserva uma validade factual. A função do primeiro capítulo é tratar da problemática e das duas principais fontes históricas que servem de base para Habermas perceber a tentativa de superação da vulnerabilidade dos sujeitos a partir da separação entre moral e eticidade: Mead e Kohlberg.

Habermas critica algumas limitações encontradas nos pensamentos de ambos, e aponta inovações que serão apenas mencionadas, uma vez que ele elabora um novo marco teórico para explicitar como a ética do discurso através do procedimento argumentativo possibilita unir justiça e solidariedade.

No segundo capítulo veremos alguns elementos do marco teórico de Habermas que contribuem para o reconhecimento dos princípios de justiça e solidariedade, a partir da virada lingüístico-pragmática. A dimensão pragmática está na base de todas as outras funções da linguagem, que é *medium* intranscendível de todo sentido e de toda validade. Em seguida explicaremos a dupla estrutura performativo-proposicional que aparece em todo ato de fala, bem como as quatro pretensões à validade intersubjetiva levantadas em cada ato de fala. A idéia de *mundo da vida* é introduzida como um complemento necessário do conceito de ação comunicativa. Veremos como a partir da teoria do agir comunicativo e do discurso Habermas tematiza a justiça pós-convencional e como se utiliza do conceito de *mundo da vida* para explicitar a solidariedade. É nos discursos reais através da linguagem, considerada *medium* intranscendível de todo sentido e validade, que será possível unir os princípios de justiça e solidariedade.

No terceiro capítulo investigaremos a conexão entre os princípios complementares de justiça e solidariedade, derivados a partir das condições de simetria e expectativas de reciprocidade inscritas na ação comunicativa. Explicitaremos como Habermas compreende o conceito de *justiça* a partir da questão do “dever” no caso de conflitos de ação e a partir da explicitação do “ponto de vista moral” nas propostas de Rawls, Scanlon e Kohlberg até chegar à *ética do discurso*. Logo depois, teremos de mostrar como Habermas chega ao princípio da solidariedade como condição para a sobrevivência dos indivíduos, enquanto membros de uma comunidade na qual foram socializados, e porque insiste numa configuração em que cada um tem que fazer-se responsável pelo outro e pela integridade do contexto vital no qual se socializou. Também investigaremos como os discursos reais realizam o exercício contínuo da formação racional da opinião e da vontade através do processo de resolução de pretensões de validade. Buscaremos descobrir como nos discursos reais ocorre a simultaneidade da justiça e da solidariedade, ou seja, como se forma uma conexão interna entre ambos os aspectos. Finalmente veremos como o conceito pós-convencional de *justiça* pode conciliar-se com a solidariedade e como essa passa a ser vista por Habermas como a outra face da justiça.

CAPÍTULO 1 - O PROBLEMA

A sociedade brasileira vive um momento de profunda crise. A ideologia do neoliberalismo, que descarrega o Estado da sua responsabilidade social, e a rápida capitalização externa do país trazem consigo inúmeros custos sociais. Convivemos diariamente com a violência, a corrupção, a miséria e o desemprego, e, muitas vezes, um sentimento de perplexidade e impotência nos invade.

O progresso da ciência e a técnica e suas aplicações na vida das pessoas provocaram uma ruptura entre a identidade pessoal e a responsabilidade social. A ênfase está na realização pessoal e na satisfação individual e com isso há uma falta de benevolência, amor ou compromisso entre os humanos. Veremos o esforço habermasiano de pensar alternativas para os impasses de nossa época. Para ele, a causa dos graves problemas da sociedade moderna não reside no desenvolvimento científico e tecnológico como tal, mas, sim, na unilateralidade dessa perspectiva como projeto humano, que deixa de lado a discussão sobre questões vitais em torno das quais uma sociedade decide o rumo da história. Em meio à crise, Habermas vai estabelecer seu ponto de partida para tentar explicar e repensar os problemas do nosso tempo através do paradigma da linguagem.

Para ele, as patologias da atualidade podem ser concebidas como distúrbios de uma integração social mediada pela comunicação. Nesta visão, a modernidade é ameaçada por imperativos sistêmicos, sobretudo econômicos, que consomem os recursos do mundo da vida dos quais se nutre a solidariedade social. A complexidade das sociedades modernas destrói os vínculos sociais, eliminando as formas tradicionais de solidariedade. A sociedade moderna trabalha com dois mecanismos de coordenação da ação, entendimento e êxito: os que “harmonizam entre si as *orientações de ação* dos participantes e aqueles que, por meio de um entrelaçamento funcional das conseqüências agregadas ao agir, dão estabilidade aos *plexos de ação não-preteridos*” (TAC II, 167). Um exemplo dessa configuração é encontrado nas sociedades tradicionais, onde as normas morais e os laços de solidariedade podiam contar com a aceitação pública de todos. No entanto, a configuração sistêmica ou funcional surge quando a integração social desvincula-se das normas e valores e o modelo vinculado ao sistema desemboca na razão instrumental. A sociedade foi submetida a um profundo processo

de racionalização, no qual a solidariedade perde seu lugar, cedendo prioridade ao interesse pelo dinheiro e pelo poder, que arrogam para si a única capacidade de integração social. Segundo Habermas, é o processo de racionalização ocidental que provoca o desacoplamento entre sistema e mundo da vida, como veremos a seguir.

1.1 Desentrelaçamento da moral e da eticidade.

Com o processo de modernização das sociedades ocidentais ocorre uma racionalização do mundo vivido, à medida que libera a vida humana do peso de tradições culturais não-problematizadas que a regem, o que provoca a introdução de novos mecanismos de ação: assim, vão-se destacar dele campos de ação formalmente organizados, isto é, regidos por leis positivas, como a economia e a administração estatal, em que a sociabilidade não se gestará mais a partir de normas tradicionalmente transmitidas e partilhadas. A coordenação das ações dos sujeitos não ocorrerá mais através do processo de entendimento, mas de valores instrumentais, como o dinheiro e o poder. Quanto mais avança a individuação, mais envolto fica o sujeito particular por uma rede cada vez mais densa e simultaneamente mais sutil de falta de proteção recíproca e de necessidades de proteção muito expostas¹. Em meio a essa profunda vulnerabilidade da identidade, como garantir de modo efetivo a consideração e o respeito recíproco de seres que só se individualizam por via da socialização?

O processo de modernização, entendido como modernização funcional do sistema social e como desencantamento do mundo da vida, prima pela desarticulação da solidariedade vinculada a uma práxis social, para introduzir um sistema burocrático e funcional². As sociedades modernas se decompõem em seus sistemas parciais especificados funcionalmente. A dissolução dos mundos vitais tradicionais reflete-se na decomposição das cosmovisões religiosas, das ordens estratificadas de dominação e das instituições aglutinadoras de funções, que ainda cunham a sociedade em seu todo.

A moralidade é um fenômeno muito complexo. Por isso, para Habermas, a investigação sobre o pano de fundo moral supõe um âmbito muito mais amplo do que a integração sistêmica. Segundo uma distinção criada por G. W. F. Hegel³(1770-1831),

¹ Cf. HABERMAS, 2000 b, 19.

² Cf. IS, 227 – 234.

³ Cf. HABERMAS, 2000 b, 13-33.

conferiu-se ao termo “moralidade” um sentido claramente filosófico, que consiste em contrapor “moralidade” a “eticidade”, denotando diferenças importantes na elaboração da questão da moralidade. As éticas clássicas haviam feito referência a todas as questões da vida boa, enquanto que a ética de Immanuel Kant(1724-1804) refere-se somente aos problemas do atuar correto ou justo. “Na tradição kantiana se denomina ponto de vista moral um ponto de vista que permite julgar imparcialmente as questões relativas à justiça” (HABERMAS, 2000 a, 132). A eticidade concreta de um mundo da vida se refere às questões concretas do bem-viver, que tem a vantagem de poderem ser respondidas a partir do horizonte das certezas do mundo da vida e se colocam como ligadas ao contexto. No mundo da vida os sujeitos partilham laços de solidariedade, integrando-se ao contexto comum do qual são membros. Os juízos morais explicam como se pode dirimir os conflitos de ação com base num entendimento racionalmente motivado. “Ao ponto de vista sobre o qual se podem julgar imparcialmente as questões morais lhe damos o nome de “ponto de vista moral” (moral point of view)”(HABERMAS, 2000 b, 17). O ponto de vista moral força a diferenciar o correto do bom. Convém ver a relação entre moralidade e eticidade como parte de um contexto mais complexo, para fazer valer o princípio da preocupação pelo bem dos demais junto com o princípio da justiça.

Para Habermas⁴, foi Max Weber(1864-1920) quem viu o racionalismo ocidental como caracterizado, entre outras coisas, pelo fato de terem se formado na Europa culturas de especialistas, que elaboram a tradição cultural numa atitude reflexiva e, ao fazerem isso, isolam uns dos outros os elementos estritamente cognitivos, estético-expressivos e moral-práticos. Eles especializam-se respectivamente em questões de verdade, questões de gosto e questões de justiça. Com essa diferenciação interna das chamadas esferas de valor (da produção científica, da arte, do direito e da moral) separam-se no plano cultural os elementos que formam no interior do mundo da vida uma crise difícil de dissolver. A separação entre moralidade e eticidade encerra a atividade moral do indivíduo na sua pura interioridade. Isto nos coloca a seguinte questão: Como defender obrigações morais com caráter universal (justiça e solidariedade) a partir dos pressupostos da filosofia da consciência que prioriza as inclinações da subjetividade particular, da liberdade individual, numa sociedade em que vigora o princípio da absoluta liberdade individual, que não tem os mesmos fins e nem partilha interesses idênticos? Veremos ao longo do trabalho algumas tentativas de superação dessa crise.

⁴ Cf. HABERMAS, 2000 d, 42.

O ganho de racionalidade que o isolamento das questões de justiça propicia conduz a uma seqüela de problemas para a mediação da moralidade e da eticidade, no horizonte do mundo da vida. A desconexão entre moral e eticidade significa a perda da cobertura por obviedades culturais, e em geral pelas certezas do mundo da vida. Desta maneira, as convicções morais se separam dos motivos empíricos assimilados culturalmente por costume⁵. Um questionamento que surge em meio a esse contexto é: como lidar com a separação entre moralidade e eticidade a partir da racionalização do mundo da vida?

Segundo Habermas⁶, G. W. F. Hegel reconhece Kant como o grande filósofo da modernidade que proclama a subjetividade do indivíduo e sua moral interna como fundamentos da liberdade. Por outro lado critica Kant pela separação da moralidade e da eticidade. Hegel percebeu que se isolamos os dois aspectos entre si os contrapomos um ao outro perderemos a unidade do fenômeno moral básico. Ele critica as duas unilateralidades simétricas: dirige-se contra o universalismo abstrato da justiça e rechaça o particularismo concreto do bem comum formulado na ética da pólis de Aristóteles ou na ética de bens tomista. Veremos na seqüência do nosso trabalho como a ética do discurso recolhe esta intenção básica de Hegel para dar-lhe cumprimento com meios kantianos⁷.

Uma nova visão de moralidade, centrada na noção de dever, tem na reflexão kantiana sua expressão mais acabada⁸. Diante das concepções anteriores, a moralidade do dever explica que, efetivamente, os homens tendem por natureza à felicidade, mas que esta é uma dimensão na qual se assemelham aos outros seres naturais: a felicidade é um fim natural, não estabelecido pelo homem. No entanto, uma adequada explicação do fenômeno da moralidade, na opinião de Kant, teria que superar esse “naturalismo”, porque é necessário justificar de algum modo o fato de nossa busca individual da felicidade encontra sempre um limite no respeito que nossa razão nos obriga a ter por qualquer ser humano, inclusive por nós mesmos. É preciso explicar porque os preceitos morais que orientam nossas vidas não autorizam a prejudicar seres humanos mesmo se tivéssemos certeza de que tais danos nos trariam maior felicidade. Kant encontra a resposta no fato da própria existência da moralidade permitir supor que nós, humanos, somos seres situados além da lei do preço. Se o homem é aquele ser que tem dignidade e não preço, isso se deve ao fato de ser capaz de se subtrair à ordem natural, de autolegislar, de ser autônomo. Isso significa que sua maior grandeza reside em

⁵ Cf. HABERMAS, 2000 d, 47.

⁶ Cf. HABERMAS, 2000 b, 13-33.

⁷ Cf. HABERMAS, 2000 b, 21.

⁸ Cf. KANT, 1974,195-256.

agir segundo a lei que impõe a si mesmo. O âmbito moral é aqui o da realização da autonomia humana, o da realização da humanidade. A grandeza do homem não consiste em ser capaz de conhecimento, como pensava o aristotelismo, mas em ser capaz de vida moral. Para Kant a vontade livre se constitui unicamente mediante o conhecimento moral. Kant compreende a autonomia como a capacidade de um sujeito de atar sua vontade e de deixar-se guiar unicamente por seu juízo moral⁹. Diante da descoberta da subjetividade do indivíduo e sua moral interna como fundamentos da liberdade, em Kant, como esboçar uma moral autônoma que reivindique o reconhecimento recíproco e igual para com todos? Como é possível solucionar consensualmente conflitos de ação na base de regras e princípios normativos reconhecidos intersubjetivamente?

Nas éticas procedimentais herdeiras do formalismo kantiano o procedimento buscado deve expressar a racionalidade prática no sentido kantiano, ou seja, o ponto de vista de uma vontade racional a partir da qual todos poderiam querer. Isso significa que aquilo que a razão propõe como moralmente obrigatório não pode ser identificado simplesmente com o que de fato desejamos ou o que subjetivamente nos convém, e sim com o que qualquer pessoa desejaria se adotasse as perspectivas de igualdade e universalidade. Adotar o ponto de vista moral é, a partir dessa perspectiva, colocar-se no lugar de qualquer outro, querer o que qualquer outro poderia querer, defender interesses universalizáveis. Por que ser justo em um mundo cheio de injustiça, sofrimento e morte? Quais são as exigências de uma justiça entendida universalisticamente?

Para Habermas, 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 distinguidas 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 (HABERMAS, 1989 a, 131).

Habermas adverte que o ganho de racionalidade que o isolamento das questões de justiça proporciona também tem um preço. As questões do bem-viver têm a vantagem de poderem ser respondidas a partir do horizonte das certezas do mundo da vida. Elas colocam-se de antemão como ligadas ao contexto e, por conseguinte, como questões concretas. A operação abstrativa que moraliza o mundo social e, assim, o separa do pano de fundo de seu

⁹ Cf. HABERMAS, 2000 c, 90.

mundo da vida tem conseqüências: de um ponto de vista rigorosamente deontológico, as questões morais são extraídas de seus contextos de tal maneira que as respostas morais conservam tão somente a força de motivação racional dos discernimentos¹⁰. A moral pós-convencional representa apenas uma forma do saber cultural, um sistema de símbolos e não mais um sistema de ação.

A eticidade concreta de um mundo da vida, no qual se move a moral convencional, pode ser caracterizada também com base no fato de que as questões morais ainda constituem aí uma “síndrome indissolúvel”. O mundo social convencional ainda está inserido no contexto do mundo da vida e unido com as certezas do mundo da vida. A moralidade ainda não se desprende da eticidade de uma forma de vida particular sem questionamentos, ainda não se tornou autônoma enquanto moralidade. Os deveres estão de tal modo encaixados nos hábitos concretos da vida que podem tirar a sua evidência de certezas que constituem o pano de fundo. As questões de justiça colocam-se no âmbito das questões já respondidas desde sempre acerca do bem viver. Diferentemente, num mundo da vida racionalizado, em que as questões morais se tornam independentes dos problemas do bem-viver e passam a ser respondidas autonomamente, isto é, como questões de justiça. Surge uma diferença entre, por um lado, o campo de normas de ação hipoteticamente acessíveis e abstratas, e, por outro lado, a totalidade do mundo da vida presente de modo inquestionável como fundo.

Com o desentrelaçamento de moral e eticidade o legado de normas tradicionais desintegrou-se, dividindo-se no que pode ser justificado a partir de princípios e naquilo que só conserva uma validade factual. A fusão do mundo da vida entre validade e validade social dissolveu-se. Com a introdução da atitude hipotética, diante do olhar reflexivo de um participante dos discursos, o mundo social decompôs-se em convenções carentes de justificação; o acervo factual de normas tradicionais dividiu-se em fatos sociais e normas. As normas perderam o respaldo das evidências do mundo da vida e precisam ser justificadas à luz de princípios. Agora o mundo social é moralizado a partir da atitude hipotética do participante do discurso e se vê destacado da totalidade do mundo da vida. Ao mesmo tempo, a unidade da práxis quotidiana dissociou-se em normas e valores, ou seja, no comportamento da esfera prática que se pode submeter às exigências de uma rigorosa justificação moral, do ponto de vista da validade deontológica, e em um outro componente, não passível de moralização e

¹⁰ Cf. HABERMAS, 1989, 213.

abrangendo as orientações axiológicas, configurações de valores particulares, integradas em modos de vida individuais e coletivos¹¹.

É apenas relativamente a normas e sistemas de normas destacadas da totalidade do contexto de vida social que os participantes podem tomar a distância que é preciso para adotar em face delas uma atitude hipotética. Os indivíduos socializados não podem comportar-se hipoteticamente em face de uma forma de vida ou da biografia em que se formou sua própria identidade. Disso tudo resulta a delimitação do domínio de aplicação de uma ética deontológica: ela estende-se apenas às questões práticas que podem ser debatidas racionalmente, e isso com a perspectiva de consenso. Ela não tem a ver com a preferência de valores, mas com a validade deontológica das normas de ação (HABERMAS, 1989 a, 127).

Os juízos morais explicam como se podem dirimir conflitos de ação com base num entendimento racionalmente motivado. Em sentido amplo servem para justificar ações a luz de normas válidas ou a validade das normas a luz de princípios dignos de reconhecimento.

Nas sociedades tradicionais, as regras morais permanecem ainda tão estreitamente imbricadas com as imagens do mundo religioso e com formas de vida coletivas que é através da identificação com os conteúdos dessa eticidade concreta, adquirida por costume, que os indivíduos particulares aprendem o significado de cumprir o status de membro de uma comunidade fundada dessa maneira. Mas, nas sociedades modernas as normas morais têm de se separar dos conteúdos concretos de algumas orientações de vida ética que aparecem agora no plural, e encontram sua única base numa identidade social que chegou a ser abstrata e que somente se pode descrever fazendo referência ao status da pertença a uma comunidade particular. Quais são as bases que restam para uma moral da consideração igual para todos depois da religião e da metafísica? Como promover a verdadeira “inclusão do outro” fazendo com que as fronteiras da comunidade estejam abertas a todos? Aqui reside a explicação das duas características mais sobressalentes de uma moral secularizada, que saiu do contexto de um ethos social global: uma moral que somente se pode apoiar no conteúdo normativo das condições universais da convivência numa comunidade qualquer¹², tem que ser, no que respeita à validade e ao campo da aplicação de suas normas, universalista e igualitária; ao mesmo tempo, no tocante ao conteúdo de suas normas, é formal¹³.

Ao deslocar o eixo da ética aristotélica (teleológica) da busca da felicidade e bem-estar para a busca da justiça (um fim que é meio, um conteúdo que é forma), a prerrogativa deontológica das teorias morais de tipo kantiano irá considerar o que se deve fazer com o

¹¹ Cf. HABERMAS, 1989 a, 130.

¹² Fundada na estima recíproca das pessoas.

¹³ Cf. HABERMAS, 2000 a, 158-159.

fenômeno moral básico, tornando inevitável a separação abstrata entre o certo e o bem. Disto teria decorrido uma conseqüência perturbadora, observa Habermas: a abstração das motivações do agente, que faz com que a questão do por que devemos agir moralmente já não mais admita uma resposta plausível. Por sua vez, a prerrogativa cognitivista que sustenta a perspectiva pós-convencional do julgamento moral, ao enfatizar questões de justificação das normas, levaria à abstração de situações particulares e à negligência de questões de aplicação das normas, ignorando o fato de que a escolha entre normas de ação concorrentes e sua aplicação levantam problemas próprios. Isto teria como efeito, entre outros, a exclusão das conseqüências de uma ação das considerações normativas.

Na passagem do plano convencional para o plano pós-convencional do juízo moral, de um só golpe, o mundo social das relações interpessoais legitimamente reguladas e ingenuamente transformado em hábito e reconhecido sem problemas, se vê desenraizado e despido de sua validade nativa¹⁴. Ao colonizar o mundo da vida, o sistema converte a solidariedade num mecanismo de controle não mais vinculado a uma práxis social. A complexidade das sociedades modernas destrói vínculos sociais, eliminando as formas tradicionais de solidariedade, reduzindo o mundo social aos imperativos da economia (dinheiro) e Estado (poder). Quanto mais aumenta a complexidade sistêmica, “mais provincianos se tornam os mundos da vida. Num sistema social diferenciado, o mundo da vida encolhe, convertendo-se em mais um subsistema” (TAC II, 244). Desarticulou-se, no indivíduo, a relação do social e do individual, a tradição do saber ético foi neutralizada pelos meios de comunicação deslingüístizados¹⁵. Tudo isso representa uma série de perdas e problemas, entre eles, o perigo que a depreciação da sociedade representa igualmente para todos os membros de um coletivo; o perigo da anomia, da desagregação da identidade do grupo, da desintegração de um encadeamento de vida social que é comum a todos os membros do grupo¹⁶. No aprofundamento da problemática do desentrelaçamento entre moralidade e eticidade veremos propostas de superação da crise: as explicações de Mead e Kohlberg, que, segundo Habermas, têm importantes contribuições para compreensão da relação entre justiça e solidariedade.

¹⁴ Cf. HABERMAS, 1989, 156.

¹⁵ Cf. TAC II, 217.

¹⁶ Cf. TAC II, 203.

1.2 George Herbert Mead: Como situar o âmbito moral na solução de conflitos de ação?

Segundo Habermas, o interesse sobre a obra de G. H. Mead¹⁷ (1863-1931) cresce à medida em que ela representa um ponto de intersecção das duas tradições de crítica à filosofia da consciência que têm uma origem comum no pragmatismo de Charles Sanders Peirce: a filosofia analítica da linguagem, de um lado, e a teoria psicológica do comportamento, de outro. Com efeito, Mead chama sua teoria de "behaviorismo social"¹⁸, marcando posição, desde logo, contra a filosofia da consciência e, ao mesmo tempo, rompendo com as premissas metodológicas e com o objetivismo das teorias do comportamento. Mead abandona o individualismo metodológico, pois parte do "todo social" para, só dessa perspectiva, analisar a conduta dos elementos que o compõem; abandona também o objetivismo, pois leva em conta a experiência interna do indivíduo no conjunto do processo social, experiência essa objetivada nas expressões simbólicas. Dessa forma, Mead reúne aqueles dois ataques à filosofia da consciência que, depois de Peirce, mantiveram-se distantes.

A partir das reflexões de G.H. Mead nas primeiras décadas do século XX surge uma nova tentativa de entender a moral. Caracteriza-se, em princípio, por conceber a moralidade como uma questão na qual deve predominar a reflexão acerca do âmbito social, diante dos enfoques que se concentram no individual. Mead¹⁹ mostra a necessidade da categoria de reconhecimento recíproco (já presente na filosofia de Hegel) como central para a compreensão do fenômeno moral. Essa proposta de Mead, aliada à “virada pragmática”, configura uma nova concepção da moralidade. A novidade consiste em situar o âmbito moral na solução de conflitos de ação no nível coletivo, mediante o diálogo. Como Mead explica essa novidade?

Este é o momento de elucidar a questão de como se efetua a constituição de um mundo subjetivo, complementar ao mundo social. Pois quando o indivíduo adquire a competência de participar de interações normativamente reguladas, ele também se torna capaz de adotar uma atitude objetivante em relação às instituições, o que significa a possibilidade de encará-las

¹⁷ Para este ponto fiz uso da tradução espanhola da Teoria da Ação Comunicativa II, principalmente do primeiro capítulo e da tradução para o português da obra: Pensamento Pós-metafísico, capítulo 8: Individuação através da socialização. Sobre a teoria da Subjetividade de George Herbert Mead e das referências feitas à obra póstuma clássica de Mead: Mind, Self and Society.

¹⁸ É social na medida em que ele encontrou um self que deriva da interação social e behaviorista na medida em que sua pesquisa é objetiva e naturalista.

¹⁹ Cf. IS, 185.

como mais um elemento não-normativo de uma dada situação de ação. Esta competência permite ao indivíduo reordenar simbolicamente suas próprias disposições comportamentais, o que, do ponto de vista da socialização, apresenta-se como formação de uma identidade²⁰.

Mead explica a formação do self examinando como a criança adota a atitude ou o papel do outro na brincadeira e no jogo²¹. A brincadeira e o jogo representam dois estágios de desenvolvimento do self. Na brincadeira, a criança adota os papéis particulares de pessoas significativas, como os pais e os amiguinhos. Quando a criança brinca, ela adota uma simples sucessão de papéis. Desempenha um papel agora, outro depois, e o bom desempenho em qualquer papel é independente dos resultados (bons ou ruins) de seu desempenho em quaisquer dos papéis precedentes. No jogo a adoção de papéis do outro adquire um significado mais importante porque, nesse caso, para que possa ser bem-sucedida no desempenho de seu papel, a criança precisa adotar o papel de todos os participantes da atividade. No jogo, o outro se torna complexo e interdependente. O outro, no jogo, configura-se pela constituição de vários outros. Mead chama esse outro de *outro generalizado*. Com o advento do outro generalizado tem início a um só tempo a experiência da criança com a diversidade de papéis e com as perspectivas sociais distintas. Ensina Mead:

A criança encontra suas soluções do que do nosso ponto de vista são problemas inteiramente físicos, tais como transporte, movimento de coisas, etc através da sua reação *social* àqueles próximos a ela. Isto não é simplesmente porque ela é dependente, e deve olhar para aqueles que lhe são próximos para assistência durante o período da primeira infância, mas, mais importante ainda, porque seu processo primitivo de reflexão é aquele de mediação por gestos vocais de um processo social cooperativo. *O indivíduo humano pensa antes de tudo em termos inteiramente sociais (MEAD, 1950, 377).*

A adoção da atitude ou do papel do outro é o processo social que explica o advento da linguagem e a formação do sujeito. Ao adotar a atitude ou o papel do outro, o indivíduo biológico adquire gestos e respostas a tais gestos que são semelhantes aos gestos e respostas do outro. Adquire, portanto, a capacidade de mais tarde, no curso de sua vida, reagir a seus próprios gestos do mesmo modo como o outro reage a eles. Dá-se o advento do símbolo significante e do *Me*: surge o simbolismo e o sujeito social. Quando o outro é generalizado, quando o outro se instala de múltiplas perspectivas, como no jogo, o sujeito social forma-se de modo complexo, interdependente e crítico. Constitui-se, desse modo, a possibilidade de formação do eu ou do indivíduo observador, cognitivo, crítico, inovador e moral. Em última

²⁰ Cf. TAC II, 39ss.

²¹ Cf. TAC II, 31ss.

análise, é o diálogo envolvendo o indivíduo impulsivo e o outro generalizado que funda a subjetividade rebelde e inovadora. Está formado o sujeito dialógico.

Para Habermas,

Mead concebe a identidade pessoal como uma estrutura que nasce da adoção de expectativas de comportamento socialmente generalizadas: o *Me* é o conjunto organizado de atitudes que se adotam das pessoas de referência. Mas, (...) Mead parte do fato de que a formação da identidade tem lugar através do meio de comunicação lingüística; e como a subjetividade das intenções, desejos e sentimentos do indivíduo não pode subtrair-se de modo algum a esse meio, as instâncias do *I* e do *Me*, do eu e do superego, têm que derivar do *mesmo* processo de socialização. Mead adota a este respeito uma convincente posição (...): o processo de socialização é *ao mesmo tempo* um processo de individuação (TAC II, 87).

Com essa formulação Mead escapa definitivamente das malhas da filosofia da consciência²². Explica a relação entre identidade do grupo e identidade dos membros que o compõem por meio de uma estrutura de perspectivas dadas pelos distintos papéis comunicativos que se pode assumir. O *I* que toma posturas, a princípio imprevisíveis, com um "sim" ou com um "não", diante das ofertas que se lhe apresentam, é um elemento tão essencial para a constituição do *Self* quanto o *Me*: não se pode renunciar ao espaço de liberdade e espontaneidade que ele representa. No processo de socialização, as pessoas, por um lado, aprendem a agir autonomamente dentro de um marco de referência universalista para, por outro lado, desenvolver-se em sua subjetividade e particularidade: o processo envolve tanto a autodeterminação de um agente que pode até mesmo enfrentar todos os seus contemporâneos, invocando vozes de uma comunidade mais ampla que inclui o passado e o futuro, quanto a *auto-realização* de um agente que afirma seu valor próprio através de atividades criadoras, incluindo-se aí as do artista e as do cientista. Como compensar a vulnerabilidade de seres que só podem individuar-se pela via da socialização? Em que sentido a moral pode ser entendida como um dispositivo de proteção contra a vulnerabilidade específica das pessoas?

As atitudes de outros constituem o *Me* organizado. “O *I* é a resposta do organismo à atitude de outros” (MEAD, 1950, 233). Numa dada situação, o indivíduo dispõe, em si mesmo, daquelas séries de atitudes dos outros constituintes do *Me* que clamam por uma resposta, resposta esta que, não obstante, sendo dada pelo *I*, é mais ou menos *incerta*. O *I*, assim, é uma espécie de subjetividade que se ergue sobre o transfundo de um superego. A dinâmica de *I* e *Me* explica como o indivíduo estabelece, paulatinamente, limites cada vez

²² Cf. IS, 197.

mais precisos, entre um mundo externo condensado em instituições e um mundo interno de vivências espontâneas²³.

Sobre a complementaridade do processo de integração e socialização, Mead afirma que, “se o indivíduo atinge seu *Self* somente por meio de comunicação com outros, somente através de elaboração do processo social por meio de comunicação significativa, então o *Self* não poderia anteceder o organismo social: o último teria que estar lá primeiro” (MEAD, 1950, 175). Segundo Habermas, esta afirmação indicava, ela própria, que havia uma outra importante tarefa teórica a desempenhar, a saber, explicar a instância do “generalized other”(o outro generalizado), sem a qual o processo de socialização não é possível. Mead esclarece a correspondência entre instituições sociais e controles do comportamento no sistema de personalidade, lançando mão do conhecido mecanismo da “assunção da perspectiva do outro”²⁴,

o qual assume com relação ao *Ego* – numa referência de interação – um enfoque performativo. Nesse momento, porém, a assunção de perspectivas é ampliada, passando a ser assunção de *papéis*: *Ego* assume as expectativas *normativas* de *Alter*, não as *cognitivas*. O processo conserva a mesma estrutura. Pelo fato de eu me apreender como objeto social de um outro, forma-se novamente uma instância reflexiva, através da qual *Ego* apropria-se de expectativas de comportamento de outros. Ora, ao caráter normativo dessa expectativa corresponde, de um lado, uma estrutura modificada desse segundo “*Me*” e, de outro lado, uma outra função da auto-referência. O “*Me*” da auto-relação prática não é mais a sede de uma *auto-consciência* originária ou refletida, mas a instância do *auto-controle*. A auto-reflexão assume aqui a tarefa específica de mobilização de motivos de ação e de controle interior dos próprios modos de comportamento (IS, 213).

Mead atribui a “identidade da pessoa e a consciência dos deveres concretos, como o resultado anônimo de interações socializatórias” (IS, 214). Pois

somente na medida em que crescemos no interior de um ambiente social, poderemos constituir-nos como indivíduos capazes de agir de maneira responsável e desenvolver - pelo caminho da internalização dos controles sociais – a capacidade de seguir por conta própria as expectativas tidas como legítimas ou de ir contra elas. (...) Nós só estamos em condições de retornar sobre nós mesmos assumindo os papéis de outros (IS, 215).

Dessa maneira fica claro que, em Mead, a questão da formação da personalidade está intrinsecamente relacionada com o social, ou seja, com o meio lingüístico da comunidade na qual a pessoa está inserida. A pessoa é uma personalidade por pertencer a uma comunidade, por adotar a linguagem dessa comunidade como um *medium* que ajuda desenvolver sua

²³ Cf. IS, 206.

²⁴ A assunção de papéis (role taking) consiste no mero exercício de se colocar no lugar do outro, de encarar o problema em questão a partir da perspectiva do outro.

personalidade, e, depois, através de um processo de adoção de diferentes papéis, que lhe são proporcionados por todos os outros membros da comunidade, acaba adotando a atitude comum dessa comunidade²⁵.

G. H. Mead introduz a “assunção ideal de papéis” como soma dos pressupostos sociocognitivos de um “discurso universal” que supere todas as circunstâncias meramente locais e todos os ordenamentos tradicionais²⁶. Habermas percebe o fundamento da individuação e socialização em Mead, que parte da linguagem para refletir o “Eu produzido socialmente”, o que é fundamental para compreender a relação entre justiça e solidariedade. Mead explica a relação entre identidade do grupo e identidade dos membros que o compõem por meio de uma estrutura de perspectivas dada pelos distintos papéis comunicativos que se pode assumir. Descobre, dentre outras coisas, que “nós só estamos em condições de retornar sobre nós mesmos assumindo os papéis dos outros” (IS, 215). No processo de socialização, as pessoas aprendem a agir autonomamente dentro de um marco de referência universalista para desenvolver-se em sua subjetividade e particularidade²⁷.

Inspirado nas idéias de Mead, Habermas chama a atenção para a importância do engajamento do ser humano em processos de socialização como condição para a individuação, ou para que tenha início e se desenvolva o processo de formação do indivíduo. É através deste processo que a identidade é constituída, e esta estaria marcada por fragilidades e inseguranças crônicas cuja suavização seria uma tarefa precípua da moralidade. Indivíduos socializados são vulneráveis em sua identidade e, por isso, dependentes de uma proteção específica. Qual é a instância, além da própria comunidade, a que eles podem apelar para estabilizar sua identidade?

Habermas reconhece que é Mead o primeiro teórico a tentar fundamentar uma moral universalista como resultado de um desencantamento do potencial de racionalização contido na ação comunicativa. Essa nova fundamentação aparece em Mead na forma de uma crítica às morais universalistas precedentes, quais sejam, a utilitarista e a kantiana. Com elas, evidentemente, a teoria moral de Mead compartilha a idéia básica de que as normas morais fazem valer um interesse geral. Nisso, qualquer moral universalista tem que coincidir.

²⁵ Cf. TAC II, 39.

²⁶ Cf. JS, 66.

²⁷ Cf. TAC II, 39.

À diferença de Kant e dos utilitaristas²⁸, que operam com as categorias da filosofia da consciência, Mead concebe o processo de formação de um consenso normativo e de solução dos conflitos de valores a ele inerentes como o resultado da ação comunicativa de agentes, que, ao interagirem, reconstroem a sociedade a que pertencem e, eventualmente, conduzem o grupo a novos padrões de moralidade. Não há como, nesse contexto, decidir *privadamente* sobre o pretense interesse geral que uma determinada norma possa representar. Isso só é possível no âmbito da interação social em que cada indivíduo se posiciona em relação à tradição na qual se encontra desde sempre, renovando, dessa forma, aquele pano de fundo ético que torna a vida humana em sociedade possível. O *princípio monológico* da ética kantiana do imperativo categórico, como princípio de legislação, que todas as normas morais hão de satisfazer, tem que dar lugar ao *procedimento dialógico* que a ética de Mead contempla. Mead procura contornar o problema com a seguinte consideração:

Nós somos o que somos pelo nosso relacionamento com outros. Inevitavelmente, então, nosso fim deve ser um fim social, ambos, de um ponto de vista do seu conteúdo, e também de um ponto de vista da forma. A sociabilidade dá a universalidade dos julgamentos éticos, e está por trás do dito popular de que a voz de todos é a voz universal (MEAD, 1950, 379).

Podemos responder à questão inicial afirmando que Mead situa o âmbito moral na solução de conflitos no nível coletivo, mediante o diálogo. Mostra a necessidade da categoria de reconhecimento recíproco através da assunção de papéis. Ao explicitar a individuação e socialização, através da linguagem, Mead insiste num conceito de *mundo da vida* reduzido à socialização dos indivíduos e privilegia os aspectos de coordenação da ação²⁹. Não obstante o enorme passo à frente que representa a teoria moral meadiana, Habermas faz-lhe algumas objeções. Para Habermas, a proposta de Mead não satisfaz por não ter explorado alguns pontos cruciais da estrutura interna da linguagem, em termos de teoria da comunicação, tais como a dupla estrutura performativo-proposicional da linguagem³⁰, e das quatro pretensões à validade intersubjetiva levantadas em todo ato de fala. “Mead não investigou os diferentes modos de comunicação, assim como não investigara a dupla estrutura proposicional-ilocucionária da fala” (IS, 223). Para Habermas, Mead privilegia os aspectos de coordenação da ação e de socialização dos sujeitos, e se esquece de explorar também a questão da função de entendimento apresentada na linguagem, “deixando quase sem analisar a *linguagem como medium* em que os sujeitos chegam a entender-se” (TAC II, 43). Além dos dois aspectos

²⁸ Cf. TAC II, 133-134.

²⁹ Cf. TAC II, 12 e TAC II, 43.

³⁰ Cf. TAC II, 38-45.

privilegiados, Habermas considera fundamental o aspecto de entendimento como mantenedor e renovador do saber cultural³¹.

Mead considera a comunicação lingüística quase exclusivamente pelos aspectos de integração social dos agentes teleológicos e de socialização dos sujeitos capazes de ação, passando por alto a função de entendimento e a estrutura interna da linguagem. Por esta razão, sua teoria da comunicação necessita ser complementada (TCA II, 12).

Esse é o grande limite da tentativa de Mead de superação da vulnerabilidade dos indivíduos em sua identidade pessoal e coletiva e na solução dos conflitos no nível do diálogo. Neste sentido, para Habermas, o entendimento entre os atores sobre o significado das palavras e das coisas torna possível a integração social desses atores, uma vez que as situações de fala cotidianas influenciam na manutenção e na renovação do saber cultural e o “mundo da vida³²” oferece o contexto criador de horizontes para os processos de entendimento.

Habermas observa que a constituição dos três mundos, o mundo objetivo, o mundo social e o mundo subjetivo é tratada de maneira superficial por não ter atentado para a estrutura proposicional da linguagem. A descrição do processo de constituição dos três mundos torna claro o motivo que leva Habermas a enfatizar a distinção entre a linguagem como meio em que tem lugar o entendimento, e a linguagem como meio em que têm lugar a integração social e a socialização dos indivíduos. Certamente, tanto a integração social quanto a socialização dos indivíduos dão-se mediante atos de entendimento, “mas, à diferença do que acontece com os processos de entendimento, não se sedimentam em saber cultural, senão em estruturas simbólicas do si mesmo (*Self*) e da sociedade” (TCA II, 40). Além do excessivo formalismo, Habermas aponta o viés idealista da teoria da sociedade de Mead: “a reprodução material da sociedade, o asseguramento de sua existência física, tanto frente ao exterior quanto ao interior, ficam apagados da imagem de uma sociedade entendida exclusivamente como um mundo da vida comunicativamente estruturado” (TAC II, 159).

Habermas vê a necessidade de elaborar um quadro teórico no qual procura sanar essas deficiências, entendendo a sociedade simultaneamente como um mundo da vida simbolicamente reproduzido e como um sistema, dele diferenciado, responsável pela sua reprodução material. Integração social e integração sistêmica correspondem aos dois elementos que compõem a sociedade: mundo da vida e sistema, respectivamente. Veremos no

³¹ Cf. TAC II, 196.

³² Para a compreensão do “mundo da vida” como horizonte e situação em Habermas, ver capítulo II, item 2.3 deste trabalho.

segundo capítulo do nosso trabalho como os pontos que necessitam ser complementados na teoria da comunicação de Mead são fundamentais no quadro teórico elaborado por Habermas para elucidar no terceiro capítulo a relação da justiça e da solidariedade. Na seqüência do trabalho veremos como Kohlberg retoma a assunção ideal de papéis proposta por Mead, na tentativa de unir justiça e benevolência e assim superar a crise instalada com o desencadeamento da moralidade e eticidade.

1.3 É possível unir justiça e benevolência na proposta de Kohlberg?

Lawrence Kohlberg³³ (1927-1987) toma emprestado de Mead o conceito de “adoção ideal de papel” para elaborar a teoria do desenvolvimento da consciência moral, na tentativa de superação da cisão entre moralidade e eticidade. Inspirado inicialmente nas idéias de Mead sobre a “natureza do juízo moral”, utiliza-se da ética da “Teoria da Justiça” de Rawls que se liga a Kant e ao direito natural, para precisar suas concepções filosóficas. Na nova perspectiva de análise do fenômeno moral distingue três níveis de desenvolvimento da consciência moral nos seres humanos, com base nas investigações anteriores de Jean Piaget (1896-1980): pré-convencional, convencional e pós-convencional. O pré-convencional pode ser caracterizado pela reciprocidade das perspectivas de ação dos participantes, em que só podem se tornar moralmente relevantes as ações concretas e as conseqüências de ações ou sanções. No segundo nível a moralidade se manifesta na tendência do indivíduo em se identificar com sua própria comunidade, de modo que identifica as normas morais corretas com as vigentes. Na passagem ao estágio pós-convencional da consciência moral, o juízo moral desliga-se dos pactos locais e da coloração histórica de uma forma de vida particular e não pode mais apelar para a validade desse contexto do mundo da vida³⁴. No terceiro nível, a pessoa é capaz de distinguir as normas comunitárias, convencionalmente estabelecidas, dos princípios universalistas de justiça, princípios que lhe permitem avaliar o grau de moralidade das normas

³³ Para o nosso interesse não é necessário entrar na exposição do autor, basta salientar os pontos que interessam a Habermas e que se encontram sobretudo nas suas obras (1989), *Consciência moral e Agir Comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 236p. e (2000), *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid: Trotta. 236p., onde as principais fontes citadas são: KOHLBERG, Lawrence, (1971), *From Is to Ought: How to Commit the Naturalistic Fallacy and Get Away with It in the Study of Moral Development*. In: MISCHEL, Theodore (org.). *Cognitive Development and Epistemology*. New York: Academic Press.; e KOHLBERG, L., (1981), *Essays on Moral Development, Vol. I: The Philosophy of Moral Development*. São Francisco: Harper & Row.

³⁴ Cf. HABERMAS, 2000 d, 43.

de qualquer comunidade, inclusive a sua. De acordo com a teoria do desenvolvimento da consciência moral desenvolvida por Kohlberg e seus colaboradores, o desenvolvimento da capacidade de julgamento moral efetua-se da infância até a idade adulta, passando pela adolescência, segundo um modelo invariante³⁵. Compreende a passagem de um estágio³⁶ para outro como um aprendizado, um desempenho construtivo do aprendiz. Estabelece uma hierarquia de níveis ou “estádios” de aprendizagem distinta, sendo que cada nível particular é definido como um equilíbrio relativo das operações que se tornam cada vez mais complexas, abstratas, gerais e reversíveis. Ocupa-se com o desenvolvimento das estruturas morais, que são o permanente nos diferentes indivíduos e culturas. O universalismo seria avaliado a partir das estruturas, e não dos conteúdos. O ponto de referência normativo da via evolutiva analisado empiricamente é constituído por uma moral guiada por princípios. As respostas morais conservam apenas a força de motivação racional dos discernimentos; elas perdem com as evidências inquestionáveis, que formam o pano de fundo de um mundo da vida, a força de impulsão de motivos empiricamente eficazes. A pergunta que surge é: como a moral universalista pode compensar as perdas da eticidade concreta?

Para Kohlberg um pensamento moral evoluído só pode existir na pessoa que chega a alcançar um nível de moralidade igualmente evoluído, que se apóia em formas cognitivas e estruturas lógicas bem desenvolvidas. O indivíduo eticamente adulto é o que superou os valores culturais de seu grupo de origem, pelo fato de ter adquirido a capacidade de decidir por si mesmo. Ele distingue entre o que são convenções e costumes (o que é permitido ou proibido) e o que é justo porque eticamente válido e correspondente ao senso de justiça e equidade que convém a seres humanos. A atitude ética de uma pessoa adulta deixa para trás a dependência moral para ser exercida de modo pessoal. Tal pessoa assume as responsabilidades decorrentes de suas opções.

³⁵ Cf. HABERMAS, 1989 c, 52.

³⁶ Cf. HABERMAS, 1989, 152-154.

Os *níveis e estádios* morais, Tabela 1, segundo Kohlberg:

Nível A. Nível Pré-Convencional

Estádio I. O Estádio do Castigo e da Obediência.

Estádio 2. O Estádio do Objetivo Instrumental Individual e da Troca.

Nível B. Nível Convencional

Estádio 3. O Estádio das Expectativas Interpessoais Mútuas, dos Relacionamentos e da Conformidade.

Estádio 4. O Estádio da Preservação do Sistema Social e da Consciência.

Nível C. Nível Pós-Convencional ou Baseado em Princípios.

Estádio 5. O Estádio dos Direitos Originários e do Contrato Social ou da Utilidade.

Estádio 6. O Estádio de Princípios Ético Universais.

A teoria de Kohlberg é, para Habermas, um dos exemplos mais significativos de uma teoria moral centrada na defesa dos princípios éticos e preocupada com o desenvolvimento do raciocínio moral, em vez da mera defesa das convenções sociais, regras de conduta e leis. O que é que Kohlberg entende por princípio ético? Antes de mais nada, é um procedimento ou um conjunto de orientações para habilitar a pessoa ao confronto de escolhas morais alternativas. Constitui uma forma universal de tomada de decisões morais, com base na lógica formal e na razão. O princípio ético constitui um padrão universal que orienta a reflexão sobre questões morais. Por outro lado, o princípio ético refere-se a uma forma mais avançada e mais madura de encarar o conceito de justiça, o qual, no entender de Kohlberg, define o ponto de vista moral. De certa forma, o princípio ético significa duas coisas: um procedimento racional para orientar a reflexão sobre questões morais e um conteúdo identificável com o conceito de justiça. O que é que Kohlberg entende por justiça? A justiça é o mesmo que igualdade e universalidade dos direitos humanos. A justiça é tratar, com igualdade, todas as pessoas, independentemente da sua posição social. É tratar cada pessoa como um fim e não como um meio. Assemelha-se ao imperativo categórico de Kant³⁷. É o mesmo que o respeito pela dignidade humana e pressupõe o respeito pela reciprocidade. A justiça pressupõe a preocupação pelo bem estar dos outros. De certa forma é o mesmo que o maior bem para o maior número de pessoas. Os princípios éticos não derivam da sociedade ou da cultura. Eles são autônomos, fazem parte da natureza humana. Kohlberg mantém a defesa da ênfase na noção de justiça para a análise dos julgamentos morais porque a moralidade como justiça é a que melhor traduz a concepção da moralidade como universal.

Segundo Habermas, a abordagem de Kohlberg não conseguiu comprovar experimentalmente o sexto estágio introduzido hipoteticamente do juízo moral e com isso coloca-se o questionamento sobre se é possível falar em estágios naturais no plano pós-convencional³⁸ ou se se trata de uma construção filosófica.

Segundo Habermas³⁹, Kohlberg assume o ônus mais difícil de provar na teoria moral: o universalismo moral no domínio da consciência moral. Para ele é possível defender uma posição universalista em face do relativismo ou cepticismo moral e quer comprovar a superioridade de uma ética formalista, ligada a Kant, em face das teorias utilitaristas e contratualistas. O universalismo moderno, defendido pelas éticas procedimentais é uma

³⁷ Cf. KANT, 1974, 228-229.

³⁸ Cf. HABERMAS, 1989, 204.

³⁹ Cf. HABERMAS, 1989 c, 52.

tradição concreta a mais ou conjunto de tradições. O que dá sentido a essas tradições é precisamente sua pretensão de universalidade.

Kohlberg, ao remeter à “adoção ideal de papéis” como um procedimento adequado para decisões práticas, deixa-se guiar por intuições kantianas que Mead reinterpretou pragmaticamente e expressa no sentido da participação em “discurso universal”. Na defesa do universalismo moral, Kohlberg assume uma posição deontológica e afirma que a “consciência moral pós-convencional exige o discernimento da autonomia na esfera moral”⁴⁰. Na teoria de Kohlberg a maturidade moral é alcançada no momento em que a pessoa é capaz de interiorizar a assunção ideal de papéis, o que exige o conhecimento dos interesses de cada um por meio do diálogo.

O “ponto de vista moral” proporcionado pela ética procedimental segue o modelo do imperativo categórico de Kant como princípio de fundamentação. O ponto de vista do julgamento imparcial fica assegurado mediante um princípio de universalização que distingue como válidas todas e só as normas que todos podiam querer. A intuição fundamental é clara: “desde o ponto de vista moral tem que ser possível comprovar se uma norma ou modo de atuar poderia encontrar, no círculo dos afetados, uma aceitação universal, motivada racionalmente e por tanto não obtida mediante coação alguma” (JS, 60). Kohlberg explica o ponto de vista moral do julgamento imparcial dos conflitos de ação morais mediante a noção de assunção ideal de papéis que é a idéia básica de Mead, segundo a qual cada participante na interação assume a perspectiva dos demais, e que foi por ele utilizada como correlato de um “discurso universal” para reformular as noções básicas da ética kantiana. Kohlberg parte das interações sensíveis entre duas ou mais pessoas que agem comunicativamente para desenvolver seu conceito de assunção ideal de papéis⁴¹.

No caso de um conflito moral, o Ego tem que ter uma empatia para com a situação do outro, precisa identificar-se com ele para assumir a mesma perspectiva da qual o Alter pode fazer valer suas expectativas, interesses, etc. A assunção de uma perspectiva alheia realiza-se reciprocamente. Logo, espera-se do Alter que assuma a perspectiva do Ego da mesma maneira, para que o modo de atuar em questão possa ser percebido e tematizado, tendo em conta os interesses afetados nos dois lados. Esta relação entre Ego e Alter tem que ser ampliada, em situações mais complexas, até a imbricação de perspectivas entre os membros de um grupo particular. Este pressuposto sócio-cognitivo possibilita a cada um dar aos

⁴⁰ Cf. HABERMAS, 1989 c, 53.

⁴¹ Cf. TAC II, 132ss.

interesses dos demais o mesmo peso que aos próprios quando se trata de julgar se uma práxis pode ser aceita por boas razões por outros companheiros assim como é por ele mesmo. O Ego tem que poder imaginar-se como se põe cada um na situação de cada um dos demais afetados. Finalmente, o

Ego tem que cumprir a condição da universalizabilidade de sua reflexão, que no primeiro momento é interna ao grupo e está referida a interações sensíveis: tem que prescindir das circunstâncias concretas de uma determinada interação e assumir abstratamente se em circunstâncias comparáveis uma práxis universal poderia ser aceita sem coação, por cada um dos potencialmente afetados, desde o ponto de vista de sua própria constelação de interesses (JS, 65).

Neste nível de abstração, a sensibilidade para as pretensões individuais tem que ser desligada de vinculações pessoais e converter-se em atividade puramente cognitiva: na compreensão para as pretensões dos demais e na consciência de uma co-pertença primordial de todos os afetados⁴².

Habermas percebe que o procedimento da assunção ideal de papéis, herdado do contexto sócio-psicológico do qual procede, conserva uma forte coloração emocional. Para ele, a exposição de Kohlberg considera os “diálogos” não uma forma de argumentação, mas instrumentos para fomentar a empatia e fortalecer os vínculos sociais. Como sair dessa unilateralidade emotivista?

O que mais interessa a Habermas é a proposta de Kohlberg de reunir os dois princípios morais denominados *justiça* e *benevolência* a partir do ponto de vista do “respeito a todos por igual”, presente na ética kantiana. A intenção de Kohlberg é fazer valer a preocupação pelo bem dos demais (benevolência) junto com a justiça, com base na idéia que desde Kant tem valido como um equivalente do princípio da igualdade de trato: o princípio do igual respeito à integridade ou dignidade de todas e cada uma das pessoas. Kohlberg tenta reunir os dois aspectos da justiça e da preocupação pelo bem dos demais no marco de sua teoria, obedecendo a uma colocação deontológica. Com isto vai além de Kant. Veremos a seguir como Habermas apresenta a argumentação de Kohlberg.

Kohlberg⁴³ assume, sob premissas pós-metafísicas, que as questões valorativas referentes à vida-bom, não acessíveis a uma discussão racional, devem ficar separadas das questões normativas concernentes à convivência justa. Propõe-se a investigar unicamente se a limitação dos problemas morais referentes às questões relativas à justiça é demasiado

⁴² Cf. JS, 65.

⁴³ Os argumentos dos parágrafos a seguir se encontram em JS, 69-74.

restritiva e se é possível que deixe de fora elementos que não têm nada a ver com a valoração de totalidades concretas, sejam estas biografias e pessoas, ou se trate de formas de vida e coletividades. Segundo Habermas, a inclusão de benevolência recorda uma disputa moral atual entre os utilitaristas e os deontológicos. O procedimento da assunção ideal de papéis rompe os limites de uma ética da atitude interior que com base em fundamentações morais exclui como inadmissível toda orientação por conseqüências. A assunção de papéis assegura que um consenso bem fundado tenha em conta as conseqüências que a práxis universal em questão não poderia deixar de produzir para a satisfação dos interesses de cada um dos possíveis afetados. Kohlberg não pensa em limitar o princípio de justiça a favor do princípio da utilidade, mas somente na questão de se o princípio kantiano da justiça, no sentido do igual respeito pela integridade de todos e cada um, pode interpretar-se de maneira que venham à luz aspectos da beneficência e do bem concreto que só à primeira vista parecem competir com o aspecto da justiça.

Para Habermas, a intenção de Kohlberg ao fazer valer o princípio da preocupação pelo bem dos demais junto ao princípio da justiça se encontra no fato de que as normas válidas apóiam seu caráter obrigatório na circunstância de que encarnam um interesse universalizável e de que, com a defesa desse interesse, estão em jogo tanto a autonomia e o bem-estar dos particulares, como a integração e o bem do coletivo social⁴⁴.

Para Habermas, não é possível unir justiça e benevolência, pois sociedades complexas não podem manter sua coerência apenas sobre a base de sentimentos tais como a simpatia, a compaixão e a confiança, mais ajustados aos espaços reduzidos. Os limites da dor alheia diante da qual deveríamos nos sensibilizar não passam de uma solidariedade compassiva, de um apenar-se, um tanto confuso e racionalmente insustentável, pelo padecimento alheio⁴⁵. O comportamento moral diante dos estranhos exige virtudes “artificiais”, principalmente a disposição para a justiça. Em casos de conflitos entre um compromisso benevolente dos sentimentos e um mandamento abstrato de justiça a teoria normativa deve esclarecer para os membros de um grupo por que deve ser racional desprezar sua lealdade para com os conhecidos em favor da solidariedade para com estranhos. Os sentimentos como simpatia, confiança, compaixão, constituem uma base estreita demais para a solidariedade entre seus membros quando as dimensões de uma comunidade de seres morais ultrapassam o limite do

⁴⁴ Cf. JS, 72-73.

⁴⁵ Cf. HABERMAS, 1989 e, 435.

compreensível⁴⁶. Para ele, a solidariedade implica a superação de um provincialismo de um modo de vida particular para prover um fundo comum, padrões de socialização, valores e normas reconhecidamente válidos para todos. O que é possível unir à justiça é a solidariedade e não a benevolência.

Para Habermas, Kohlberg não obteve êxito no conceito kantiano de igual respeito pela dignidade de todos por conceituar erroneamente uma intuição correta. Sua intenção pode ser esclarecida a partir da tese de Mead de que as pessoas, ao serem sujeitos capazes de falar e de agir, só se tornam indivíduos pelo caminho da socialização, por crescerem num mundo da vida compartilhado intersubjetivamente. Kohlberg deseja unir este duplo aspecto, sublinhando para isto as condições interpessoais da conservação da integridade dos indivíduos particulares. Como teoria psicológica, evidentemente Kohlberg aborda o desenvolvimento moral tendo como referência o sujeito, portanto, voltando sua atenção, à primeira vista, apenas a uma moralidade das condutas individuais. Isso é reforçado pelo fato de que sua metodologia de investigação, centrada em entrevistas pessoais e buscando aferir os estágios de moralidade dos entrevistados, aplica dilemas em que os sujeitos são convidados a se colocar no papel de protagonistas e a apontar soluções para pendências de direitos em que estão pessoalmente envolvidos. Parte-se do pressuposto de que ao permitir mecanismos de empatia e projeção aumenta-se a probabilidade de se obter respostas que reflitam com maior autenticidade as motivações para as “ações” escolhidas. O objeto de suas investigações não são as ações morais dos indivíduos, mas os julgamentos ou raciocínios que estes mobilizam para responder afetiva ou hipoteticamente aos conflitos morais aos quais são expostos (dilemas de Kohlberg). O procedimento de deslocar a análise das condutas em si para a dos julgamentos que as justificam tem como consequência permitir-lhe a captação das estruturas de julgamento através das quais se identifica a perspectiva sócio-moral dos indivíduos. Para Kohlberg, no pleno desenvolvimento de sua consciência moral, o indivíduo será capaz de agir de acordo com princípios universais, só que de maneira monológica, ou seja, ele percebe a validade dos princípios e compromete-se com eles.

Segundo Habermas, a moral autônoma da modernidade permanece presa à ideologia burguesa, na medida em que toma como ponto de partida sujeitos isolados, privadamente autônomos, possuidores de si mesmos, e não das relações de reconhecimento recíproco nas quais os sujeitos adquirem e afirmam sua liberdade intersubjetivamente. Com a noção de assunção ideal de papéis, tomada de Mead, Kohlberg dispõe de uma base sobre a qual pode

⁴⁶ Cf. HABERMAS, 2002, 24-25.

alcançar a intuição fundamental kantiana sem a unilateralidade individualista e tentar unir justiça e benevolência. Só que a reflexão feita não teve êxito, pelos motivos acima apresentados. Baseado nas reflexões de Mead e Kohlberg, Habermas mostra que “o ponto de vista complementar da igualdade de trato individual não pode ser a benevolência, mas a solidariedade” (JS, 75). O princípio da solidariedade tem sua raiz na experiência de que todos os envolvidos têm que estar interessados da mesma maneira na integridade de seu contexto comum de vida⁴⁷. A partir da teoria da comunicação mostra que existe uma estreita relação entre a preocupação pelo bem do próximo e o interesse pelo bem comum. Diante desse cenário coloca-se a questão: por que unir justiça e solidariedade?

Faltou a Kohlberg enfrentar a base da virada lingüístico-pragmática, segundo a qual o sujeito também pode ser capaz de adotar um procedimento dialógico ao se relacionar com os princípios universais, assumindo uma postura argumentativa, através do discurso prático, isto é, emprestando uma realização discursiva às pretensões de validade normativa. Faltou interpretar, desde o início, o modelo da assunção de papéis no sentido de um modelo discursivo, ou seja, transformar a assunção ideal de papéis de uma atividade particular e privada, em Kohlberg, numa atividade pública, praticada por todos de comum acordo⁴⁸.

Mostraremos, no capítulo a seguir, como Habermas elabora um novo quadro teórico a partir das contribuições de Mead e Kohlberg e da virada lingüístico-pragmática para explicar a conexão existente entre justiça e solidariedade. A partir desse marco tentaremos, no terceiro capítulo, responder aos questionamentos levantados sobre os aspectos da “autonomia de indivíduos que são insubstituíveis e da incorporação originária dos mesmos em formas de vida intersubjetivamente compartilhadas” (JS, 78-79).

⁴⁷ Cf. JS, 75.

⁴⁸ Cf. JS, 67.

CAPÍTULO 2 - QUADRO TEÓRICO

O quadro teórico-filosófico no qual Habermas pensa o tema da justiça e da solidariedade encontra-se na intersubjetividade que requer a passagem da filosofia da consciência para o paradigma da filosofia da linguagem.

Habermas procura traçar uma linha de raciocínio sintonizada com o pensamento de Mead, atacando o modelo da filosofia da consciência centrado única e exclusivamente no sujeito-objeto e mostra que na base de toda concepção do conhecimento e de toda a pretensão de validade se encontra originariamente a estrutura intersubjetiva do entendimento sobre algo. Agora o conhecimento é gerado intersubjetivamente, através das interações comunicativas. Desloca assim a problemática do conhecimento, própria da filosofia do sujeito, para a problemática do entendimento mútuo, ou seja, para a relação intersubjetiva que assumem sujeitos capazes de ação e de fala, que se entendem entre si sobre algo no mundo⁴⁹.

Essa compreensão intersubjetiva implica um entendimento comum sobre os sinais usados. No uso dos sinais lingüísticos pelos falantes de uma língua está presente a dimensão pragmática da linguagem, que integra as dimensões semântica e sintática. Toda proposição mediada pelos sinais e pelos significados da língua natural é pragmática, isto é, estabelece uma relação dos sinais com os sujeitos e com o uso que estes fazem dos sinais. Todo ato de fala tem uma dupla estrutura performativo-proposicional, isto é, um elemento proposicional que apresenta o conteúdo ou objeto da comunicação, e um elemento performativo, pelo qual se estabelece um determinado tipo de comunicação intersubjetiva. Todo ato de fala tem quatro pretensões à validade intersubjetiva: à verdade das proposições; à correção normativa; à veracidade ou sinceridade do falante e à inteligibilidade. As pretensões à verdade e à correção são resolúveis discursivamente e a veracidade na seqüência posterior dos atos.

⁴⁹ Cf. AFIM, 74.

No agir comunicativo um interlocutor é motivado racionalmente pelo outro para uma ação de adesão, e isso em virtude do efeito ilocucionário de comprometimento que a oferta de um ato de fala suscita. O agir orientado ao entendimento descansa no reconhecimento das pretensões de validade intersubjetivas e difere do agir estratégico voltado ao êxito. A racionalidade comunicativa exige uma mediação discursiva para todas as pretensões que os sujeitos levantam através de seus atos de fala.

A idéia de mundo da vida é introduzida como um complemento do conceito de ação comunicativa. A teoria do agir supõe um conceito de *razão* arraigado no mundo da vida, capaz de rearticular a unidade, sem excluir a multiplicidade de formas de vida das sociedades contemporâneas. A individuação e a própria autonomia do sujeito processam-se no âmbito de uma comunidade lingüística, isto é, como participantes de um mundo da vida.

Veremos a seguir porque a linguagem é considerada *medium* intranscendível de todo sentido e validade e os reflexos dela para o agir comunicativo e o mundo da vida que nos conduzem às idéias de *justiça* e *solidariedade*.

2.1 Mediação da linguagem: sentido e validade

Para Habermas a linguagem mediatiza tudo: toda relação entre sujeitos e toda comunicação humana. Todo sentido e toda validade só são possíveis pela linguagem, até o pensar, pois somos seres de linguagem. Portanto, a linguagem é *medium* intransponível de sentido, estou sempre dentro dela, não posso sair dela, nem mesmo para contra-argumentar. Não existe significação ou sentido fora da linguagem, no mundo da vida.

A linguagem passa a ser tematizada na sua tríplice dimensão: sintática, semântica e pragmática. A ênfase passa da função semântica da apresentação ou da representação das proposições para a função pragmática da linguagem, isto é, o uso que se faz das proposições pelos sujeitos, ou seja, a relação dos sinais da língua com os sujeitos e os usos que os sujeitos fazem dela. A dimensão pragmática é fundamental porque está na base da sintaxe e da semântica, isto é, contém as duas. Supõe uma comunidade de sujeitos, falantes e ouvintes, uma intersubjetividade. Supera-se assim o paradigma da filosofia da consciência com sua racionalidade cognitivo-instrumental passando à racionalidade comunicativa, a relação

intersubjetiva que assumem sujeitos capazes de linguagem e de ação quando eles se entendem entre si sobre algo no mundo⁵⁰.

O programa habermasiano de abandono da filosofia da consciência não significa a continuação da teoria do conhecimento de outra maneira, muito menos se restringe a uma teoria do significado e da fala, restrita aos padrões da filosofia analítica. Essa mudança só é possível quando a linguagem, do ponto de vista pragmático, é considerada um mecanismo de coordenação do agir⁵¹. Para o autor, a linguagem é o *medium* por meio do qual os sujeitos instituem relações entre si, pois, como denominador comum, permite integrar as diferentes perspectivas de ação. Para tanto, ela não se limita à análise empírica, ou seja, a um sistema de símbolos ou a unidades sintáticas e semânticas. A nova concepção de linguagem objetiva definir “como é possível sua utilização orientada ao entendimento” (HABERMAS, 1989 e, 417). A reviravolta lingüístico-pragmática aponta para o contexto vivencial do mundo da vida, dando ênfase à racionalidade comunicativa, que se abre num leque de dimensões práticas. A guinada lingüística representa um dos “impulsos mais importantes do filosofar no século XX” (HABERMAS, 2002 c, 16). Os conteúdos da virada lingüística só fazem sentido para Habermas se correlacionados com a dimensão pragmática implicada, com o uso de proposições lingüísticas, pelos indivíduos, nas suas comunicações. Com isso a alternativa da consciência foi substituída pela problemática da linguagem. A mudança representa uma virada metodológica fundamental, pois, além de romper com o modelo instrumental de saber, permite reconstruir as condições do entendimento intersubjetivo, ou seja, do reconhecimento recíproco.

A razão comunicativa é fruto da mudança do paradigma da razão centrada no sujeito monológico, inaugurado por Descartes, reiterado na análise transcendental de Kant, prolongado por Husserl e largamente presente na contemporaneidade, pelo novo paradigma da intercompreensão. Assim, o privilégio é dado não à mera atitude objetivante do sujeito diante do mundo como totalidade, mas à atitude performativa adotada pelos participantes de qualquer interação mediada pela linguagem⁵². Habermas procura traçar uma linha de raciocínio sintonizada com o pensamento de Mead, atacando o modelo da filosofia centrado única e exclusivamente no sujeito-objeto e, além disso, mostrar que o saber-se a si mesmo é gerado através das interações comunicativas.

⁵⁰ Cf. HERRERO, 1986, 17.

⁵¹ Cf. HABERMAS, 1989 e, 421.

⁵² Habermas encontra no agir comunicativo dos participantes numa interação mediada lingüisticamente a única maneira de escapar daquela atitude objetivante que um sujeito isolado assume em relação ao mundo.

A linguagem representa um *medium* que cumpre ao mesmo tempo três funções diferentes, mas ligadas internamente. Expressões usadas comunicativamente servem para: expressar intenções ou vivências de um falante (função expressiva); apresentar estados de coisas ou algo do mundo (função representativa); estabelecer relações intersubjetivas com um destinatário (função interpelativa)⁵³. Portanto, para que um sinal tenha sentido, ele tem que mediatizar algo no mundo como algo significativo para os membros de uma comunidade lingüística. Fora desta tríplice relação não há sentido e não há validade.

A partir da dimensão pragmática da linguagem percebe-se que a questão do significado de um proferimento está ligado à questão da validade, uma vez que ele não pode ser tratado fora da linguagem. Existe, pois, uma tríplice relação do significado de uma expressão lingüística: com o intencionado com ela, ou seja, o que se quer dar a entender; com o que literalmente é dito; com o seu uso no ato de fala. Nessas três funções refletem-se os três aspectos do *entender-se sobre algo com os outros*.

A teoria dos “Atos de Fala” possibilita distinguir as ações lingüísticas das ações no sentido estrito do termo.

Ao realizar um ato ilocucionário, o falante simultaneamente *diz* o ele *faz*; por isso, um falante, que entende o significado do que foi dito, pode identificar sem mais o ato realizado como sendo uma determinada ação. Os atos realizados numa linguagem natural são sempre auto-referentes. Eles revelam, ao mesmo tempo, como devemos compreender e como devemos utilizar o que foi dito. Essa estrutura reflexiva da linguagem cotidiana torna-se palpável na forma gramatical da ação de fala singular. O componente ilocucionário determina em que sentido o conteúdo proposicional é utilizado e como deve ser compreendido o proferimento, ou melhor, a que tipo de ações ele se refere (HABERMAS, 2002 e, 112-113.).

O caráter ilocucionário dos proferimentos estabelece uma relação intersubjetiva entre sujeitos que colocam diante de si as diferentes possibilidades para prosseguir ou não a interação. Isso significa que “as obrigações típicas dos atos de fala vão associadas com pretensões de validade suscetíveis de exame cognitivo, quer dizer, a vinculação recíproca entre ambos tem um caráter racional”⁵⁴. A racionalidade assim caracterizada passa a fundamentar um novo paradigma lingüístico, diferenciado do anterior, que se apegava apenas a uma análise proposicional dos conteúdos dos proferimentos. A proposição performativa expressa uma pretensão de validade e especifica em que sentido os enunciados são empregados⁵⁵. Veremos na seqüência do nosso trabalho como essa nova proposta pragmática

⁵³ Cf. PU, 332.

⁵⁴ Cf. PU, 363.

⁵⁵ Cf. AFIM, 86.

exige uma prática argumentativa com vistas a um consenso. Esse último não pode ser conseguido pelas práticas comunicativas rotineiras, é preciso passar para o discurso argumentativo.

Todo ato de fala visa, antes de qualquer coisa, o entender-se com os outros. Mas entender-se sobre o quê? A resposta é dada pela função que a proposição assume no ato de fala. Na seqüência iremos explicitar a dupla estrutura performativo-proposicional da fala, presente no *medium* intrascendível de todo sentido e validade, uma vez que a linguagem está na base de todo pensar, de todo agir e de todo argumentar.

O ato de fala é o momento em que a pessoa exprime suas intenções: qualquer ato de fala, através do qual um falante se entende com um outro sobre algo, localiza a expressão lingüística em três referências com o mundo: com o falante, com o ouvinte e com o mundo⁵⁶. Os atos de fala que se manifestam na comunicação ordinária passam a constituir uma teoria que está imersa e se funde com a própria teoria da ação comunicativa. Nesta, o processo comunicativo está sempre voltado para o entendimento; neste caminho vai-se construindo uma nova razão com pretensões de universalidade, a razão comunicativa, que proporciona condições para a emancipação dos indivíduos.

Quando Habermas fala em linguagem está interessado na linguagem como um *medium* no qual se realizam interações. Uma linguagem nunca é propriedade de um indivíduo, mas gera uma rede de significados intersubjetivamente compartilhada, incorporada na cultura e nas práticas sociais de uma comunidade lingüística. Em outras palavras, está interessado nas interações lingüisticamente mediadas, nas quais os participantes, em princípio, podem entender-se acerca de tudo⁵⁷.

Em toda comunicação realizamos sempre um ato de fala. E toda expressão tem uma dupla estrutura performativo-proposicional: o elemento performativo estabelece um tipo determinado de comunicação e o proposicional constitui o conteúdo ou objeto da comunicação. Um ato de fala é sempre composto de proposição com uma parte performativa e uma proposicional dependendo da primeira. Habermas diz que através das ações de fala são levantadas pretensões de validade criticáveis, as quais apontam para um reconhecimento intersubjetivo⁵⁸.

Habermas desenvolve a tese de que

⁵⁶ Cf. AFIM, 95.

⁵⁷ Cf. TAC II, 212.

⁵⁸ Cf. AFIM, 72.

todo agente que atua comunicativamente tem que erguer na execução de qualquer ato de fala pretensões universais de validade e supor que tais pretensões podem desempenhar-se. Na medida em que quer participar de um processo de entendimento, não pode deixar de erguer as seguintes pretensões universais de validade (precisamente estas e não outras):

- A de estar se *expressando* inteligivelmente,
- A de estar dando a entender *algo*,
- De estar dando-*se* a entender,
- E a de entender-se *com os demais* (PU, 300).

Toda proposição com sentido e validade levanta sempre, ao menos, implicitamente, essas quatro pretensões acima à validade intersubjetiva⁵⁹. Com a pretensão à *inteligibilidade* da proposição, o falante e o ouvinte podem *entender-se* entre si. Para Habermas, este é o pressuposto mais fundamental que um ato de fala deve cumprir: o de ser inteligível, isto é, de ter um sentido intersubjetivo para os membros comunicantes. Com a pretensão à *verdade* da proposição, o falante visa entender-se com o destinatário sobre algo no mundo objetivo (entendido como a totalidade sobre as quais são possíveis enunciados verdadeiros); ou seja, ao satisfazer essa pretensão, o destinatário assume e compartilha o saber do falante. Com a mesma proposição o falante levanta, ao mesmo tempo, a pretensão à *correção* ou a pretensão normativa da relação estabelecida com o destinatário, isto é, a de estabelecer uma relação interpessoal com o destinatário, reconhecida como legítima com respeito aos contextos de normas existentes. Simultaneamente às pretensões à verdade e à correção, o falante levanta a pretensão à *veracidade* de seu proferimento, ou seja, a de estar expressando verazmente para o destinatário os seus desejos, opiniões, pensamentos, intenções, sentimentos, etc.

A cada um dos mundos⁶⁰ (objetivo, social e subjetivo) correspondem diferentes pretensões de validade. Ao mundo objetivo correspondem pretensões de validade referentes à verdade das afirmações feitas pelos participantes no processo comunicativo. Ao mundo social correspondem pretensões de validade referentes à correção e à adequação das normas, e ao mundo subjetivo – das vivências e sentimentos – correspondem pretensões de veracidade, o que significa que os participantes do diálogo estão sendo sinceros na expressão dos seus sentimentos.

⁵⁹ Cf. PU, 300 e 365-6 e TAC I, 393-4.

⁶⁰ Cf. HABERMAS, 1989 c, 41.

A atitude *performativa*⁶¹, de quem participa de processos de comunicação ao dizer algo e ao compreender o que é dito, permite uma orientação mútua por pretensões de validade (verdade, correção, sinceridade) que o falante ergue na expectativa de uma tomada de posição por *sim/não* da parte do ouvinte. Essas pretensões desafiam para uma avaliação crítica, a fim de que o reconhecimento intersubjetivo de cada pretensão particular possa servir de fundamento a um consenso racionalmente motivado⁶². No processo de entendimento mútuo não há nada que permita decidir quem tem de aprender de quem, pois os intérpretes se vêm envolvidos nas negociações sobre o sentido e a validade dos proferimentos e, ao tomarem parte em ações comunicativas, aceitam por princípio o mesmo status daqueles cujos proferimentos querem compreender⁶³.

A mudança supõe não apenas uma virada lingüística como tal, mas também uma virada pragmática. Habermas insiste no modelo comunicativo, no qual é relevante o ponto de vista pragmático da linguagem. Pois os falantes, ao fazerem uso de orações, orientando-se ao entendimento, contraem relações com o mundo não apenas em um marco interpretativo de informações, mas também para alcançar um “acordo acerca da *validade* que pretendem para seus proferimentos ou manifestações” (TAC I, 143). O reconhecimento intersubjetivo da validade dos proferimentos é o aspecto fundamental do uso da linguagem voltado ao entendimento, pois os sujeitos se apresentam, uns frente aos outros, com pretensões que podem ser reconhecidas, colocadas em dúvida ou problematizadas.

Além disso, o uso pragmático da linguagem presume a pertença a um mundo, no qual os sujeitos podem entender-se a respeito de algo. O atributo pragmático está relacionado ao uso comunicativo da linguagem. A competência comunicativa refere-se à capacidade dos sujeitos em insistirem numa compreensão mútua das pretensões de validade e, no caso, conseguir acordo partilhado. A interação ocorre entre pelo menos dois sujeitos, tanto no nível da intersubjetividade, em que os sujeitos falam *entre si*, como no plano dos objetos (ou estados de coisas) *sobre* os quais se entendem.

Para que o ato de fala seja bem sucedido o ouvinte terá que dar o seu assentimento. E para que o ouvinte possa dar o seu assentimento ele terá que reconhecer o ato de fala como válido. A pragmática da linguagem vai além da compreensão semântica das orações. Os proferimentos permitem que os interlocutores se entendam entre si, sobre algo.

⁶¹ Essa atitude admite, segundo Habermas, a mudança entre a terceira pessoa ou a atitude objetivante, a segunda pessoa ou a atitude conforme às regras e a primeira pessoa ou a atitude expressiva. Cf. HABERMAS, 1989 c, 42.

⁶² Cf. HABERMAS, 1989 c, 42.

⁶³ Cf. HABERMAS, 1989 c, 43.

A fim de entender-se sobre algo, os participantes não necessitam apenas compreender as proposições utilizadas nos proferimentos: eles têm de ser capazes de se comportar uns em relação aos outros, assumindo o papel de falantes e ouvintes – no círculo de membros não participantes de sua (ou de uma) comunidade lingüística (HABERMAS, 2002 a, 33).

Para o modelo comunicativo só é relevante o uso pragmático, a partir do qual os participantes podem fazer uso de proferimentos em termos comunicativos. Somente assim o uso pragmático da linguagem pode assumir o status de mecanismo coordenador da ação.

Os fins ilocucionários não podem ser definidos independentemente dos meios lingüísticos do entendimento, porque o sucesso ilocucionário depende do assentimento racionalmente motivado do ouvinte. O “modo original” da linguagem é seu uso em atos de fala ilocucionários, em *ações voltadas para alcançar o entendimento*. “É que o meio da linguagem natural e o *telos* do entendimento interpretam-se reciprocamente – um não pode ser explicado sem o recurso ao outro” (AFIM, 68). E a interação social, cujo mecanismo de coordenação é o entendimento, Habermas chama de *agir comunicativo*, que passaremos a aprofundar na seqüência do nosso trabalho.

2.2 O agir comunicativo e o discurso

A teoria do agir comunicativo pressupõe a linguagem como *medium* imanente ao “*telos do entendimento*”⁶⁴. Essa discussão remete ao potencial racional da linguagem, com vistas à coordenação da ação. É pelo *medium* linguagem que se reproduzem as materializações histórico-culturais do espírito humano. Por isso a análise metodicamente confiável da atividade humana deve partir de suas expressões lingüísticas em vez de iniciar pela consciência. Habermas assume integralmente essa discussão e procura, pelo *medium* linguagem, identificar e reconstruir as condições de um entendimento intersubjetivo entre os interlocutores. A linguagem representa, pois, o recurso segundo o qual os participantes podem alcançar um entendimento intersubjetivo. “Os participantes na comunicação se movem num horizonte de possibilidades irrestritas de entendimento” (TAC II, 212). Tal acordo necessita vincular o significado à validade das manifestações. O qualificativo *racional* não se refere apenas à capacidade de fazer afirmações e defendê-las, mas também procura encontrar razões

⁶⁴ Cf. AFIM, 77.

plausíveis, aptas a justificar as ações à luz de expectativas legítimas de comportamento frente aos demais.

No agir comunicativo, o tipo de interação situa um sujeito diante de outro, a fim de que ambos se entendam sobre algo e, ao fazer isso, possam orientar reflexivamente uma relação mediada linguisticamente. Os atores coordenam entre si seus planos de ação através do entendimento lingüístico, pela força ilocucionária do ato de fala. “O componente ilocucionário determina o sentido de aplicação do que é dito, através de uma espécie de comentário pragmático” (AFIM, 67). Assim, o sucesso ilocucionário do proferimento depende do assentimento racionalmente motivado do ouvinte. O conhecimento que temos do mundo e o conhecimento que temos da linguagem não podem ser isolados com nitidez um do outro, o que confirma a idéia básica de Habermas: “compreender uma expressão significa saber de que modo podemos nos servir dela, a fim de chegarmos a um entendimento com alguém sobre algo” (AFIM, 82).

“O conceito de agir comunicativo atribui às forças ilocucionárias da linguagem orientada ao entendimento a função importante da coordenação da ação” (HABERMAS, 1997, 25). A comunicação exige uma orientação ao entendimento mútuo que só é possível por referência aos atos ilocucionários. O entrelaçamento de interações decorrentes dos processos de entendimento e as convicções compartilhadas intersubjetivamente formam o *medium* da integração social. Assim, toda vez que nos entendemos acontece a integração social.

É apenas com base nos atos ilocucionários que Habermas considera possível elucidar os conceitos de *intercompreensão* e de *agir orientado ao entendimento mútuo*, pois é quando o falante atinge seu objetivo ilocucionário que tem êxito a tentativa de reconhecimento intersubjetivo embutido em todo ato de fala.

O conceito “agir comunicativo”, que leva em conta o entendimento lingüístico como mecanismo de coordenação da ação, faz com que as suposições contrafactuais dos atores que orientam seu agir por pretensões de validade adquiram relevância imediata para a construção e a manutenção de ordens sociais: pois esta se mantém no modo de reconhecimento de pretensões de validade normativas (HABERMAS, 1997, 25).

Assim, a compreensão de uma expressão está ligada às pretensões à validade que o falante levanta com o seu proferimento e à possível satisfação dessas pretensões.

O agir comunicativo⁶⁵ distingue-se, pois, do estratégico, uma vez que a coordenação bem sucedida da ação não está apoiada na racionalidade teleológica dos planos individuais de

⁶⁵ Cf. AFIM, 70-76.

ação, mas na força racionalmente motivadora de atos de entendimento, portanto, numa racionalidade que se manifesta nas condições requeridas para um acordo obtido comunicativamente⁶⁶. No agir estratégico a linguagem encolhe-se transformando-se num simples meio de informação⁶⁷, enfraquecendo as forças ilocucionárias de ligação do agir e do falar. Enquanto que no agir estratégico um atua sobre o outro para ensejar a continuação desejada de uma interação, no agir comunicativo um é motivado racionalmente pelo outro para uma ação de adesão, e isso em virtude do efeito ilocucionário de comprometimento que a oferta de um ato de fala suscita⁶⁸. O entendimento através da linguagem funciona da seguinte maneira:

os participantes da interação unem-se através da validade pretendida de suas ações de fala ou tomam em consideração os dissensos constatados. Através das ações de fala são levantadas pretensões de validade criticáveis, as quais apontam para um reconhecimento intersubjetivo. A oferta contida num ato de fala adquire força obrigatória quando o falante garante, através de sua pretensão de validez, que está em condições de resgatar essa pretensão, caso seja exigido, empregando o tipo correto de argumentos (AFIM, 72).

No que diz respeito tanto à coordenação de ações, como às avaliações éticas e às manifestações subjetivas, a linguagem ocupa um papel fundamental. A legitimação dos valores – verdade, correção normativa, veracidade e inteligibilidade –, que toda a ação comunicativa pressupõe, não é alcançada por uma racionalidade meio-fim, mas somente pela argumentação em função de princípios reconhecidos e validados pelo grupo.

O pressuposto central para a racionalidade das ações e das expressões é o fato de poderem ser criticadas e fundamentadas⁶⁹. Quando dizemos que uma pessoa, numa determinada situação, age racionalmente ou que uma expressão qualquer pode ter um valor racional, afirmamos implicitamente que ambas (ação e expressão) podem ser defendidas e justificadas.

Os participantes da interação podem chegar ou não a um acordo. O que se avalia, em cada caso, é a tomada de posição por sim/não, pela qual um destinatário aceita ou rejeita as pretensões de validade erguidas pelo falante⁷⁰. Essas pretensões precisam ser passíveis de comprovação contra objeções apresentadas de fato.

⁶⁶ Cf. AFIM, 72

⁶⁷ Cf. AFIM, 74.

⁶⁸ Cf. HABERMAS, 1989 c, 79.

⁶⁹ Cf., HABERMAS, 2002 b, 146-148.

⁷⁰ Cf. HABERMAS, 1989, 67-8.

Em geral, cada ação de fala pode ser criticada reiteradamente como inválida sob ao menos um dos três aspectos: como *inverídica*, em relação à existência do conteúdo de uma asserção feita; como *incorreta*, em relação a contextos normativos existentes ou em relação à legitimidade das normas pressupostas; e/ou como *não-sincera*, em relação à intenção do falante⁷¹.

Para Habermas, o fato de um falante motivar racionalmente um ouvinte à aceitação de um ato de fala não se explica pela validade do que é dito, mas, sim, pela garantia assumida pelo falante, tendo um efeito de coordenação, de que se esforçará, se necessário, para resgatar a pretensão levantada. O falante só pode resgatar sua garantia discursivamente no caso de pretensões de verdade e correção, pela indicação de razões; no caso de pretensões de sinceridade, pela consequência de suas ações, ou seja, pela consistência do comportamento⁷². Um falante, na comunicação voltada ao entendimento mútuo, ao assumir a garantia de resgatar uma pretensão de validade criticável, pode “mover um ouvinte à aceitação de sua oferta de ato de fala e assim alcançar para o prosseguimento da interação um efeito de acoplagem assegurando a adesão” (HABERMAS, 1989 c, 80).

O entendimento representa o processo pelo qual se realiza um acordo, na base pressuposta de pretensões de validade mutuamente reconhecidas. Tal acordo significa que os participantes do processo argumentativo aceitam a validade de um saber, ou seja, sua força de obrigação intersubjetiva. Neste sentido, Habermas fala em saber compartilhado, quando é constitutivo de um consenso racionalmente motivado. O consenso repousa no reconhecimento intersubjetivo de pretensões de validade criticáveis, no qual a razão comunicativa implicada na prática cotidiana se manifesta no fato de que qualquer acordo deve apoiar-se, em última instância e em circunstâncias apropriadas, sobre boas razões. E é precisamente nas pressuposições pragmáticas inerentes à linguagem que está embutida a noção de razão comunicativa, que fixa critérios de racionalidade em função dos procedimentos argumentativos pelos quais se resgatam as pretensões de validade associadas aos três conceitos formais de mundo (objetivo, social e subjetivo).

Habermas diz que através das ações de fala são levantadas pretensões de validade criticáveis, as quais apontam para um reconhecimento intersubjetivo. Na prática comunicativa cotidiana, o reconhecimento mútuo se processa com base em pretensões de validade criticáveis, pelas quais se visa ao consenso. Esse é imediato, no caso de assentimento do

⁷¹ Cf. AFIM, 80.

⁷² Cf. HABERMAS, 1989 c, 79.

ouvinte à oferta do ato de fala do falante. No caso de uma rejeição, faz-se necessário iniciar os discursos argumentativos, que são o prolongamento do agir comunicativo por outros meios, uma espécie de ruptura no curso normal da interação, pelos quais se busca honrar as pretensões de validade pela força não coerciva do melhor argumento.

A finalidade essencial da ação discursiva é discutir pretensões de validade, que se tornam problemáticas. O sentido, portanto, das pretensões de validade de normas consiste na promessa de que o comportamento fático dos sujeitos pode manifestar-se como uma ação responsável de sujeitos responsáveis, isto é, capazes de fundamentar as pretensões de validade de suas ações. A validade de uma norma se fundamenta na pretensão de justificação discursiva: supomos que os sujeitos possam dizer que normas seguem e porque as aceitam como justificadas. O discurso é, portanto, o lugar privilegiado da formação da opinião e da vontade. Pressupõe uma atitude crítica para, diante de uma suspensão temporária das pretensões particulares, chegar a um consenso em torno daquilo que é proposto. O consenso é o reconhecimento comum dos proferimentos apresentados como verdadeiros e justos. Por isso, tanto o falante como o ouvinte sabem que cada um deve levantar pretensões de validade que permitam o entendimento. A convicção comum de que tais pretensões possam efetivar-se comunicativamente requer que as proposições e as interpretações manifestadas cumpram as condições adequadas em cada situação concreta de fala.

Habermas distingue duas formas de discurso: o teórico e o prático. A forma de argumentação na qual são tematizadas pretensões à verdade dos fatos é o discurso teórico. Já a forma de argumentação na qual são tematizadas pretensões à correção das normas é o discurso prático. O discurso teórico procura validar ou refutar a verdade de afirmações factuais. O discurso prático é a forma da argumentação em que as pretensões de validade das normas são tematizadas. As normas existentes ou propostas hipoteticamente precisam ser legitimadas no interior de um processo argumentativo do qual participam todos os direta ou indiretamente atingidos pela observância da norma. A adequação da norma precisa ser justificada racionalmente, de modo que sua aceitação possa ser obtida sem coação, pela força do melhor argumento. A razão fundamenta o processo de legitimação da norma, pois a validação é assegurada pela razão comunicativa, pela competência argumentativa dos integrantes.

As pretensões de validade correspondentes às questões cognitivas são problematizadas nos discursos teóricos, e as correspondentes às questões normativas, nos discursos práticos. Nos dois casos, os participantes se distanciam do mundo vivido e assumem uma atitude

crítico-hipotética de investigação imparcial do que antes era visto como não-problemático. Nos dois casos, a argumentação discursiva tem como ponto de partida a suspensão radical da crença na validade do que havia sido afirmado. Ela é posta entre parênteses, até que se conclua, pelo consenso, o processo de discussão discursiva, que pode levar à confirmação (mas também à negação) dos fatos apresentados como verdadeiros, e à justificação (mas também à refutação) das normas apresentadas como justas.

Nos dois discursos o consenso será fundamentado se a argumentação for conduzida segundo certos pressupostos pragmáticos, principalmente pelo fato de que todos os interessados têm o direito de participar do discurso, de que todos têm iguais oportunidades de apresentar e refutar argumentos, que todos os argumentos apresentados são submetidos ao livre exame de todos, e que nenhum dos participantes sofre qualquer outro tipo de coação. “Nas argumentações, os participantes têm que partir de que, em princípio, todos os afetados participam como livres e iguais na busca cooperada da verdade, onde a única coação permitida é a do melhor argumento” (HABERMAS, 2000 b, 17). Esses pressupostos são os que prevalecem numa situação lingüística ideal.

As argumentações são formas de reflexão do agir orientado para o entendimento mútuo. Pois “as reciprocidades que alicerçam o reconhecimento mútuo de sujeitos imputáveis já estão incertas no agir em que se enraízam as argumentações” (AFIM, 123). As argumentações aparecem como processos de entendimento mútuo que são regulados de tal maneira que proponentes e oponentes possam, numa atitude hipotética, e, liberados da pressão da ação e da experiência, examinar as pretensões de validade que se tornaram problemáticas⁷³. A argumentação é aquele tipo de discurso em que os participantes tematizam exigências de validade contestadas e que tentam resgatá-las ou criticá-las através dos argumentos. Nesse ambiente de atos de fala só é admissível o uso da força argumentativa, que será medida pela solidez dos argumentos e por quanto eles são capazes de convencer os participantes do discurso. No agir comunicativo pressupõe-se a base de validade do discurso. As pretensões de validade universal (verdade, correção, veracidade), que pelo menos implicitamente são colocadas e reciprocamente reconhecidas pelos interessados, tornam possível o consenso que serve de base para o agir comum. “Ao entrarem numa argumentação moral, os participantes prosseguem seu agir comunicativo numa atitude reflexiva com o objetivo de restaurar um consenso perturbado” (HABERMAS, 1989 d, 87).

⁷³ Cf. AFIM, 110.

O processo de comunicação que visa ao entendimento mútuo está na base de toda a interação, pois somente uma argumentação em forma de discurso permite o acordo de indivíduos quanto à validade das proposições ou à legitimidade das normas. Por outro lado, o discurso pressupõe a interação, isto é, a participação de atores que se comunicam livremente e em situação de simetria.

A mudança de atitude na passagem do agir comunicativo para o discurso não é diferente da que tem lugar no caso das questões de verdade. A verdade das proposições significa a existência de estados de coisas assim como, analogamente, a correção das ações significa o preenchimento de normas⁷⁴. O que até então, no relacionamento ingênuo com as coisas e eventos, era considerado como fato, tem que ser visto agora como algo que pode existir, mas que também pode não existir. E, assim como os fatos se transformam em “estados de coisas” que podem ser ou não o caso, assim também as normas habitualizadas socialmente transformam-se em possibilidades de regulação que se pode aceitar como válidas ou recusar como inválidas. Quando o discurso, em virtude de suas qualidades pragmáticas, possibilita uma formação racional da vontade e garante tanto o “sim” quanto o “não”, então os posicionamentos racionalmente motivados, afirmativos ou negativos, podem dar espaço aos interesses de cada indivíduo, sem que se rompa o tecido social que já de antemão une os participantes voltados ao acordo mútuo em sua atitude intersubjetiva. Com a formação reflexiva da ação comunicativa as argumentações apontam para além de todas as formas particulares de vida. Pois

o teor normativo de suposições empreendidas na ação comunicativa é universalizado, abstraído e des-limitado, ou seja, é estendido a uma comunidade que insere e que, em princípio, não exclui nenhum sujeito capaz de falar e agir, desde que esteja em condições de dar contribuições relevantes (HABERMAS, 2002, 55).

No discurso, percebemos o mundo vivido da prática comunicativa cotidiana como que a partir de uma retrospectiva artificial; pois, à luz das pretensões de validade examinadas hipoteticamente, o mundo das relações ordenadas institucionalmente vê-se moralizado de maneira análoga àquela pela qual o mundo dos estados de coisas existentes é teorizado – o que até então valia inquestionavelmente como um fato ou como uma norma pode, agora, ser ou não ser o caso, pode ser válido ou não⁷⁵. No discurso argumentativo “mostram-se estruturas de uma situação de fala que está particularmente imunizada contra a repressão e a desigualdade: ela apresenta-se como uma forma de comunicação suficientemente aproximada

⁷⁴ Cf. HABERMAS, 1989 c, 80.

⁷⁵ Cf. HABERMAS, 1989 a, 129.

de condições ideais” (AFIM, 111). Assim como o modelo de comunicação ideal constitui-se na utopia de um processo de comunicação e remete a uma ordem social ainda não existente, a situação lingüística ideal constitui-se no telos de um discurso, que seria perfeito se existissem condições ideais de realização. As condições do discurso ideal ligam-se às condições ideais de vida. A situação ideal de fala é critério de argumentação discursiva que exclui qualquer forma de coação interna ou externa, evitando patologias de uma comunicação distorcida. Sendo assim, esses dois modelos se constituem em utopias, que todavia devem ser pressupostas como reais, para que possa se efetivar qualquer comunicação. Ao mesmo tempo, esses modelos fornecem os elementos para uma crítica das formas concretas de interação e discurso, constituindo-se em uma antecipação dessas.

Isto significa que todo processo de resolução de pretensões de validade implica a formação racional da opinião e da vontade comum dentro de um mundo da vida de indivíduos socializados como tais. Veremos no terceiro capítulo como a teoria do agir comunicativo fundamenta a solidariedade e como a ética discursiva procura fazer jus a dois aspectos: à justiça e à solidariedade.

As pretensões de validade formam o ponto de convergência do reconhecimento intersubjetivo por parte de todos os participantes. Na comunicação que ocorre no “mundo da vida”, as quatro pretensões de validade (verdade, correção normativa, veracidade e sentido) se entrelaçam. Elas desempenham um papel pragmático na dinâmica que perpassa a oferta de um ato de fala e a tomada de posição do destinatário em termos de “sim/não”. Pois “qualquer acordo obtido comunicativamente depende da tomada de posição em termos de sim/não com relação a pretensões de validade criticáveis” (AFIM, 85). O agir comunicativo serve assim à reprodução do mundo da vida. Não há agir comunicativo fora do mundo da vida. A perspectiva do sujeito-participante oferece a possibilidade de uma representação lingüística do mundo, sem a qual não se poderia falar de agir comunicativo. O fato de a linguagem possibilitar toda e qualquer relação comunicativamente competente entre dois ou mais indivíduos nos leva, na seqüência do nosso trabalho, a explicitar o conceito de mundo da vida.

2.3 O mundo da vida como horizonte e situação

Como visto anteriormente, um sinal lingüístico só tem sentido e validade dentro de sua tríplice estrutura, isto é, quando ele é capaz de mediatizar algo no mundo como algo significativo para os membros de uma comunidade lingüística, o que só ocorre dentro de uma comunidade real de língua. A conexão dos atos de fala com o mundo da vida pode ser constatada no fato de que, quando levantamos pretensões em discursos o fazemos sempre no mundo da vida, ou seja, num contexto determinado pelo espaço social e pelo tempo histórico.

O ponto de partida da teoria da ação comunicativa é o mundo vivido (*Lebenswelt*): o lugar das relações sociais espontâneas, das certezas pré-reflexivas, dos vínculos que nunca foram questionados. O mundo da vida se constitui como o horizonte de possibilidades, no qual sempre se situam os que agem comunicativamente: ele é o pano de fundo não explicitado do agir comunicativo e, enquanto tal, o depósito cultural de convicções de uma comunidade humana, o lugar onde se movimentam os que agem comunicativamente. A maior parte daquilo que é dito na prática comunicativa cotidiana não atinge o nível da problematização, fugindo à crítica e à pressão desenvolvida pela surpresa das experiências críticas, proporcionado por certezas consentidas preliminarmente, ou seja, por certezas do mundo da vida. As relações sociais que se dão no mundo vivido assumem, caracteristicamente, a forma da ação comunicativa: um processo interativo, linguisticamente mediatizado, pelo qual os indivíduos coordenam seus projetos de ação e organizam suas ligações recíprocas. O mundo vivido é considerado a partir do processo de entendimento, no qual diferentes pessoas se entendem a partir de um pano de fundo comum sobre algo no mundo objetivo dos fatos, no mundo social das normas de ação e no mundo subjetivo das vivências. O mundo vivido garante aos sujeitos de uma comunidade de comunicação convicções de fundo a partir das quais se forma o contexto dos processos de entendimento. As estruturas do mundo da vida estabelecem as formas de intersubjetividade: suas evidências básicas geram relações intersubjetivas, já que os que agem intersubjetivamente nelas se apóiam e confiam. Normalmente, esse saber implícito permanece às costas dos agentes como contexto de sentido a partir do qual eles interpretam situações específicas. É um saber implícito que fornece aos agentes uma interpretação prévia das relações possíveis entre os três conceitos formais de mundo: o mundo objetivo, o mundo social e o mundo subjetivo, que serve para introduzir no mundo vivido, já interpretado quanto ao conteúdo, as situações problemáticas.

Ao se entenderem frontalmente sobre algo no mundo, falante e ouvinte movem-se no interior do horizonte de seu mundo da vida comum; este permanece às costas dos implicados como um pano de fundo holístico, intuitivamente conhecido, não problemático e indissolúvel. A situação de fala é um recorte, delimitado em função de um determinado tema, de um mundo da vida que tanto constitui um *contexto* para os

processos de entendimento como coloca *recursos* à sua disposição (HABERMAS, 2002 f, 416).

O mundo da vida permanece sempre como “pano de fundo”, como o horizonte que “constitui uma rede intuitivamente presente e, portanto, familiar e transparente de pressuposições, que devem cumprir-se para que o proferimento que se faz possa ter sentido, ou seja, para que possa ser válido” (TAC II, 186). Para os sujeitos, o mundo da vida é a compreensão da situação na qual se apóia a pré-compreensão global, cujo sentido carece de explicação, mas que intuitivamente já é conhecido.

O mundo da vida forma um horizonte e, ao mesmo tempo, oferece um acervo de evidências culturais do qual os participantes da comunicação tiram, em seus esforços de interpretação, padrões exegéticos consentidos. Do mesmo modo a solidariedade dos grupos integrados por valores e as competências de indivíduos socializados pertencem – tal como as suposições de pano de fundo culturalmente adquiridas – aos componentes do mundo da vida (HABERMAS, 2002 f, 416 -17).

Os agentes comunicativos se movem sempre dentro do horizonte que é seu mundo da vida, dele não podem sair. “O engajamento que assumimos na medida em que pertencemos a um mundo da vida não é algo que podemos revogar a nosso bel-prazer” (HABERMAS, 1989 c, 66). Em cada situação só é dado um fragmento limitado do mundo. Uma situação representa um fragmento do mundo da vida delimitado em vista de um tema⁷⁶. As estruturas simbólicas de todo mundo da vida reproduzem-se sob as formas da tradição cultural, da integração social e da personalidade e esses processos só podem efetuar-se por meio do agir orientado para o entendimento mútuo. Para Habermas, as estruturas simbólicas do mundo da vida se reproduzem pela continuação do saber válido, da estabilização da solidariedade grupal e da formação de sujeitos responsáveis. Há um tríplice procedimento que corresponde aos três componentes do mundo vivido⁷⁷: a “reprodução cultural” corresponde à cultura como o “reservatório” de saber e conhecimento a partir do qual os participantes se abastecem de interpretações, quando se entendem entre si sobre algo no mundo, convicções de fundo admitidas e compartilhadas sem problemas; a “integração social” corresponde à sociedade como os ordenamentos legítimos a partir dos quais os participantes da comunicação efetivam sua pertença a grupos sociais e asseguram, assim, a solidariedade; a “personalidade” envolve as competências que tornam um sujeito capaz de falar e agir, portanto, capaz de participar de

⁷⁶ Cf. TAC II, 181.

⁷⁷ Cf. TAC II, 161-280.

processos comunicativos, orientados para o entendimento, e ainda de afirmar sua própria identidade.

O mundo da vida é referência a partir do qual o entendimento se torna possível. O fato de os atores se entenderem uns com os outros sobre algo no mundo permite a formação de uma rede de interações sociais e contextos do mundo da vida. A partir daí podemos inferir e dizer que todo sujeito humano está inserido no mundo da vida, isto é, está culturalmente integrado, socializado e personalizado. O entendimento comunicativo requer um consenso não apenas em torno do mundo objetivo, mas também do mundo social e do mundo subjetivo.

Pois

são os próprios sujeitos socializados, quando participam de processos cooperativos de interpretação, os que fazem um uso implícito do conceito de mundo (...) e a tradição cultural, partilhada por uma comunidade é constitutiva do mundo da vida que os membros individuais encontram já interpretado no que se refere ao seu conteúdo (TAC I, 119).

No espaço do "mundo vivido" haveria, para Habermas, a perspectiva de construção de novas solidariedades a partir de sujeitos autônomos e competentes, que são capazes de discutir e revalidar as regras sociais e, com isso, revitalizar a própria sociedade. A construção da solidariedade pressupõe, desta forma, a formação do indivíduo que pensa, age e se comunica, buscando o diálogo e o entendimento, através do melhor argumento. E isto implica processos de comunicação através dos quais se questiona o mundo do sistema técnico-instrumental, e onde se afirma a individualidade do sujeito e a sua autonomia. Ao se entenderem mutuamente na atitude performativa, o falante e o ouvinte estão envolvidos, ao mesmo tempo, naquelas funções que as ações comunicativas realizam para a reprodução do mundo da vida comum⁷⁸. A intersubjetividade é gestada pela mediação da linguagem, que é um reservatório de sentido simplesmente dado, em princípio, recebido sem problemas como o "horizonte" seguro e familiar a partir do qual se pode interpretar as diferentes situações de vida.

O mundo da vida é condição universal de toda comunicação linguisticamente mediada. Ele é um *a priori* de sentido, historicamente gestado, que se constitui no processo de interação social, e como tal, ele está sujeito a falhas que provocam distúrbios no processo de interação social⁷⁹. A falha na reprodução cultural se revela na perda de sentido, o que, por sua vez, provoca crises de legitimação social e de orientação pessoal. O fracasso no processo de

⁷⁸ Cf. HABERMAS, 1989 c, 43.

⁷⁹ Cf. TAC II, 200-203.

integração social provoca o estado de anomia e as crises correspondentes de insegurança da identidade coletiva e da alienação pessoal⁸⁰. Por outro lado, a falha no processo de socialização se mostra nas patologias psíquicas, nas crises correspondentes de ruptura com a tradição e na perda de motivação.

O mundo da vida representa o pano de fundo de um saber intuitivo, presente de modo pré-reflexivo e não-temático. O fato de transformar um determinado fragmento em tema supõe uma capacidade lingüística não apenas de empregar corretamente orações gramaticais em proferimentos, mas também a competência de cumprir pressupostos pragmático-universais.

Os recursos do mundo da vida representam valores culturais, encarnados nas práticas da vida cotidiana, ou ideais relacionados à autocompreensão de uma pessoa e, por isso, comportam uma pretensão de validade intersubjetiva. Do pano de fundo do mundo da vida se desprendem as esferas daquilo *sobre o qual* se pode alcançar em cada caso um acordo falível⁸¹.

A práxis cotidiana compreende unicamente uma

auto-evidência do mundo da vida, com a qual o afetado está intuitivamente familiarizado, sem contar com a possibilidade de uma problematização. Nem sequer é algo “sabido” no sentido estrito, se o saber se caracteriza em poder ser fundamentado e colocado em dúvida. Somente os limitados fragmentos do mundo da vida, arraigados no horizonte de uma situação específica, constituem em um contexto de ação orientado ao entendimento, o qual pode ser tematizado e aparecer sob a categoria de *saber*. Desde a perspectiva centrada na situação, o mundo da vida aparece como um depósito de auto-evidências ou de convicções inquestionadas, das que os participantes na comunicação fazem uso nos processos cooperativos de interpretação (TAC II, 176).

Neste sentido, o mundo da vida representa a fonte de onde se obtêm as definições da situação, que os implicados pressupõem como aproblemáticas. Tal horizonte de saber, continuamente presente, está sempre aí, pois orienta o agir e define normas de ação.

A estrutura pragmático-formal do mundo da vida relaciona o mundo social com o processo de socialização. Se a referência ao mundo objetivo é significativa e peculiar, a novidade refere-se à sociedade e aos imperativos da socialização. De modo geral, Habermas define a sociedade como o conjunto legítimo de ordens institucionais, “pela quais os participantes da comunicação regulam sua pertença a grupos sociais e garantem a

⁸⁰ Cf. TAC II, 134.

⁸¹ Cf. HABERMAS, 1989, 169.

solidariedade” (AFIM, 96). Ele diferencia, no estudo da sociedade ocidental, *sistema e mundo da vida* e aclara a diferenciação entre *integração sistêmica e integração social*.

A integração sistêmica vincula-se à complexidade de normas jurídicas ou entrelaçamento de práticas e costumes, regulados normativamente e socialmente assumidos por todos os membros da comunidade⁸². Ela salienta os mecanismos de controle, transformando os subsistemas de ação em organismos autônomos e desligados de normas e valores. O sentido é só jurídico. Instrumentaliza as relações entre as pessoas. O agir resume-se à busca do êxito, traduzido no interesse pelo dinheiro e pelo poder⁸³.

Já a integração social segue um caminho bem diferente, por meio da linguagem, harmoniza entre si os planos de ação dos distintos atores, tornando possíveis, desse modo, as interações sociais⁸⁴. Como meio coordenador da ação, a linguagem deve dar sentido aos “atos do entendimento mútuo que vinculam os planos de ação de diversos participantes e reúnem as ações orientadas a um fim, numa relação interativa” (HABERMAS, 1989, 165). Na comunicação os participantes formam parte de um mundo social, servindo-lhes de referência para compreender o sentido dos proferimentos. Nesse sentido, a linguagem promove e renova as relações interpessoais, nas quais o falante faz referência a algo no mundo das organizações legítimas, faz referência a algo no mundo das coisas existentes, bem como a algo pertencente ao mundo subjetivo. O conceito pragmático-formal de *mundo da vida*, enquanto distingue e separa os três componentes acima, exige a complementaridade entre eles.

O mundo da vida na visão habermasiana é uma espécie de pano de fundo compartilhado intersubjetivamente, que está sempre presente para todos os atores linguisticamente competentes. Assim, podemos afirmar que cada participante no discurso pertence a um mundo da vida. Para Habermas⁸⁵, são três as características que constituem o saber oriundo do mundo da vida: *certeza imediata*, *força totalizadora*, e *holismo*.

Como pano de fundo, o mundo da vida está presente de modo implícito e pré-reflexivo, o que lhe confere a característica de *certeza imediata*, pois ele está imediatamente presente em toda comunicação inter-humana, na qual ocorrem a prática cotidiana e a experiência com o mundo de uma determinada tradição histórico-cultural. Ele permite a socialização e a solidariedade entre pessoas da mesma comunidade, grupos ou nação, pois organiza e dá sentido à convivência diária.

⁸² Cf. AFIM, 98.

⁸³ Cf. TAC II, 217-218.

⁸⁴ Cf. TAC II, 303.

⁸⁵ Cf. AFIM, 92-93.

Além do pano de fundo aproblemático, este saber apresenta outra característica: sua *força totalizadora*. O mundo da vida forma uma totalidade que possui um ponto central e limites indeterminados que representam o horizonte e, ao mesmo tempo, o contexto específico em que os participantes estão enraizados, não ocorrendo separação entre os contextos objetivo, subjetivo e social.

A terceira característica desse saber é dada pelo *holismo* que funde as diversas categorias do saber. O holismo reflete toda a complexidade, entrelaçamento, espontaneidade e, até mesmo, a diferenciação desse saber oriundo do mundo da vida. Enfim, o mundo da vida é sempre um todo que não pode ser fragmentado.

O mundo da vida, inerente a uma cultura ou relacionado a um contexto histórico ou a uma tradição, assegura a identidade de grupos e indivíduos. Os processos simultâneos de individuação e socialização só podem acontecer dentro de contextos do mundo da vida. Os sujeitos só desenvolvem suas personalidades ao serem perpassados pelas estruturas sociais e culturais do mundo da vida, e, simultaneamente, nesse processo de individuação social, renovam e mantêm vivas as estruturas essenciais do mundo da vida.

Habermas insiste na retomada do sujeito e preocupa-se em interpretar a sociedade como um contexto que abrange o mundo da vida, que se constitui sempre em forma de um saber intersubjetivamente partilhado por seus membros. Sua preocupação é a de resgatar o conceito de mundo vivido e projetar, através da interação mediada lingüisticamente, um conceito de sociedade capaz de superar a divisão entre sistema e mundo da vida e pelo procedimento do discurso resolver os conflitos no contexto interativo do agir. Quando é impossível chegar a um entendimento sobre uma pretensão intersubjetiva de validade no processo normal de interação no mundo da vida, sem, resolver o dissenso, é preciso passar então para o discurso real, no qual ocorre a formação racional da vontade. Nesse processo é possível unir as idéias de justiça e solidariedade.

Assim sendo, a linguagem está na base de tudo, de todas as inter-relações humanas com sentido e validade; e as pretensões à validade levantadas em qualquer proferimento só podem ser satisfeitas com razões, ou seja, discursivamente, o que supõe uma estrutura dialógica de reciprocidade universal por parte dos membros de uma comunidade ideal de comunicação. Os laços de solidariedade dependem dos recursos do mundo da vida, a partir dos quais se tematizam as estruturas normativas, os valores e as instituições. Na solidariedade, apesar da pré-compreensão imbuída culturalmente, as operações do entendimento lingüístico supõem a perspectiva do sujeito participante; presumem um diálogo racional entre iguais, o

que abre a possibilidade de chegar a normas ou princípios comuns e ao reconhecimento recíproco.

Esse novo quadro teórico, possibilitado pelo paradigma da linguagem, oferece a estrutura para Habermas articular a relação entre justiça e solidariedade de maneira simultânea e assim atenuar os problemas do desentrelaçamento entre moral e eticidade. Agora explicitaremos a simultaneidade dos princípios de justiça e solidariedade.

CAPÍTULO 3 - A SIMULTANEIDADE DA JUSTIÇA E DA SOLIDARIEDADE

Iniciamos o nosso trabalho mostrando que, com o desentrelaçamento pós-convencional, o legado de normas tradicionais desintegrou-se, dividindo-se no que pode ser justificado a partir de princípios e naquilo que só conserva uma validade factual. A unidade no mundo da vida entre validade e validade factual dissolveu-se. Ao mesmo tempo, a práxis cotidiana dissociou-se em normas e valores, ou seja, no comportamento da esfera prática que se pode submeter às exigências de uma rigorosa justificação moral e em um outro componente, não passível de moralização e abrangendo as orientações axiológicas integradas em modos de vida individuais ou coletivos.

A partir do quadro teórico elaborado por Habermas, explicitaremos a conexão entre os princípios complementares de *justiça* e *solidariedade*, derivados a partir das condições de simetria e expectativas de reciprocidade inscritas na ação comunicativa. A relação entre justiça e solidariedade insere-se no contexto de uma teoria da ação comunicativa, representando um esforço teórico de repensar a questão da moralidade no interior das sociedades contemporâneas, em que os sistemas político e econômico ameaçam colonizar a verdadeira vida social, baseada na comunicação, cooperação, solidariedade e ação comunicativa. Iniciaremos vendo como Habermas coloca a questão do “dever” no caso de conflitos de ação. O “dever” permanece vago enquanto o problema que surge e o aspecto sobre o qual deve ser resolvido não forem determinados mais precisamente. Os participantes fazem cada vez um uso diferente da razão prática e cada um deles corresponde um tipo diferente de discurso. Para explicitar esses aspectos, Habermas toma como fio condutor os questionamentos pragmáticos, éticos e morais⁸⁶. Aprofundaremos, na seqüência, a noção de justiça a partir da explicação do “ponto de vista moral” nas propostas de Rawls, Scanlon e

⁸⁶ Cf. HABERMAS, 1997, 200-210 e HABERMAS, 1992, 288-304.

Kohlberg, para ver como Habermas chega ao conceito pós-convencional de justiça no modelo discursivo, através da análise das excelências e das debilidades da assunção ideal de papéis. Em seguida veremos algumas objeções contra os pontos de vista deontológicos de procedência kantiana, com destaque para a objeção central de Bill Puka. Diante dessas críticas aprofundaremos a proposta de Kohlberg como tentativa de reunir os dois princípios morais denominados *justiça e benevolência* a partir do ponto de vista do “respeito a todos por igual”. A intenção de Kohlberg é fazer valer a preocupação pelo bem dos demais junto com a justiça, com base na idéia que desde Kant tem valido como um equivalente do princípio da igualdade de trato: o princípio do igual respeito à integridade ou dignidade de todas e cada uma das pessoas. A partir do ponto de vista da teoria da comunicação, Habermas percebe que existe uma estreita relação entre a preocupação pelo bem do próximo e o interesse pelo bem comum, uma vez que a identidade do grupo se reproduz através de relações de reconhecimento recíproco que permanecem intactas. Por isso, para ele, “o ponto de vista complementar da igualdade de trato individual não é a benevolência, mas a solidariedade” (JS, 75). Explicitaremos como para Habermas, através dos discursos reais, com base nas suas propriedades pragmáticas, torna-se possível a formação discursivo-consensual da vontade na qual é possível unir justiça e solidariedade. Concluiremos o capítulo com a definição de Habermas da “solidariedade como a outra face da justiça”.

3.1 Justiça concebida de modo pós-convencional

Na razão prática, através dos seus procedimentos e processos, está inscrita a referência a uma justiça que aponta para além do ethos concreto de determinada comunidade ou da interpretação de mundo articulada em determinada tradição ou forma de vida. Para tornar isto claro, Habermas distingue entre *questões morais da justiça* e *questões éticas do auto-entendimento*. Ao passo que na pergunta sobre o “bem-viver” inscreve-se a perspectiva de uma interpretação do mundo ou de si mesmo a partir de uma primeira pessoa do singular ou do plural, as questões sobre a justiça só podem ser respondidas sob uma consideração equânime das perspectivas de interpretação de mundo ou de si mesmo de todos os envolvidos, e de forma imparcial (o que explica a exigência de Mead quanto a “assumir uma perspectiva de maneira ideal”).

Questões de auto-entendimento dependem do contexto, mas em um sentido diferente do que ocorre com as questões morais; e isso porque cada uma delas se propõe no âmbito do horizonte de uma história de vida pessoal ou de uma forma de vida intersubjetivamente partilhada, e porque só se pode respondê-las de forma sensata com referência a esse contexto presente de antemão. Na reflexão moral o que fazemos é assumir um posicionamento hipotético em face das reivindicações de validação de certas normas que se tornaram problemáticas.

Em questões que dizem respeito a nossas obrigações morais está em jogo a legitimidade de expectativas e reivindicações que nos impomos não somente como participantes da situação específica, mas também como alheios a ela, para além de grandes distâncias geográficas ou históricas, culturais ou sociais. Aí não se trata mais do que é “bom” para nós como membros de uma coletividade (caracterizada por um *ethos* próprio), mas sim do que é “correto” para todos. Veremos na seqüência a colocação da questão da justiça e se é possível uma solução imparcial para julgar as questões ligadas a esse tema.

3.1.1 A questão da justiça

Para entender como Habermas coloca a questão da justiça é interessante partir da distinção entre três possíveis usos da razão prática: o uso pragmático, o uso ético e o uso moral. Habermas apresentou uma versão concisa e clara desta análise no artigo *Para Uso Pragmático, Ético e Moral da Razão Prática*⁸⁷.

No caso de conflitos de ação, quando se impõem determinados problemas que precisam ser enfrentados cooperativamente ou solucionados consensualmente, uma coletividade é confrontada com a pergunta: “O que devemos fazer?”. O tratamento racional dessas questões exige uma formação da opinião e da vontade que leva a resoluções fundamentadas sobre a perseguição de fins coletivos e sobre a regulamentação normativa da convivência⁸⁸.

Segundo Habermas, o “dever” permanece vago enquanto o problema que surge e o aspecto sobre o qual deve ser resolvido não forem determinados mais precisamente. Os participantes fazem cada vez um uso diferente da razão prática e a cada um deles corresponde

⁸⁷ Cf. HABERMAS, 1992, 288-304

⁸⁸ Cf. HABERMAS, 1997, 199

um tipo diferente de discurso. Para explicitar esses aspectos toma como fio condutor os questionamentos pragmáticos, éticos e morais⁸⁹.

O Uso Pragmático da Razão Prática define o agir orientado por fins. Nele, o que impulsiona e determina a ação é o resultado que o sujeito pretende obter. Os exemplos de Habermas, no texto, são: comprar uma bicicleta ou tirar férias. Para Habermas, quando a razão prática toma esta direção, não se questiona a respeito do conteúdo ético ou moral do agir; o que a motiva é apenas obter determinado resultado para fins propostos validamente para a vida. Habermas não discute, aqui, de que conteúdos se trata; o que procura definir é a estrutura da ação empreendida pela razão prática: obter determinadas coisas sem questionar-se a respeito do seu sentido, do seu alcance, das conseqüências para os outros seres humanos.

O uso pragmático da razão coloca-se na perspectiva de um ator que procura os meios apropriados para a realização de preferências e fins em sua vida pessoal. Os próprios fins podem tornar-se problemáticos e, a partir daí, trata-se de uma avaliação racional de fins à luz de valores aceitos. A vontade do ator é determinada por interesses e orientações de valor, porém, aberta a ulteriores determinações. A escolha fundamentada de técnicas ou estratégias de ação se realiza por comparações e ponderações que o agente pode desenvolver sob os pontos de vista da eficácia ou de outras regras de decisão. A ponderação de fins, orientada por valores, e a ponderação pragmática de meios levam a recomendações hipotéticas que colocam em relação as causas e os efeitos. A reflexão prática transcorre aqui no horizonte da racionalidade de fins, com a meta de encontrar técnicas, estratégias ou programas adequados. Ela leva a recomendações que, em casos simples, têm a forma semântica de imperativos condicionais. Elas estão fundamentadas em discursos pragmáticos onde examinamos se as estratégias de ação são adequadas a um fim, pressupondo que nós sabemos o que queremos. É uma racionalidade teleológica, isto é, o dever depende do fim estabelecido. O “dever-ser” dirige-se ao arbítrio dos atores. Não existe uma relação entre razão e vontade que seja interior ao discurso. Quando os próprios valores orientadores se tornam problemáticos, a pergunta “Que devo fazer?” aponta para além da racionalidade de fins. Esse uso é limitado, daí a passagem aos outros usos, até o uso moral.

⁸⁹ Toda a reflexão a seguir segue os seguintes textos: HABERMAS, 1997, 200- 210 e HABERMAS, 1992, 288-304.

O Uso Ético da Razão Prática baseia-se em outro princípio: a busca do que é bom tanto para o indivíduo, como para a coletividade. Trata-se de uma atitude ou postura que se baseia em valores, diz Habermas: ela implica não só o auto-conhecimento e a auto-compreensão, como também certos ideais, certos valores. Quando alguém decide qual o seu ideal de vida, o faz tendo em vista certos valores, ideais ou modelos que brotam de um contexto social.

Segundo o autor, o uso ético da razão prática não exige uma ruptura com o grupo social do qual o indivíduo pertence:

A vida que é boa para mim toca também as formas de vida que nos são comuns. Assim, o ethos do indivíduo permanecia, para Aristóteles, referido e adstrito à "polis" dos cidadãos. No entanto, as questões éticas têm uma direção inversa das questões morais: a regulação dos conflitos interpessoais entre as ações, os quais resultam de esferas de interesses contraditórios, ainda não é tema aqui (HABERMAS, 1992, 293).

O uso ético da razão prática faz apelo a valores, mas não os questiona: herda-os do mundo social no qual a razão está integrada e os utiliza para reproduzir este mesmo mundo.

A teoria ética que corresponde ao segundo uso da razão prática aparece com clareza na *Ética* de Aristóteles. Segundo esta teoria, o comportamento prático do cidadão deve orientar-se pelo ideal da vida boa. A vida boa é definida pelo grupo social ao qual o indivíduo pertence; trata-se de um ideal coletivo ancorado na tradição. O cidadão deve buscar uma forma de integrar-se ao projeto coletivo que respeite também as características de sua individualidade.

Os indivíduos colocam-se na perspectiva de membros que procuram obter clareza sobre a forma de vida que estão compartilhando e sobre os ideais que orientam seus projetos comuns de vida. Portanto, eles se referem aos problemas de uma comunidade. O modo como nós nos apropriamos das tradições e formas de vida, nas quais nascemos e às quais continuamos seletivamente, decide sobre quem nós somos e queremos ser enquanto cidadãos. Decisões de valores resultam da autocompreensão cultural e política de uma comunidade histórica e se transformam junto com ela. A identidade própria determina-se ao mesmo tempo segundo o modo como alguém se vê e como se gostaria de ver, isto é, tal como alguém se encontra e por quais ideais projeta-se a si e a sua vida. Meu processo de formação completa-se num contexto de tradições que partilho com outras pessoas; minha identidade também é marcada pelas identidades coletivas, e a minha história de vida está inserida em contextos de histórias de vida que se entremeiam. Nesta medida, a vida que é boa para mim toca também as formas de vida que nos são comuns. Neste sentido, as questões éticas não exigem uma ruptura

completa com a perspectiva do indivíduo nem com a tradição e com as certezas ingênuas do mundo social nativo.

As questões éticas encontram uma resposta nos conselhos clínicos para a reconstrução de uma forma de vida consciente e assumida criticamente. O “dever-ser” desses conselhos indica os modos de agir que são “bons para nós”, de modo geral e a longo prazo. Tais conselhos são fundamentados em discursos éticos e neles o que importa são os argumentos que se apóiam numa explicação da autocompreensão de nossa forma de vida historicamente transmitida. Neste contexto, os conselhos regulam as decisões sobre valores pelo fim absoluto para nós de uma conduta de vida autêntica. Em discursos éticos-políticos nós nos certificamos de uma configuração de valores sob o pressuposto de que nós ainda não sabemos o que queremos realmente.

O “dever-ser” presente nos conselhos clínicos dirige-se à força de determinação de uma coletividade que deseja certificar-se a respeito de um modo de viver autêntico. Em tais processos de auto-entendimento cruzam-se os papéis dos participantes do discurso e os membros de uma comunidade histórica. Aqui não é mais possível separar gênese e validade como acontecia nas estratégias de ação projetadas com relação ao fim. Intelecções promovidas em discursos éticos-políticos modificam não somente a autocompreensão de um grupo, mas também a sua identidade; decisões de valor são influenciadas por idéias, pois nelas os argumentos se encontram com a aspiração a um modo de vida autêntico. Por outro lado, em tais decisões expressa-se também a afirmação de uma forma de vida à luz de tradições criticamente assimiladas. Em discursos éticos, a razão e a vontade determinam-se reciprocamente, pois permanecem inseridas no contexto que tematizam. No auto-entendimento, os participantes da argumentação não podem desligar-se da forma de vida concreta na qual se encontram. Questões éticas são, em geral, respondidas com imperativos incondicionais, um “dever” que não depende de fins e preferências subjetivas e, no entanto, não é absoluto.

Em discursos pragmáticos e ético-políticos é possível fundamentar programas, na medida em que eles são adequados ao fim e bons para nós, vistos no seu conjunto. No entanto, uma boa fundamentação precisa levar em conta o aspecto da justiça. Antes de querer ou aceitar um programa, é preciso saber se a prática correspondente é igualmente boa para todos e não só para minha comunidade histórica. Com isso desloca-se o sentido da pergunta: “O que devemos fazer?” para questões morais.

Em contraposição aos dois usos acima, no *Uso Moral da Razão Prática*, o princípio norteador do agir é o problema da *justiça*. A primeira pergunta é: será moralmente certo?

Segundo Habermas, a moral surge de uma situação de conflito relacionada com a ação: é um fenômeno interpessoal, comunitário ou social. Quando o sujeito, em interação com os outros sujeitos, seja de forma efetiva, seja como horizonte de sua ação, se pergunta sobre o que é justo, ele faz uso da razão prática, segundo um novo princípio, *o princípio moral*.

Nesse momento, a razão prática rompe com as tradições e com as certezas ingênuas do mundo social nativo e se pergunta onde está a ação justa, ou o que deve ser feito para que a ação justa prevaleça. A partir dessa ruptura, as interações libertam-se de seu caráter local e histórico e tornam-se particularmente abstratas. Isto significa que não se baseiam em nenhuma outra motivação a não ser a busca da justiça; desaparecem as convenções e o caráter transitório e histórico que motivam o agir.

Nas questões morais surge o ponto de vista normativo, sob o qual nós examinamos a possibilidade de regular nossa convivência no interesse simétrico de todos. Uma norma só é justa quando todos podem querer que ela seja seguida por qualquer pessoa em situações semelhantes. Mandamentos morais têm a forma semântica de imperativos categóricos ou incondicionais. O que se “deve” fazer significa aqui que a prática correspondente é justa. E tais deveres são fundamentados em discursos morais. Neles decidem argumentos que defendem que os interesses incorporados nas normas contestadas são capazes de universalização. Apenas uma máxima capaz de universalização a partir da perspectiva de todos os envolvidos vale como uma norma que pode encontrar assentimento universal e, nesta medida, merece reconhecimento, ou seja, é moralmente impositiva.

Os participantes do discurso são obrigados pelo princípio da universalização a examinar normas controversas no sentido de ver se elas poderiam encontrar o assentimento refletido de todos os atingidos. Regras morais só superam este teste assumindo uma versão geral, completamente descontextualizada. O uso moral da razão prática conduz ao imperativo categórico, cujo sentido é prescrever incondicionalmente o agir justo, isto é, aquele cuja máxima possa ser querida e seguida por todos ou que a norma de ação expresse um interesse simétrico de todos, segundo o qual todos os possivelmente afetados possam dar o seu assentimento.

A entrada em discursos morais exige a retirada de todos os contextos normativos fáticos. Eles encontram-se sob pressupostos comunicativos que exigem a ruptura com as

evidências do mundo da vida, especialmente um enfoque hipotético com relação às respectivas normas de ação tematizadas e com relação às suas pretensões de validade. O “dever-ser” categórico de mandamentos morais dirige-se à vontade autônoma de atores que se deixam determinar racionalmente, através da compreensão daquilo que todos poderiam querer. Esta vontade está isenta de interesses casuais e orientações de valor, especialmente as das formas de vida culturais e das tradições formadoras de identidades. Para Habermas, a razão é internalizada na vontade, isto é, a vontade autônoma é totalmente penetrada pela razão prática. Unicamente a vontade dirigida pela inteligência moral e, como tal, plenamente racional pode chamar-se autônoma. A vontade autônoma paga um preço por sua racionalidade, ou seja, no mundo social, onde se negocia, ela não pode impor-se a não ser através da força imperceptível de motivos racionais.

Após uma breve explicitação de como Habermas coloca a questão da justiça pós-convencional, veremos, na seqüência do nosso trabalho, como as éticas cognitivistas, universalistas e formalistas propõem uma regra a partir do modelo do imperativo categórico de Kant para explicar como se podem julgar imparcialmente as questões morais. Mostraremos também como o modelo discursivo, através dos discursos em geral, conduz a fundamentação filosófica do “ponto de vista moral”.

3.1.2 Explicitação do “ponto de vista moral”

Habermas pensa que tem que ser possível decidir com boas razões qual é a teoria da moral que melhor pode reconstruir o núcleo universal de nossas intuições morais, quer dizer, um “ponto de vista moral” que reivindique para si validade universal. Do contrário, ficaria de fora de antemão o sentido cognitivo da validade deôntica das proposições normativas.

A disputa dos filósofos morais cognitivistas se centra melhor em como e com que meios conceituais pode-se explicar de maneira mais adequada o mesmo potencial de intuições que se abre para todos com a passagem ao plano pós-convencional da moral autônoma. As consideráveis variações estruturais e de conteúdo nas respostas pós-convencionais a dilemas morais e nas diferentes considerações das teorias morais filosóficas não podem explicar-se como etapas morais naturais.

Habermas reconhece o esforço de Kohlberg de ampliar e revisar a descrição do *nível seis* e interpreta essas esclarecimentos como uma contribuição estimulante e extraordinariamente instrutiva para uma discussão ético-filosófica do desenvolvimento moral que se destaca por seu caráter normativo. Habermas leva os pontos de vista do filósofo Kohlberg tão a sério como os do psicólogo, autor da teoria do desenvolvimento da consciência moral, que, segundo ele, goza atualmente de uma aceitação geral em seus traços mais fundamentais⁹⁰.

O ponto de vista a partir do qual se podem julgar imparcialmente as questões morais chama-se de “ponto de vista moral” (*moral point of view*)⁹¹. As éticas formalistas propõem uma regra que explica como se contempla algo desde o ponto de vista moral, ou seja, como se pode julgar com imparcialidade um conflito de ação. O modelo é o imperativo categórico de Kant, como princípio de justificação. O ponto de vista do julgamento imparcial é assegurado por um princípio de universalização: válidas são as normas que todos podem querer. A intuição é clara: sob o ponto de vista moral deve-se examinar se uma norma poderia encontrar no círculo dos afetados um assentimento racionalmente motivado. Esta intuição foi reformulada por filósofos contemporâneos (Rawls, Scanlon, Kohlberg) até chegar ao caráter discursivo de uma formação racional (Apel/ Habermas) que conduz ao reconhecimento intersubjetivo de pretensões de validade suscetíveis de crítica. Veremos na seqüência do nosso trabalho as quatro posições mais convincentes, as quais se apóiam, com diferentes acentos, no modelo do contrato ou da assunção de papéis⁹².

O primeiro modelo se serve da figura do pensamento central das teorias do contrato (que chegou a ser usual no direito racional moderno a partir de Hobbes), do acordo contratual entre sujeitos de direitos autônomos. O que significa, do ponto de vista sistemático e histórico-filosófico, voltar a uma situação anterior a Kant. Para elevar a figura do contrato até o nível da intuição kantiana, deve-se ampliar um determinado marco de condições. É por isso que John Rawls (1921-2002) põe as suas partes contratantes numa “posição original”.

Habermas admira o projeto de Rawls, um dos filósofos políticos contemporâneos mais importantes, compartilha sua intenção e considera corretos seus resultados essenciais⁹³. Segundo a sua teoria, a justiça só se realiza na vida social quando todos os envolvidos pensam juntos as regras básicas de seu convívio. Na sua obra “Uma Teoria da Justiça” de 1971⁹⁴, ele

⁹⁰ Cf. JS, 59.

⁹¹ HABERMAS, 2000 b, 17.

⁹² Cf. JS, 60.

⁹³ Cf. HABERMAS, 2002 d, 62.

⁹⁴ Ed. Brasileira: RAWLS, John, (2000), Uma Teoria da Justiça. São Paulo: Martins Fontes.

expõe de forma aprofundada o seu conceito de justiça, ao qual denomina de justiça enquanto equidade (em inglês, “justice as fairness”). Rawls⁹⁵ escreve contra duas correntes de pensamento que dominavam as discussões sobre a justiça nos Estados Unidos: o utilitarismo e o ceticismo.

Para o *utilitarismo* a justiça é a solução de um conflito de interesses em que se busca uma solução que seja melhor para um maior número de pessoas envolvidas no conflito (ou seja, para uma maioria), independente do que pensarão as minorias restantes. O utilitarismo resolve assim as coisas porque parte do princípio de que é impossível encontrar uma única solução que seja igualmente satisfatória para todos (ou seja, qualquer solução só será satisfatória para alguns), mas é possível encontrar uma solução minimamente satisfatória para todo o conjunto. E, dentre todos os critérios disponíveis, eles acharam melhor o critério do que fosse melhor para a maioria. No utilitarismo vale a idéia de que o que é melhor para a maioria é melhor para todos. Para Rawls isso é um problema porque as minorias podem ser terrivelmente prejudicadas pelo que é melhor ou mesmo indispensável para a maioria. Melhor então seria uma solução alternativa.

Para o *ceticismo* não há concepção única ou central de justiça, de maneira que seriam válidas as concepções de justiça que cada um tem. A posição contextualista contesta o pressuposto de uma razão comum a todos os seres humanos. Não há, assim, referencial único de justiça que oriente as concepções pessoais de cada um. Significa que, assim como cada um tem as próprias concepções morais, cada um pode também ter as próprias concepções de justiça porque até em momentos de decisão (num tribunal, por exemplo) não se pode prever qual será a concepção de justiça atuante. Em vez de valer a justiça da maioria, vale a de quem tem a chance de decidir o conflito. Para Rawls isso é ruim porque a sociedade não pode viver pacificamente sem um referencial único de justiça. Também é preciso uma solução alternativa.

Para Habermas, assumindo uma posição de vanguarda, Rawls apresenta uma saída para o impasse: “Propôs uma leitura intersubjetivista do conceito kantiano da autonomia: agimos de forma autônoma quando obedecemos estritamente às leis que todos os envolvidos poderiam aceitar com boas razões, com base em um uso público da razão” (HABERMAS, 2002 d, 61). Rawls, com vistas à justa convivência entre cidadãos de uma comunidade política, renovou o princípio kantiano de que em casos de conflito devemos fazer aquilo que é

⁹⁵ Cf., HABERMAS, 2002 d, 61ss.

igualmente bom para todas as pessoas, sem recorrer aos pressupostos fundamentais da filosofia transcendental.

Rawls fundamenta princípios segundo os quais se deve instituir uma sociedade moderna, se ela tiver de garantir a cooperação justa e imparcial entre seus cidadãos, como pessoas livres e iguais. Conforme Habermas,

num primeiro passo, ele esclarece o ponto de vista a partir do qual representantes fictícios poderiam responder a essa questão de modo imparcial. Ele explica porque as partes, na assim chamada condição primitiva, por-se-iam de acordo quanto a dois princípios, a saber: primeiro, o princípio liberal, de acordo com o qual são concedidas a todos os cidadãos iguais liberdades subjetivas de ação. Segundo, o princípio subordinado que regula e fixa os mesmos direitos de acesso aos cargos públicos para todos e que diz que as desigualdades sociais só podem ser aceitas na medida em que ao menos tragam vantagens aos cidadãos menos privilegiados. *Num segundo passo*, Rawls mostra que essa concepção, sob aquelas condições de um pluralismo que ela mesma promove, pode esperar ser objeto de aprovação. Do ponto de vista ideológico, o liberalismo político é neutro porque é uma construção racional, sem suscitar ele próprio uma reivindicação de verdade. *Num terceiro passo*, Rawls esboça finalmente os direitos fundamentais e os princípios do Estado de direito que podem ser deduzidos dos dois princípios supremos de justiça (HABERMAS, 2002 d, 62-63).

Habermas apresenta alguns reparos que se dirigem contra alguns aspectos de sua realização. Duvida se “o design da condição primitiva é apropriado em todos os sentidos para explicar e para assegurar o ponto de vista do julgamento imparcial de princípios de justiça entendidos de modo deontológico” (HABERMAS, 2002 d, 63). Além disso, tem a impressão de que Rawls “deveria diferenciar mais nitidamente as questões de fundamentação das questões de aceitabilidade” (HABERMAS, 2002 d, 63). Finalmente, se a racionalidade do consentimento a princípios e regras motivados racionalmente não estão garantidos pela decisão racional dos próprios sujeitos que realizam o acordo, coloca-se então a dificuldade de como pode Rawls motivar seus destinatários a se colocarem na posição original⁹⁶. Para julgar imparcialmente as questões morais diante das dificuldades levantadas para sua realização no modelo contratualista de Rawls, T.M. Scanlon⁹⁷ propõe uma revisão que aproxima o modelo contratual das concepções kantianas. Para o nosso interesse não é necessário entrar na exposição do autor, basta salientar os pontos que interessam a Habermas.

Diante das dificuldades apresentadas acima, Scanlon⁹⁸, de acordo com Habermas, deixa de lado a construção da situação originária com o véu da ignorância imposto aos egoístas racionais, e concebe os sujeitos que participam do pacto como dotados desde o

⁹⁶ Cf. JS, 62.

⁹⁷ SCANLON, Thomas Michael, (1982), Contractualism and Utilitarianism. In: A. Sen and B. Williams (eds.), Utilitarianism and Beyond. Cambridge: Cambridge University Press.

⁹⁸ SCANLON, 1982, 110ss.

começo do desejo de justificar de maneira tão convincente sua própria práxis frente a todos os possíveis afetados que estes não poderiam negar-se racionalmente a aceitar uma universalização dessa práxis. Para julgar imparcialmente as questões morais, Scanlon, segundo Habermas, propõe o seguinte princípio de verificação: “Um modo de atuar é moralmente correto quando está autorizado por algum sistema de regras de ações universais tal que para todo afetado seja racional ver esse sistema como resultado de um acordo de todos os afetados informado, livre de coação e racional” (SCANLON, in JS, 63). Para Habermas, mediante essa formulação, o sentido do acordo (agreement) se desloca da decisão de um ato contratual em direção a um entendimento racionalmente motivado. Ao acentuar desse modo o momento cognitivo na formação da vontade, que seja racional também desde a perspectiva dos próprios participantes, Scanlon aspira responder à questão da motivação racional. O desejo de justificar frente a outras pessoas os próprios modos de atuar desde normas susceptíveis de receber seu consentimento, ou dignas de que se chegue a um acordo sobre elas, constitui já um motivo para evitar as ações que, por não poderem ser justificadas, são moralmente falsas⁹⁹.

Para Habermas, Scanlon anula assim por um lado a separação praticada por Rawls entre a perspectiva da posição original, introduzida acima e que impõe a justiça, e por outro lado a perspectiva dos participantes limitados a uma racionalidade subjetiva. Espera-se das partes que examinem por si mesmas, conhecendo todas as circunstâncias, que modos de agir não poderiam ser rechaçados como práxis universal por nenhum dos afetados, com boas razões, supondo sempre que todas as partes estão interessadas num acordo livre de coação e motivadas racionalmente. Esse procedimento, à diferença do rawlsiano, já não pode ser aplicado de maneira estritamente monológica. O modelo contratualista revisado exige que eu examine o que cada um, desde sua própria perspectiva, julgaria como capaz de aprovação universal, sempre e quando se orientassem pelo objetivo do mútuo entendimento. Na visão habermasiana, para Scanlon, os princípios e regras recebem uma aprovação universal somente quando todos podem estar convencidos de que cada um, desde sua própria perspectiva, poderia dar-lhe o assentimento¹⁰⁰.

Para aceitar que um princípio é moralmente correto deve-se aceitar que é tal que todos poderiam estar razoavelmente de acordo com ele (...) Mas minha crença de que este é o caso poderia ser distorcida frequentemente por uma tendência a tomar mais seriamente suas vantagens para mim que seus possíveis custos para os outros. Por essa

⁹⁹ Cf. JS, 63.

¹⁰⁰ Cf. JS, 63-4.

razão a idéia de colocar-me a mim mesmo no lugar do outro é um útil recurso corretivo¹⁰¹.

Ao chegar nesse ponto, Scanlon se apóia em outro modelo diferente para fazer a passagem à adoção da perspectiva do outro.

Para Habermas, o desenvolvimento anterior levou Scanlon a adotar a idéia básica de Mead, segundo a qual cada participante na interação assume a perspectiva dos demais. Isso não é somente um “útil recurso corretivo” do modelo contratual, senão a alternativa que se apresenta tão logo se mostre que a intenção de recuperar a intuição fundamental da ética kantiana sob premissas pós-kantianas ultrapassa a capacidade dos conceitos básicos do modelo contratual. Nesse sentido explica L. Kohlberg o ponto de vista moral do juízo imparcial nos conflitos morais da interação com a ajuda do conceito da adoção ideal de papéis, que Mead já havia utilizado como correlato do *universal discourse* para poder reformular, no marco de sua teoria da ação, as idéias básicas da ética kantiana¹⁰².

O “ponto de vista moral” proporcionado pela ética procedimental segue o modelo do imperativo categórico de Kant como princípio de fundamentação. O ponto de vista do julgamento imparcial fica assegurado mediante um princípio de universalização que distingue como válidas todas e só as normas que todos possam querer. A intuição fundamental é clara: “desde o ponto de vista moral se tem que poder comprovar se uma norma ou modo de atuar poderia encontrar no círculo dos afetados uma aceitação universal, motivada racionalmente e, portanto, não obtida mediante coação alguma” (JS, 60). Kohlberg parte das interações sensíveis entre duas ou mais pessoas que agem comunicativamente para desenvolver seu conceito de assunção ideal de papéis¹⁰³.

Na defesa do universalismo moral, Kohlberg assume uma posição deontológica e afirma que a “consciência moral pós-convencional exige o discernimento da autonomia na esfera moral”¹⁰⁴. Na teoria de Kohlberg a maturidade moral é alcançada no momento em que a pessoa é capaz de interiorizar a assunção ideal de papéis, o que exige o conhecimento dos interesses de cada um por meio do diálogo.

Antes de tudo,

Ego tem que iniciar cumprindo a condição de uma empatia simpática com a situação do outro, tem que sensivelmente identificar-se com ele para poder assumir exatamente

¹⁰¹ SCANLON, In: JS, 64.

¹⁰² Para uma melhor compreensão do conceito de adoção ideal de papéis, ver TAC II, 132ss.

¹⁰³ Cf. TAC II, 132ss.

¹⁰⁴ Cf. HABERMAS, 1989 c, 53.

a mesma perspectiva da qual *alter* poderia fazer valer suas expectativas, interesses, orientações axiológicas, etc., em caso de conflito moral. Na continuação *ego* tem que poder supor que a assunção de uma perspectiva alheia não se realiza unilateral, senão reciprocamente. Espera-se de *alter* que assuma a perspectiva de *ego* da mesma maneira, a fim de que o modo de atuar em questão possa ser percebido e tematizado de modo concordante tendo em conta os interesses afetados nos dois lados (JS, 64-5).

Em situações mais complexas, que envolvem mais participantes, esta relação tem que ser ampliada até o entrecruzamento de perspectivas de todos os membros de um grupo. Segundo Kohlberg, somente sob estes pressupostos cognitivos sociais cada um pode ter em conta equilibradamente os interesses dos outros quando se trata de julgar se uma práxis universal poderia ser aceita por todos os envolvidos, assim como é para mim, na base de boas razões. Finalmente, *ego* deve satisfazer as condições de universalizabilidade de suas deliberações, tem que prescindir das circunstâncias concretas de uma determinada interação e examinar abstratamente se uma práxis universal poderia ser aceita sob condições semelhantes livremente por todos os potenciais afetados, desde o ponto de vista da situação de seus interesses. O que exige um intercâmbio universal das perspectivas de todos os afetados; logo, *ego* tem que poder imaginar-se como se põe cada um na situação de cada um dos demais¹⁰⁵.

O procedimento da assunção de papéis conserva, sem dúvida, uma forte coloração emocional, uma vez que parte da empatia simpática e da identificação de *Ego* com *Alter*. Rawls baseou o julgamento da capacidade de consenso das normas num procedimento que é conforme o modelo contratual; mas Habermas mostra como nesse plano o momento cognoscitivo fica deslocado pela decisão, quer dizer, pelo acordo entre as partes. Quando, no lugar do contrato, se busca, num procedimento de assunção de papéis, a fundamentação do mencionado exame, a razão prática fica, sem dúvida, também relegada de maneira semelhante, mas, desta vez, em benefício da empatia, isto é, da compreensão intuitiva que as partes aplicam reciprocamente a sua situação. O caráter discursivo de uma formação de consenso racional é abandonado em benefício da capacidade de compreensão empática. Nesse modelo a tendência é considerar o “diálogo” não como uma forma de argumentação, senão como meio da dinâmica de grupos para estimular a capacidade empática e fortalecer os vínculos sociais. Para Habermas, onde se impõe essa tendência fica prejudicado o sentido propriamente cognitivo da adoção ideal de papéis como procedimento para o julgamento imparcial de situações morais¹⁰⁶. Para sair dessa unilateralidade emotivista, Apel e Habermas

¹⁰⁵ Cf. JS, 65.

¹⁰⁶ Cf. JS, 65-66.

propõem interpretar, desde o princípio, a adoção ideal de papéis no sentido de um modelo discursivo.

As questões pragmáticas, éticas e morais analisadas anteriormente¹⁰⁷ para chegar ao conceito de *justiça* em Habermas são tratadas de acordo com o modelo discursivo. Assim, a teoria do discurso introduz a distinção entre questões éticas e morais de maneira que a lógica das questões relativas à justiça passe a exigir a dinâmica de uma ampliação progressiva do horizonte, e afirma nesse sentido uma precedência do que é justo em relação ao que é bom. A partir do horizonte de sua respectiva autocompreensão e compreensão de mundo, as diversas partes referem-se a um ponto de vista moral partilhado, que induz a uma descentralização sempre crescente das diversas perspectivas, sob as condições simétricas do discurso (e do aprender-um-com-o-outro).

O discurso prático é um processo para o exame da validade de normas consideradas hipoteticamente. É com esse procedimento que a ética do discurso se distingue de outras éticas cognitivistas, universalistas e formalistas, tais como a teoria da justiça de Rawls. No momento em que uma teoria normativa, como a teoria da justiça de Rawls, se estende ao domínio dos conteúdos, ela passa a valer somente como uma contribuição para um discurso prático, mas ela não pertence à fundamentação filosófica do “ponto de vista moral”, que caracteriza os discursos práticos em geral.

Rawls fixa as partes da condição primitiva numa perspectiva comum e neutraliza assim de antemão, mediante um artifício, a multiplicidade das perspectivas particulares de interpretação. Já a ética do discurso faz o contrário. Vê o ponto de vista moral como encarnado no procedimento de uma argumentação levada a efeito intersubjetivamente, que exorta os participantes a erguerem as barreiras de suas perspectivas de interpretação. Assim, a ética do discurso “apóia-se na intuição de que a aplicação do princípio de universalização bem entendido exige uma ‘assunção ideal de papéis’, feita em conjunto” (HABERMAS, 2002 d, 71). Habermas interpreta a idéia desenvolvida por G.H. Mead com os meios de uma teoria pragmática da argumentação. Sob os pressupostos comunicativos de um discurso não-coativo, preocupado com a inclusão dos participantes e conduzido entre participantes livres e iguais,

cada um é exortado a assumir a perspectiva – e com isso a autocompreensão e compreensão de mundo – de todos os outros; desse cruzamento de perspectivas constrói-se uma perspectiva em primeira pessoa do plural (“nossa”) idealmente ampliada, a partir da qual todos podem testar em conjunto se querem fazer de uma norma discutível a base de sua práxis; isso precisa incluir uma crítica recíproca à

¹⁰⁷ Ver pontos referentes às questões pragmáticas, éticas e morais desenvolvidos anteriormente no ponto 3.1.1.

adequação de interpretações da situação e das carências. No caminho de abstrações empreendidas sucessivamente, pode revelar-se então o cerne de interesses passíveis de generalização (HABERMAS, 2002 d, 71-72).

Questões de justiça são acessíveis a uma decisão fundada –no sentido de uma aceitabilidade racional –, porque elas, a partir de uma perspectiva des-limitada de modo ideal, referem-se ao que corresponde equanimemente ao interesse de todos. Em face disso, “questões éticas” em sentido estrito não admitem um julgamento que seja obrigatório para todas as pessoas morais, e isso porque questões como tais se referem, sob a perspectiva da primeira pessoa, ao que no todo e, em longo prazo, é bom para mim ou para nós enquanto uma determinada coletividade – mesmo que tal coisa não seja igualmente boa para todos. Nas respostas às perguntas éticas articulam-se identidades e esboços de vida e não constituem um sistema simbólico que seja verdadeiro ou falso como tal. De qualquer maneira, ele se apresenta a nós sob as condições de um pensamento pós-metafísico, as quais devem fundamentar a “justiça enquanto equidade”¹⁰⁸.

Para compreender o conceito pós-convencional de justiça é preciso entender o caráter deontológico, cognitivista, formalista e universalista do princípio moral da ética do discurso, o qual deve sua estreita noção de moral a enérgicas abstrações. Por isso, o primeiro problema que se coloca é: as questões relativas à justiça podem ser isoladas dos respectivos contextos particulares da vida boa? Se esse problema, segundo crê Habermas, pode ser solucionado, coloca-se a ulterior pergunta: se a razão prática não tem que abdicar, como mais tarde no momento de aplicar normas justificadas a casos particulares, numa faculdade da mera prudência que sempre fica presa ao contexto em que se encontra em cada caso.

A ética deontológica entende a correção de normas ou mandamentos por analogia com a verdade de uma proposição assertórica. Habermas¹⁰⁹ entende a correção normativa como uma pretensão de validade análoga a da verdade. A verdade das proposições significa a existência de estados de coisas assim como, analogamente, a correção das ações significa o preenchimento de normas. Nesse sentido fala também de uma ética cognitivista, capaz de responder à pergunta de como é possível fundamentar enunciados normativos. De acordo com a tradição kantiana, Habermas opta por uma moral cognitivista: isto significa que é através da razão que se atinge o “ponto de vista moral”. Não há outra faculdade humana capaz de definir

¹⁰⁸ Para uma compreensão da “justiça como equidade”, na visão de Habermas, ler HABERMAS, Jürgen. “Racional” versus “verdadeiro” – ou a moral das imagens de mundo. In: A Inclusão do Outro. São Paulo: Loyola, 2002. p. 89ss.

¹⁰⁹ HABERMAS, 2002 b, 15-16.

a lei moral a não ser a razão. Não é o coração ou qualquer tipo de instinto ou intuição; a moral está ligada à razão, ao conhecimento.

Os juízos morais têm um conteúdo cognitivo; eles não se limitam a dar expressão às atitudes afetivas, preferenciais ou decisões contingentes de cada falante ou ator. A ética do discurso refuta o *cepticismo ético*, explicando como os juízos morais podem ser fundamentados (HABERMAS, 1989, 147).

Por isso, as questões prático-morais são decididas com razões que não se limitam a dar expressão às atitudes afetivas, preferências ou decisões contingentes de cada sujeito que age. Elas pressupõem a possibilidade de conhecer e distinguir os juízos morais corretos dos errados. Em Kant o imperativo categórico é um princípio formal (ética formalista) que distingue como válidas as normas de ação universalizáveis. Habermas toma posição em favor de uma moral formalista, seguindo aqui, igualmente, a teoria de Kant. Isto significa que o juízo moral ou o ato moral não se define por seu conteúdo material e sim pela forma que assume o ato, do ponto de vista dos sujeitos que o concebem. Para que fique mais claro, uma ação ou um juízo com o mesmo conteúdo pode em um caso ser imoral e em outro moral, dependendo da forma que assume: posso ajudar aos pobres para obter *status* e vantagens sociais. Nesse caso, embora o conteúdo, a matéria do meu ato seja positiva, o ato em si não é moral.

Por outro lado, o formalismo permite que os conteúdos morais ou as normas destinadas à aplicação não sejam fixados de uma vez por todas. Embora a forma do juízo moral não mude, pois é universal e fundamentada na razão, os conteúdos concretos assumidos em cada cultura ou situação histórica devem poder variar. Se o que importa é a atitude do sujeito, o conteúdo concreto das ações que será realizado sofrerá transformações em função das transformações históricas. A ética do discurso é um procedimento, e não um conjunto de regras morais. Como tal, ele permite o exame da validade das normas consideradas hipoteticamente. Para Kohlberg¹¹⁰, na passagem ao estágio pós-convencional da consciência moral, o juízo moral desliga-se dos pactos locais e da coloração histórica de uma forma de vida particular e não pode mais apelar para a validade desse contexto do mundo da vida. Segundo Habermas¹¹¹, é Kohlberg quem assume o ônus mais difícil de provar na teoria moral: o universalismo moral no domínio da consciência moral. Ambos mantêm a defesa da ênfase na noção de justiça para a análise dos julgamentos morais porque a moralidade como justiça é a que melhor traduz a concepção da moralidade como universal. Denominam universalista

¹¹⁰ Cf. HABERMAS, 2000 b, 43.

¹¹¹ Cf. HABERMAS, 1989 c, 52.

uma ética que afirma que o princípio moral não só expressa as intuições de uma determinada cultura ou de uma determinada época, mas que possui validade universal.

O nível pós-convencional do juízo moral se distingue entre outras coisas pelo fato de que nele se separam estritamente os problemas de fundamentação dos problemas de aplicação. Especialmente as éticas procedimentais se colocam a tarefa de indicar o procedimento segundo o qual se pode fundamentar ou criticar normas e modos de agir. Dado que tem de tratar essa tarefa isoladamente, a aplicação imparcial de princípios e regras válidos surge só como um problema derivado¹¹².

A justiça se refere à igualdade das liberdades e dos direitos dos indivíduos na participação dos discursos. Ela exige igualdade de trato, e, portanto, igual respeito pela dignidade de todos e cada um. “As ações supererrogatórias – já o diz a palavra- não se podem fundamentar como obrigações morais, isto é, exigíveis universalisticamente” (JS, 79). Um exemplo é o dilema Kohlbergiano do barco salva-vidas: por certo, os três naufragos sabem que apenas dois deles podem se salvar, mas não se pode exigir moralmente de nenhum deles que se sacrifique. As ações supererrogatórias são, na mesma dimensão que as ações conformes ao dever, consideradas atos bons. Elas só não exemplificam exatamente o que é “correto” fazer porque não podem ser exigidas de maneira geral. Não obstante seu alto valor moral, tais ações não podem ser reclamadas com base numa norma válida. Como as ações supererrogatórias não podem ser igualmente exigidas de todas as pessoas, ninguém é obrigado a agir assim. Do contrário, o sentido igualitário da justiça pós-tradicional – a proibição do tratamento desigual - não seria respeitado. “Sem a primazia do que é justo em relação ao que é bom, não pode haver nenhum conceito eticamente neutro de justiça” (HABERMAS, 2002, 40).

O ponto de vista moral é o ponto de vista do “outro generalizado”. O que significa que não basta adotarmos o princípio do outro, mas, sim, o do “outro generalizado”, pois esse satisfaz a exigência de universalidade. Com base nos pressupostos comunicativos de um discurso inclusivo e livre de coação que tenha lugar entre indivíduos livres e dotados dos mesmos direitos, o princípio de universalização exige que cada um dos implicados adote a perspectiva de todos os demais, pois visa à realização cooperativa da argumentação do que se trata em cada caso. Por isso o processo argumentativo supõe a identificação dos interesses e necessidades dos sujeitos, embora eles estejam constantemente abertos a uma reinterpretação, isto é, expostos à revisão. Assim sendo, o reconhecimento recíproco e os ideais de justiça

¹¹² Cf. JS, 80.

estão sempre presentes. Sem uma comunidade ideal, esse compromisso normativo pós-convencional permaneceria inoperante.

Acima de qualquer relativismo, os enunciados morais orientam o agir. Para Habermas, todas as morais coincidem com certezas de fundo, específicas das formas e projetos de vida, nos quais faticamente crescemos. A ética discursiva ampara-se num duplo aspecto: como recurso para a práxis cotidiana e na sua exigência normativa. Na verdade, não há como salvar a “integração dos indivíduos, sem a integralidade do mundo da vida, a qual torna possível a pertença do sujeito a um mundo social e interpessoal, garantindo também o reconhecimento recíproco” (JS, 75). O primeiro aspecto refere-se à justiça e o segundo, à solidariedade, próximo ponto a ser aprofundado.

3.2 Princípio da Solidariedade

Nenhum ser humano pode viver sozinho, fora de qualquer comunidade. Pertencer a grupos sociais, da família à sociedade planetária, é um princípio não apenas de nossa sobrevivência material, mas também de nossa identidade, de nosso desenvolvimento intelectual, de nosso equilíbrio afetivo. É preciso conceber a solidariedade não apenas como um valor humanista que se atribui aos outros e à comunidade que nos reúne, mas, sobretudo, como *condição prática* da sobrevivência de uma sociedade. Se falamos dela, é porque a solidariedade não é natural, é porque ela é sociologicamente improvável. A solidariedade não é espontânea, não surge naturalmente no desenvolvimento do ser humano, é uma conquista contra o egocentrismo e o egoísmo que caracterizam o homem moderno, como também contra o etnocentrismo de todo grupo humano e a prioridade que dá a seus próprios interesses. A solidariedade é uma construção social e cultural, uma conquista frágil da civilização. Para Habermas as idéias de *justiça* e *solidariedade* são derivadas da condição de simetria e das expectativas de reciprocidade inscritas no diálogo em sociedade. A solidariedade é a condição do processo de individuação e de diálogo, portanto, a condição para a sobrevivência dos indivíduos.

Contra todos os pontos de vista deontológicos de procedência kantiana apresentam-se objeções contra o fato de circunscreverem a noção de moral às questões relativas à justiça, acerca do sentido do ponto de vista moral que garanta a imparcialidade do juízo moral. Essa crítica tem vários aspectos e se orienta, em parte, na defesa das éticas antigas que acentuam o primado das questões de vida boa, da realização do indivíduo e da felicidade da forma de vida social – do estilo de vida e do ethos. Provém, em parte, da defesa das motivações do utilitarismo moderno, que tem em conta o bem-estar de todos e subsume os direitos dos indivíduos particulares no conjunto de bens distribuíveis. Em parte tenta defender as éticas da compaixão e do amor, as quais concedem um lugar privilegiado à preocupação altruísta pelo bem do próximo necessitado de ajuda. Em todos os casos se trata do bem-estar e dos bens concretos, seja da comunidade, do maior número ou dos mais desprotegidos; reclama-se uma dimensão da felicidade e do sofrimento. A pergunta que se coloca é se não está destinada ao fracasso a pergunta pelo agir e a vida moralmente corretos quando, como em Kant, se está preso à validade deontológica sem responder precisamente a pergunta pelas razões da validade da máxima do agir¹¹³.

De acordo com Habermas, a proposta de Carol Gilligan¹¹⁴ de contrapor à ética da justiça uma ética da preocupação pelo outro, uma “ética do cuidado”, reavivou a disputa dos filósofos no terreno de uma teoria do desenvolvimento moral. Na visão habermasiana essa discussão tem sido reconduzida as suas corretas proporções por Bill Puka¹¹⁵, que insiste em complementos que apontam na mesma direção de Gilligan. Kohlberg responde a essa crítica com a intenção de reunir os dois aspectos da justiça e da preocupação pelo bem dos demais no marco de sua teoria deontológica, conforme vimos no primeiro capítulo. Segundo Habermas, para que seja possível apreciar corretamente o valor dessa proposta interessante e que, realmente, vai além de Kant, temos de clarear primeiro qual é a controvérsia com a qual Kohlberg não se compromete¹¹⁶.

Na tentativa de unificar justiça e benevolência, Kohlberg recorda a crítica de Hegel a Kant, e todos aqueles programas que tentaram estabelecer uma mediação entre os pontos de vista clássicos e modernos da ética. Kohlberg retoma a intenção básica de Hegel que se volta contra o universalismo abstrato da justiça tal como encontra sua expressão nos pontos de vista

¹¹³ Cf. JS, 68.

¹¹⁴ GILLIGAN, Carol, (1982), In *a Different Voice: Psychological theory and women's development*. Cambridge: Harvard University Press.

¹¹⁵ PUKA, Bill (1986). *Vom Nutzen und Nachteil der stufe 6*. In W. Edelstein & G. Nunner-Winkler (Eds.), *Zur Bestimmung der Moral*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. p. 241-291.

¹¹⁶ Cf. JS, 69.

individualistas da modernidade, no moderno direito natural racional e na ética kantiana do dever. Rechaça igualmente o particularismo do bem ou da felicidade concreta, tal como se expressa na ética da pólis de Aristóteles, ou na ética tomista dos bens. Com premissas pós-metafísicas, Kohlberg retoma essa intenção de Hegel, separando as questões valorativas da vida boa das questões normativas da vida justa, essas acessíveis a uma discussão racional. Kohlberg se propõe a investigar unicamente se a limitação dos problemas morais, que podem ser decididos racionalmente no que se refere à justiça, não é por demais restritiva e se é possível que deixe fora elementos que não têm nada a ver com a valoração de totalidades concretas, sejam estas histórias vitais e pessoas ou formas de vida e totalidades coletivas¹¹⁷.

Sob outro ponto de vista, a inclusão da benevolência por parte de Kohlberg recorda a disputa, de renovada atualidade, entre os pontos de vista utilitaristas e deontológicos. O procedimento da assunção ideal de papéis rompe os limites de uma ética da atitude interior que com base em fundamentações morais exclui como inadmissível toda orientação pelas conseqüências. A adoção ideal de papéis se propõe assegurar melhor que o consenso fundado dependa da consideração das conseqüências que uma práxis universal, posta em questão, teria para a satisfação dos interesses de cada um dos afetados. Kohlberg não pensa em limitar o princípio da justiça a favor do princípio da utilidade. Está de acordo com Rawls, de que não é lícito restringir as liberdades e direitos fundamentais dos indivíduos mediante considerações relativas à utilidade global. Kohlberg questiona se o princípio da justiça no sentido do igual respeito pela integridade de cada um não pode ser interpretado de tal maneira que permita iluminar também os aspectos da preocupação pelo outro e da felicidade concreta, que somente desde um ponto de vista superficial parecem entrar em disputa com o aspecto da justiça¹¹⁸.

Finalmente, pode parecer que Kohlberg quer ampliar uma teoria moral que num primeiro momento estava limitada às relações jurídicas, de tal maneira que agora possa dar-se uma mediação do direito com a moral, entendida num sentido amplo, ou seja, a maneira aristotélica, utilitarista ou cristã. Este parece ser para Habermas o ponto de partida de Bill Puka que se ocupa dos limites de uma teoria moral que se concentra nas questões da harmonização e distribuição igualitária dos direitos subjetivos: na questão, portanto, de como a liberdade de arbítrio de todos pode coexistir com a liberdade de cada um, conforme leis universais.

¹¹⁷ Cf. JS, 69.

¹¹⁸ Cf. JS, 69-70.

Segundo Habermas, de todas as objeções expostas por Bill Puka há uma consideração que Kohlberg leva a sério. A moral autônoma da modernidade tem sido concebida de modo unilateralmente individualista nas doutrinas modernas de Direito Natural e numa determinada leitura da ética kantiana. Sob este aspecto, os pontos de vista deontológicos não se desenvolveram com uma suficiente radicalidade. Permanecem ligados ao contexto de origem, e portanto, da ideologia burguesa, na medida em que partem de sujeitos isolados, privadamente autônomos e não das relações de reconhecimento recíproco nas quais os sujeitos adquirem e afirmam sua liberdade intersubjetivamente¹¹⁹.

Com a noção de assunção ideal de papéis, tomada de Mead, dispõe Kohlberg certamente de uma base sobre a qual pode alcançar o nível da intuição fundamental kantiana sem representações possessivo-individualistas. Segundo essa noção, as normas válidas apóiam seu caráter de obrigação nas circunstâncias de que encarnam um interesse universalizável e de que com a defesa desse interesse entram em jogo, simultaneamente, tanto a autonomia e o bem-estar dos particulares como a integração e o bem do coletivo social¹²⁰. Habermas presume que esta idéia se encontra na base da intenção de Kohlberg de fazer valer o princípio da preocupação pelo bem dos demais junto ao princípio da justiça. No atual debate filosófico-moral este programa abre novos caminhos.

Habermas percebe que a intenção de Kohlberg parece mais convincente do que a maneira de desenvolver o seu programa, a partir das três reflexões a seguir. Inicialmente, Kohlberg relativiza a idéia de justiça obtida desde o ponto de vista moral do julgamento imparcial dos conflitos de ação e a reduz ao nível de um princípio e a completa mediante um segundo princípio, o da benevolência. O princípio de fazer o bem e evitar prejudicar refere-se tanto ao bem individual como ao coletivo. No plano das atitudes respondem a esse princípio a preocupação pelo bem dos demais, a compaixão, o amor ao próximo e a disposição para ajudar, no sentido mais amplo da palavra, mas também o sentimento de que se faz parte de uma comunidade. Ambos os princípios (justiça e benevolência), guardam uma tensão entre si e Kohlberg procura derivá-los de um princípio superior comum.

Num segundo momento, Kohlberg fundamenta a justiça e a benevolência no princípio kantiano do igual respeito à integridade ou dignidade de todas e cada uma das pessoas, que corresponde a fórmula do imperativo categórico. Isso, segundo Habermas, não é possível, uma vez que o princípio de igual respeito se refere só e exclusivamente a indivíduos

¹¹⁹ Cf. JS, 72.

¹²⁰ Cf. JS, 73.

(autonomia individual) e não ao bem comum ou ao sentimento de que se faz parte de uma comunidade. Do respeito pela integridade de uma pessoa vulnerável não se deriva, em rigor, a beneficência ou a preocupação por seu bem. Igual respeito a cada pessoa como *sujeito particular individuado* por sua biografia (fomento da pessoa como um ser que se realiza a si mesmo) pode representar algo distinto da *igualdade de trato* que, aliás, significa igual respeito a cada pessoa como *sujeito autonomamente capaz* de ação, ou seja, uma proteção ao ser que se determina a si mesmo.

Finalmente, Kohlberg tem que mostrar como os princípios de justiça e benevolência resultam do procedimento da assunção de papéis. Para provar a benevolência, decompõe a assunção ideal de papéis em três momentos. A assunção de perspectivas se une com outras duas operações: por um lado, a empatia ou a identificação com quem em cada caso seja “o outro”, e por outro lado, a universalização. Em conseqüência, a simpatia pode-se reunir num mesmo contexto com a preocupação pelo bem dos demais e a universalização, com a justiça. Este argumento não convence Habermas, pois, ao passar a uma assunção de perspectiva universalizada, a simpatia não passa de uma operação de compreensão meramente cognitiva.

Para Habermas, Kohlberg não obteve êxito no conceito kantiano de igual respeito pela dignidade de todos por conceituar erroneamente uma intuição correta. Sua intenção pode ser esclarecida a partir da tese de Mead de que as pessoas, ao serem sujeitos capazes de falar e de agir, só se tornam indivíduos pelo caminho da socialização, por crescerem num mundo da vida compartilhado intersubjetivamente. Kohlberg deseja unir este duplo aspecto, sublinhando para isto as condições interpessoais da conservação da integridade dos indivíduos particulares. Como teoria psicológica, evidentemente Kohlberg aborda o desenvolvimento moral tendo como referência o sujeito, portanto voltando sua atenção, à primeira vista, apenas a uma moralidade das condutas individuais. Isso é reforçado pelo fato de que sua metodologia de investigação, centrada em entrevistas pessoais e buscando aferir os estágios de moralidade dos entrevistados, aplica dilemas em que os sujeitos são convidados a se colocar no papel de protagonistas e a apontar soluções para pendências de direitos em que estão pessoalmente envolvidos. Parte-se do pressuposto de que ao permitir mecanismos de empatia e projeção aumenta-se a probabilidade de obter respostas que reflitam com maior autenticidade as motivações para as “ações” escolhidas. O objeto de suas investigações não são as ações morais dos indivíduos, mas os julgamentos ou raciocínios que estes mobilizam para responder afetiva ou hipoteticamente aos conflitos morais aos quais são expostos (dilemas de Kohlberg). O procedimento de deslocar a análise das condutas em si para a dos julgamentos que as

justificam tem como consequência permitir-lhe a captação das estruturas de julgamento através das quais se identifica a perspectiva sócio-moral dos indivíduos. Para Kohlberg, no pleno desenvolvimento de sua consciência moral, o indivíduo será capaz de agir de acordo com princípios universais, só que de maneira monológica, ou seja, ele percebe a validade dos princípios e compromete-se com eles. Como mostramos no primeiro capítulo, faltou a Kohlberg enfrentar a base da virada lingüístico-pragmática e adotar um procedimento argumentativo na assunção ideal de papéis.

Habermas insiste numa configuração pós-convencional de solidariedade, nas linhas gerais de uma ética universal, responsável e solidária. Como toda teoria moral de inspiração kantiana e, portanto, com fortes pretensões cognitivistas e universalistas, a ética discursiva faz uma distinção radical entre questões de ordem normativa e questões de ordem valorativa, em que, inicialmente, apenas as primeiras pertenceriam ao universo da moralidade em sentido estrito. Embora esta exclusão da dimensão valorativa tenha sido posteriormente relativizada, a ética discursiva se mantém ligada à tradição deontológica e tem bons motivos para continuar privilegiando a dimensão normativa da moral e da eticidade.

A solidariedade, diferentemente da benevolência, se refere aos indivíduos enquanto membros de uma comunidade na qual foram socializados; está referida ao bem dos indivíduos irmanados numa forma de vida compartilhada intersubjetivamente e, também, à conservação da integridade dessa forma de vida. Para Habermas, a exigência universalista – interesses com caráter universal - vincula a solidariedade com a ética e o agir comunicativo fundamenta a solidariedade. Uma reflexão prática só pode conduzir ao “discernimento” se estender-se para além do mundo do ator, de acesso subjetivamente privilegiado, para um mundo intersubjetivamente compartilhado¹²¹. A solidariedade só representa um valor moral quando não for algo restrito a um grupo ou a interesses individuais, uma vez que ela se vincula a interesses com caráter universal e com pretensões igualitárias. Com efeito, “uma entidade-eu pós-convencional só pode estabilizar-se na antecipação de relações simétricas de um reconhecimento recíproco isento de coerção” (IS, 222).

Para Habermas, há necessidade de averiguar os traços universalizáveis da solidariedade que presume um diálogo racional entre iguais, na resolução de pretensões de validade que unicamente podem ser satisfeitas por razões. Essa é a única forma, normativamente aceitável, para a resolução de conflitos e implica a formação racional da opinião e da vontade comum. Ela se converte em opção de vontade livre, deixa de configurar-

¹²¹ Cf. HABERMAS, 2002, 37.

se desde a ordem externa para ser definida a partir da liberdade pessoal. A modernidade promoveu uma mudança significativa nas “formas tradicionais de solidariedade, sem gerar, ao mesmo tempo, orientações normativas que pudessem assegurar a forma orgânica de solidariedade” (TAC II, 166). Frente a tal análise, Habermas propõe um conceito articulador de uma intersubjetividade promotora de justiça e laços de solidariedade.

Inspirado nas idéias de Mead, Habermas chama a atenção para a importância do engajamento do ser humano em processos de socialização como condição para a individuação, ou para que tenha início e se desenvolva o processo de formação da pessoa/indivíduo. É através deste processo que a identidade é constituída, e esta estaria marcada por fragilidades e inseguranças crônicas cuja suavização seria uma tarefa precípua da moralidade. A moralidade atuaria então em dois planos¹²²: (1) na postulação do respeito à igualdade de direitos entre todos os indivíduos e/ou, na modernidade, no respeito à liberdade subjetiva da individualidade inalienável, vinculado ao princípio de justiça; e, (2) na proteção da "rede de relações intersubjetivas de reconhecimento mútuo através das quais os indivíduos sobrevivem como membros de uma comunidade", onde compartilham o mesmo mundo da vida e os mesmos valores, e que está vinculado ao princípio de solidariedade. Isso requer a adoção ideal de papéis no sentido de um modelo discursivo como procedimento para o julgamento imparcial de situações morais.

Habermas concorda com Kohlberg em que a pessoa em crescimento compreende o seu próprio desenvolvimento moral como um processo de aprendizagem. A ética do discurso vem ao encontro dessa concepção construtivista da aprendizagem na medida em que compreende a formação discursiva da vontade como uma forma de reflexão do agir comunicativo e na medida em que exige uma mudança de atitude para a passagem do agir ao discurso, que ocorre com a tematização da justiça. No discurso prático as normas que valem sem problemas na prática cotidiana dos agentes são expressamente tematizadas e problematizadas através das argumentações¹²³. Os pontos de vista que devem possibilitar o consenso são, agora, eles próprios controversos. O mundo social se tornou questionável. A conformidade a papéis e normas precisa ser substituída pelas representações de justiça¹²⁴. Só no estágio pós-convencional é que a idéia da justiça pode ser tomada como forma idealizada de uma reciprocidade presumida no discurso¹²⁵.

¹²² Cf. JS, 76.

¹²³ Cf. HABERMAS, 1989, 155.

¹²⁴ Cf. HABERMAS, 1989, 199.

¹²⁵ Cf. HABERMAS, 1989, 200.

Em relação ao problema da abstração das motivações do agente moral, Habermas retoma a distinção feita por Kohlberg entre questões éticas do bem-viver e dilemas propriamente morais. Ao contrário das questões morais, passíveis de soluções imparciais e universalizáveis, os dilemas éticos são auto-referenciados, informados por questões de identidade (pessoal, familiar, comunitária ou nacional) e de autocompreensão, e por isso não podem admitir uma resposta válida para todos – ainda que isso não signifique, por sua vez, que problemas éticos precisem ser abandonados por decisões ou preferências subjetivas. Habermas distingue autodeterminação de auto-realização, apontando a necessidade de discriminar entre questões morais de justiça, universalizáveis a partir do ponto de vista moral, e questões valorativas do bem-viver, próprias ao interior de um horizonte ético não-problemático – já partilhado por membros de uma mesma comunidade – no qual não estaria posta a questão da busca de universalidade. Essa diferenciação não resolve o problema de como atravessar o abismo entre julgamento moral e comportamento efetivo. Uma teoria normativa que pretenda tão somente reconstruir o ponto de vista moral e justificar sua validade geral pode apenas mostrar aos participantes os procedimentos que eles precisam seguir caso queiram resolver problemas morais, deixando todas as decisões concretas para eles próprios.

A integridade da pessoa individual que exige igual respeito para todos não se pode alcançar se não se conserva simultaneamente o encadeamento social de relações de reconhecimento recíproco. Para Habermas,

as relações de reconhecimento, constitutivas da intersubjetividade das visões de mundo e formas de vida compartilhadas, distinguem-se de acordo com as três dimensões do particular, do universal e do individual. Estas existem entre os membros da mesma comunidade, que se reconhecem como membros e ao mesmo tempo como pessoas que se igualam em aspectos essenciais e se diferenciam absolutamente umas das outras (HABERMAS, 2004 d, 201).

No espaço do "mundo vivido" haveria, para Habermas, a perspectiva de construção de novas solidariedades a partir de sujeitos autônomos e competentes, que são capazes de discutir e revalidar as regras sociais e, com isso, revitalizar a própria sociedade. A construção da solidariedade pressupõe, desta forma, a formação do indivíduo que pensa, age e se comunica, buscando o diálogo e o entendimento, através do melhor argumento. E isto implica processos de comunicação através dos quais se questiona o mundo do sistema técnico-instrumental e em que se afirma a individualidade do sujeito e a sua autonomia.

No discurso não se rompe o laço social da co-pertença, por mais que o acordo, que de todos se exige, transcenda os limites de toda comunidade concreta. O acordo obtido discursivamente depende por sua vez do insubstituível “sim” ou “não” de cada indivíduo particular e da superação de sua perspectiva egocêntrica. Sem a ilimitada liberdade individual da tomada de posição a respeito de pretensões de validade criticáveis, um consentimento obtido faticamente não pode ser verdadeiramente universal; sem a disposição solidária de cada um em pôr-se na situação de todos os demais, não se pode chegar de modo algum a uma situação que mereça o consentimento universal¹²⁶. O procedimento de formação discursiva da vontade faz justiça à concatenação interna de ambos aspectos: a autonomia de indivíduos que não podem delegar sua representação a ninguém e a sua inserção em formas de vida compartilhadas intersubjetivamente. Os iguais direitos dos indivíduos e o igual respeito a sua dignidade pessoal se apóiam numa rede de relações interpessoais e de reconhecimento recíproco. Por outra parte, a qualidade da convivência não se mede somente pelo grau de solidariedade e pelo nível de bem-estar, senão também verificando até que ponto os interesses de cada indivíduo particular se têm em conta *por igual* no interesse geral. A ética do discurso amplia frente a Kant a noção deontológica de justiça, aumentando aqueles aspectos estruturais de vida boa que desde pontos de vista universais de socialização comunicativa se pode destacar da totalidade concreta de cada forma de vida particular, sem, por isso, cair nos atoleiros metafísicos do neoaristotelismo.

As argumentações apontam *per se* para além de todas as formas particulares de vida. Com efeito, nos pressupostos pragmáticos do discurso o teor normativo é estendido a uma comunidade que inclui e que, em princípio, não exclui nenhum sujeito capaz de falar e agir, desde que esteja em condições de dar contribuições relevantes. Assim, a ética do discurso mantém a originalidade da identidade individual, assim como justifica a especificidade de cada comunidade. A força suave dos pressupostos inevitáveis da argumentação exige dos envolvidos a adoção das perspectivas de todos os outros, bem como a consideração de seus interesses.

Segundo Habermas¹²⁷, é preciso tomar o reino dos fins kantiano e *subentendê-lo* como um contexto de interação e como uma comunidade de comunicação na qual cada um deseja e é capaz de assumir a perspectiva de cada um dos outros. Ele retoma a idéia de Mead e insiste na *simultaneidade* do entrelaçamento entre individuação e socialização. Neste sentido,

¹²⁶ Cf. JS, 78.

¹²⁷ Cf. IS, 219.

ninguém pode afirmar e defender a sua integridade por si só. A integridade de uma pessoa individual exige a estabilização de um encadeamento de relações de reconhecimento simétricas, nas quais indivíduos particulares que não podem delegar sua representação a ninguém, só podem assegurar sua frágil identidade como membros de uma comunidade reciprocamente. A moral aponta a uma debilidade da integridade pessoal que é crônica, reside na estrutura mesma das interações mediadas linguisticamente e é ainda maior que a tangível vulnerabilidade da integridade física, se bem que está imbricada com a última (HABERMAS, 2000 a, 229).

A pessoa se constitui num centro interior somente na medida em que se abre ao mesmo tempo às relações interpessoais construídas comunicativamente. Não se pode conservar a integridade dos indivíduos sem a integridade do mundo da vida comum. Os indivíduos particulares somente se formam e amadurecem em sua individualidade enquanto crescem no âmbito de uma comunidade lingüística e participam, portanto, de um mundo da vida que torna possíveis as relações interpessoais e de reconhecimento recíproco. Nesse processo de formação surgem e se mantêm como igualmente originárias as identidades dos indivíduos e da comunidade a qual estes pertencem.

Habermas descreve o novo tipo de ligação social entre sujeitos individualizados, em que

os participantes precisam criar suas formas de vida integradas socialmente reconhecendo-se reciprocamente como sujeitos capazes de agir autonomamente e, além disso, como sujeitos que são responsáveis pela continuidade de sua vida, assumida de maneira responsável (IS, 233).

A subjetividade do indivíduo não é construída através de um ato solitário de auto-reflexão, mas, é resultante de um processo de formação que se dá em uma complexa rede de interações. A interação social é, ao menos potencialmente, uma interação dialógica, comunicativa. Tendo em vista que o homem não reage simplesmente a estímulos do meio, mas atribui um sentido às suas ações e, graças à linguagem, é capaz de comunicar percepções, desejos, intenções, expectativas e pensamentos, Habermas vislumbra a possibilidade de que, através do diálogo, o homem possa retomar o seu papel de sujeito. Para ele, a solidariedade e a integração social não devem desvincular-se das normas e valores¹²⁸.

Para os indivíduos, a individualização social significa que se espera deles uma autodeterminação e uma auto-realização que pressupõe uma identidade-eu de tipo não convencional. No entanto, esta mesma formação só pode ser *pensada* como constituída socialmente; ela precisa, pois, ser estabilizada ao menos em condições *antecipadas* de reconhecimento recíproco (IS, 218).

¹²⁸ Cf. TAC II, 165.

O primordial da moralidade é a autonomia da pessoa. Todavia, ela não se traduz em um exercício individual, pois é realizável por meio de diálogos intersubjetivos num contexto de ação. Os interesses e as necessidades fazem com que os sujeitos se sintam integrantes de uma comunidade. Os interlocutores somente chegam a converter-se em indivíduos pela via da socialização. A autonomia do sujeito depende de um universo comum, o qual possibilita os contatos interpessoais e as relações de reconhecimento recíproco numa comunidade de vida.

O compromisso solidário supõe um conjunto de condições intersubjetivas e de pressupostos necessários, sem os quais é impossível justificar a confiança, o respeito, a dignidade, a liberdade e a participação. A solidariedade reflete, pois, um compromisso intersubjetivo, relacionado ao reconhecimento mútuo. Diferencia-se da forma de vida particular. A solidariedade se refere ao bem ou a felicidade dos indivíduos unidos numa forma de vida intersubjetivamente compartilhada, além da preservação da integridade dessa forma de vida.

Segundo as pretensões à validade intersubjetiva de todo ato de fala, somos responsáveis por todos os nossos atos de fala, ou seja, somos responsáveis diante dos outros pela sinceridade de nossas colaborações para a construção de uma sociedade mais justa e democrática; somos responsáveis diante dos outros pela autenticidade de nossas expressões artísticas e culturais no mundo da vida. Cada qual é ele próprio a instância última para a avaliação daquilo que realmente é do seu interesse. A dimensão ética está implicada na resolução discursiva de toda pretensão levantada no mundo da vida e, por esta razão, todo sujeito humano tem um compromisso moral na constituição da forma de vida de sua comunidade.

A solidariedade supõe a individuação, a integração social e a socialização dos participantes. Por isso, apenas a racionalidade comunicativa assegura as bases de uma solidariedade comunicativa. Não se pode preservar a integridade dos indivíduos sem a integridade do mundo da vida que torna possível sua pertença comum. Através das relações recíprocas de reconhecimento se reproduz a identidade do grupo. Assim sendo, o ponto de vista complementar do tratamento igualitário dos indivíduos não é a benevolência, mas a solidariedade. O princípio da solidariedade tem sua raiz na experiência de que cada um tem de fazer-se responsável pelo outro, porque todos devem estar igualmente interessados na

integridade do contexto vital comum¹²⁹. Esse compromisso mútuo exige a inclusão de todos, o que leva à comunidade ilimitada de comunicação. É isso que se estudará na continuação.

Habermas, enraizado no ponto de vista de Mead, afirma que o processo de individuação está intimamente envolvido numa rede cada vez mais densa e, ao mesmo tempo, tênue de interdependências recíprocas e de necessidades de proteção que colocam o indivíduo numa situação muito exposta¹³⁰. Afirma que só uma identidade do eu pós-convencional pode recuperar e restabelecer uma conexão satisfatória com os processos de entendimento, uma vez que ele acredita que, para os sujeitos, a individuação social significa que se espera deles uma autodeterminação e uma auto-realização que pressupõe a identidade-eu de tipo não convencional. Ao afirmar-se no tecido das relações sociais através de pretensões à validade, esse sujeito defronta-se com a tensão entre a comunidade ideal de comunicação, na qual sempre poderá ser, em princípio, reconhecido, e a comunidade real de comunicação, na qual encontrará os obstáculos e os conflitos para se realizar concretamente. E é exatamente dentro dessas novas perspectivas que justiça e solidariedade se complementam reciprocamente.

A partir da virada lingüístico-pragmática, Habermas percebe os processos de individuação e socialização articulados simultaneamente, ambos estruturados pela linguagem. Supera assim o âmbito do individualismo possessivo de uma filosofia da consciência na qual a auto-realização é vista como um processo solitário de auto-relação abstrata do sujeito cognoscente. Afirma que,

o Selbst da autocompreensão ética depende do reconhecimento através de destinatários, porque ele se forma inicialmente como uma resposta dada à exigência de alguém que se encontra à minha frente. Porque os outros me atribuem imputabilidade, eu faço de mim mesmo, passo a passo, aquilo que eu me tornei no convívio com os outros. Eu não posso manter o Eu por mim mesmo, apoiando-me nas próprias forças. O que aparentemente me foi dado em minha autoconsciência como sendo o Eu pura e simplesmente próprio – esse Eu não me “pertence”. Esse Eu contém um núcleo intersubjetivo, porque o processo de individuação, do qual ele surge, corre através da rede de interações mediadas pela linguagem (IS, 204).

Percebe-se que o *medium lingüístico* constitui a base para que os sujeitos de uma determinada comunidade real de comunicação se estruturem, se afirmem e se reconheçam reciprocamente. Através da dupla estrutura dos atos de fala, Habermas entende que a linguagem tem a dupla característica de individuar e socializar ao mesmo tempo:

o uso performativo do pronome pessoal da primeira pessoa não implica apenas a auto-interpretação do falante detentor da vontade livre, mas também uma autocompreensão

¹²⁹ Cf. JS, 75.

¹³⁰ Cf. JS, 75.

por parte dele, como um indivíduo que se distingue de todos os outros. O significado do “Eu” interpreta, além disso, o papel do falante em relação à própria posição insubstituível no tecido das relações sociais (IS, 224).

O papel que a primeira pessoa assume em proposições performativas representa o sujeito de uma ação de fala que assume uma relação interpessoal com uma segunda pessoa, relação que é determinada pelo compromisso que o falante assume com o seu ato ilocucionário. As perspectivas da primeira e da segunda pessoa, entrelaçadas uma na outra, são intercambiáveis; porém, qualquer um dos participantes só pode assumir a perspectiva do outro na *primeira pessoa*, jamais como representante e sim *in própria persona*¹³¹. Performativamente o falante se dá a conhecer na atuação de seus atos de fala como sujeito insubstituível e, implicitamente, levanta a pretensão de ser reconhecido como pessoa autônoma. Sobre a lógica do uso dos pronomes pessoais, Habermas afirma:

o efeito de individuação do processo de socialização mediado através da linguagem explica-se pelo próprio meio lingüístico. É inerente à lógica do uso dos pronomes pessoais, especialmente à perspectiva do falante que se orienta a uma segunda pessoa, o fato que este não pode despojar-se *in actu* de sua insubstituibilidade ou fugir para o anonimato de uma terceira pessoa: ele é forçado a levantar uma pretensão, ou seja, a de ser reconhecido como um ser individuado (IS, 225).

Com isso, pode se dizer que entre os pressupostos gerais e inevitáveis do agir orientado ao entendimento o falante pretende, enquanto ator, ser reconhecido como vontade autônoma e como ser individual. É no interior de processos interativos, voltados para o entendimento, para a autocompreensão, para a compreensão dos outros, que se constitui o indivíduo, o sujeito consciente de si e de suas ações, responsável pelo que faz, incluindo-se os efeitos desejados e indesejados de sua ação. A ação comunicativa permite a transformação da subjetividade em intersubjetividade, fornecendo ao sujeito os meios de exprimir seus sentimentos e angústias, tornando-os compreensíveis aos outros, sem abandonar seu próprio ponto de vista. As pretensões de validade devem ser intersubjetivamente válidas, o que supõe a autonomia da consciência dos indivíduos e, ao mesmo tempo, saber ouvir e querer compreender os argumentos dos outros como legítimos. Assim, cada um tem de fazer-se responsável pelo outro e pela integridade do contexto vital comum no qual se socializou, o que requer a participação em discursos reais.

¹³¹ Cf. IS, 224-225.

3.3 Discursos reais e a simultaneidade da justiça e da solidariedade

Nos discursos reais a idéia do acordo entre sujeitos originariamente isolados (Kant) é substituída pela idéia do consenso racional entre sujeitos relacionados, socializados no marco do mundo da vida. Para que se chegue ao consenso é preciso um discurso real do qual participem cooperativamente todos os concernidos. Só um processo de entendimento mútuo intersubjetivo pode levar a um acordo que é de natureza reflexiva e que dá expressão a uma vontade comum. É preciso garantir que toda pessoa concernida tenha chance de dar espontaneamente seu assentimento. Somente quando a decisão resulta de argumentações, isto é, se ela se forma segundo as regras pragmáticas de um discurso, é que a norma decidida pode valer como justificada. Nos discursos reais se realiza o exercício contínuo da “formação racional da opinião e da vontade”. Conceito esse implicado no agir comunicativo porque todo processo de comunicação é intersubjetivo e o mecanismo do entendimento como coordenador das interações sociais supõe que as pretensões de validade são resolúveis racionalmente, isto é, por razões válidas intersubjetivamente. Isso significa que todo processo de resolução de pretensões de validade implica na formação racional da opinião e da vontade comum. Sem participar da discussão dos problemas e das soluções adotadas não haverá responsabilidade na sua execução e não haverá solidariedade com a dificuldade dos outros.

É no processo de formação discursiva da opinião e da vontade que as forças ilocucionárias de ligação do uso da linguagem orientado ao entendimento são utilizadas para reunir razão e vontade e para chegar a convicções nas quais todos os indivíduos possam concordar sem coação. É nos discursos reais que aprendemos a adotar o ponto de vista dos outros e o “ponto de vista moral”: o outro generalizado.

Vimos anteriormente que o único princípio moral é o princípio da universalização, um princípio formal-universal que, portanto, não pode fornecer qualquer conteúdo e também não pode fundamentar normas situacionais. Enquanto princípio moral fornece procedimentos para a relação do discurso real com o mundo da vida e com as situações concretas. Prescreve resolver racionalmente todas as pretensões da vida humana, o que implica a exigência de participar em discursos reais para colaborar na solução de todos os problemas do mundo da vida capazes de discurso.

O processo discursivo de formação da vontade coletiva, através da argumentação, nos discursos reais, forma uma conexão interna de ambos os aspectos: “a autonomia de indivíduos que são insubstituíveis e a incorporação originária dos mesmos em formas de vida intersubjetivamente compartilhadas” (JS, 78-79). Isso significa que “os discursos promovem simultaneamente a justiça e a responsabilidade solidária” (HABERMAS, 2000 b, 20). Habermas percebe que o discurso prático, em função de suas propriedades pragmáticas, pode garantir uma formação da vontade comum ou coletiva que satisfaça os interesses de cada sujeito, ou seja, que inclua também a peculiaridade de cada vontade individual envolvida, sem que rompa o laço social que une “cada um com todos”, o que corresponde à *simultaneidade do individual com o coletivo*.

Na prática de fundamentação do agir cotidiano, as normas orientam a ação social de modo imediato, na medida em que vinculam a vontade dos atores e a orientam de um modo específico. Os enunciados morais servem para coordenar as ações de modo vinculante, ou seja, as normas orientam decisões diante de um fracasso ou de um conflito qualquer. Nas sociedades tradicionais, o ordenamento legal e o político estão entrelaçados com o pano de fundo de certezas tácitas, inerentes à forma de vida herdada. Na sociedade moderna, a solidariedade depende dos limites normativos, os quais geralmente subordinam os valores que sustentam a comunidade. No entanto, para Habermas, sem referência ao princípio da justiça, não é possível esclarecer como a solidariedade deve entrar, como um elemento mais amplo, no conjunto de condições de uma eticidade pós-tradicional¹³².

Para Habermas, o procedimento do discurso prático tem vantagens frente às construções de Mead e Kohlberg. O modelo de assunção de papéis reformulado em atenção ao discurso equivale à formação racional da vontade dentro de um mundo da vida de indivíduos socializados como tais. Nas argumentações, os participantes têm que partir, em princípio, de que todos os afetados participam como livres e iguais na busca cooperada da verdade na qual a única coação permitida é a do melhor argumento. O discurso prático pode ser entendido como um processo de entendimento mútuo que por sua forma própria conduz todos os implicados, simultaneamente, à assunção ideal de papéis, numa atividade praticada intersubjetivamente. As argumentações morais servem para dirimir consensualmente os conflitos da ação. Ao entrarem numa argumentação moral, os participantes prosseguem seu agir comunicativo numa atitude reflexiva com o objetivo de restaurar o consenso perturbado. É através dos discursos reais que se faz possível a formação do consenso racional entre

¹³² Cf. JS, 76.

sujeitos socializados no marco de um mundo da vida. Nos processos de formação comunicativos a identidade do indivíduo e a do coletivo se constituem e se mantêm co-originariamente, pois “nenhuma pessoa pode afirmar sua identidade por si só” (HABERMAS, 2000 b, 19). O indivíduo e a sociedade constituem-se reciprocamente¹³³. A necessidade do respeito recíproco exige simultaneamente a integridade da pessoa particular e o entrelaçamento vital de relações de reconhecimento recíproco.

O discurso prático exige a inclusão de todos os interesses que se vêem afetados em cada caso, e se estende inclusive a um exame crítico das interpretações sob as quais reconhecemos pela primeira vez determinadas necessidades como interesses próprios. A ética do discurso abandona assim a noção de *autonomia* com que opera a filosofia da consciência. A noção intersubjetiva de *autonomia* faz justiça ao fato de que o livre desenvolvimento da personalidade de cada um depende da realização da liberdade de todas as pessoas.

No agir comunicativo, cada um reconhece a sua própria autonomia no outro. No momento que alguém solicita que o outro tome posição em relação ao seu ato de fala dizendo “Sim” ou “Não”, está reconhecendo que o outro é um ator responsável, como alguém sério, capaz de orientar seu agir por pretensões de validade¹³⁴.

No agir comunicativo as suposições de autodeterminação e de auto-realização mantêm um sentido rigorosamente intersubjetivo: quem julga e age moralmente tem de poder esperar o assentimento de uma comunidade ilimitada de comunicação e quem se realiza numa história de vida assumida responsabilmente tem de poder esperar o reconhecimento dessa mesma comunidade. De acordo com isso, a minha identidade própria, ou seja, minha autocompreensão como um ser individuado que age autonomamente, só pode estabilizar-se se eu for reconhecido como pessoa e como esta pessoa (IS, 226).

A justiça faz referência à igualdade de liberdades de uns indivíduos que não podem delegar sua representação a ninguém e que se autodeterminam, o que só é possível no agir comunicativo, no mundo da vida compartilhado intersubjetivamente. A autocompreensão prática do sujeito já está pressuposta no uso da linguagem orientada ao entendimento, conforme visto no capítulo anterior. Sob as condições do agir estratégico, o indivíduo se vê perante o mundo objetivo, não depende mais do reconhecimento por parte dos outros e decide meramente conforme preferências subjetivas¹³⁵.

O referente universal é, sem dúvida, a comunidade ideal de fala, na qual os interlocutores sentem-se solidários com toda a humanidade. O universalismo constitui assim a

¹³³ AFIM, 101.

¹³⁴ Cf. IS, 224.

¹³⁵ Cf. IS, 227.

base na qual se pode conceber a solidariedade com aqueles que são verdadeiramente diferentes, porque abre a possibilidade de chegar a normas ou princípios comuns e ao reconhecimento mútuo. Somente uma moral universalista pode unir a justiça com a solidariedade por meio da realização de discursos práticos.

3.4 Solidariedade como a outra face da justiça

O reconhecimento recíproco fundamenta-se em compromissos normativos, favorecendo laços de solidariedade e de justiça com caráter universal. Nas palavras de Habermas, o conceito pós-convencional de *justiça* só pode conciliar-se com a solidariedade como seu “outro” quando esta

se modifica à luz de uma formação discursiva da vontade comum. As representações básicas do tratamento igual, da solidariedade e do bem comum, em torno dos quais giram todas as morais, estão, por certo, incorporadas também nas condições de simetria e nas expectativas de reciprocidade de qualquer práxis comunicativa cotidiana, as quais estão presentes já nas sociedades pré-modernas, sob a forma de pressuposições pragmáticas universais e necessárias para o agir comunicativo (JS, 76).

Assim os discursos reais, com participantes que vivem numa situação real, realizados cada vez com maior justiça e com maior solidariedade poderão abrir-se à discussão de todos os problemas e conflitos sociais e institucionais da sociedade. Assim, a solidariedade passa a ser vista por Habermas como a outra face da justiça.

O papel da norma moral é respaldar o agir individual, configurando também a sociedade em seu conjunto. “A moral pode ser entendida como um dispositivo de proteção contra a vulnerabilidade específica das pessoas” (HABERMAS, 2002, 43). Essa normatividade moral supõe a conexão entre justiça e solidariedade. Para Habermas, não há como salvar a “integração dos indivíduos, sem a integralidade do mundo da vida, a qual torna possível a pertença do sujeito a um mundo social e interpessoal, garantindo também o reconhecimento recíproco” (JS, 75). O reconhecimento recíproco fundamenta-se em compromissos normativos, favorecendo laços de solidariedade e de justiça com caráter universal. O universalismo é a única base na qual se pode conceber a solidariedade com aqueles que são verdadeiramente diferentes, porque abre a possibilidade de se chegar a normas ou princípios comuns e ao reconhecimento mútuo. É impossível um compromisso solidário quando as partes não dispõem de iguais oportunidades. Logo, a solidariedade

depende de uma moral autônoma, pois pressupõe compromissos normativos obrigatórios com caráter universal.

Do fato de que as pessoas só se individualizam pela via da integração a uma sociedade resulta que a deferência moral vale tanto para o indivíduo irrepresentável quanto para quem integra a sociedade; portanto a justiça vincula a solidariedade. O tratamento igual vale para desiguais como que conscientes de sua pertença em comum (HABERMAS, 2002, 54).

A relação entre justiça e solidariedade insere-se no contexto de uma teoria da ação comunicativa, representando um esforço teórico de repensar a questão da moralidade no interior das sociedades contemporâneas, em que os sistemas políticos e econômicos ameaçam colonizar a verdadeira vida social, baseada na comunicação, na cooperação, na solidariedade e na ação comunicativa.

Habermas chega a admitir que os princípios de justiça e de solidariedade são igualmente constitutivos do universo da moralidade, colocando no mesmo nível de importância a preocupação com o respeito à igualdade de direitos entre as pessoas e a preocupação com a proteção da identidade do indivíduo, enquanto membro de uma comunidade em que compartilha redes de relações intersubjetivas de reconhecimento mútuo. Entretanto, assume uma posição em relação à incorporação da dimensão valorativa da eticidade em suas propostas de equacionamento da moralidade e acaba reduzindo os interesses da ética discursiva àqueles aspectos estruturais da vida boa/feliz que podem ser dissociados da totalidade concreta de uma forma de vida específica. Ainda que este passo possa ser considerado um avanço, mantém uma atitude formal frente a valores cuja importância não pode ser devidamente avaliada quando não se permite uma discussão sistemática do conteúdo substantivo dos mesmos, não só no que concerne ao papel dos valores enquanto fonte de motivação para o engajamento nas ações e práticas sociais, como também no que diz respeito à compreensão das relações entre os direitos e/ou interesses eventualmente tematizados no estudo da dimensão normativa da eticidade.

Como pano de fundo histórico, social e cultural, o mundo da vida assegura o vínculo com as crenças e a prática de outras culturas e modos de viver, isto é, o marco garantidor dos vínculos relevantes entre os sujeitos participantes, cujos laços de solidariedade e compromissos de justiça são definidos discursivamente e compartilhados intersubjetivamente.

A partir do ponto de vista da teoria da comunicação, Habermas percebe que existe uma estreita relação entre a preocupação pelo bem do próximo e o interesse pelo bem comum. A socialização comunicativa, através da qual os sujeitos particulares simultaneamente se

individuum, funda uma profunda vulnerabilidade, já que a identidade dos indivíduos socializados só se desenvolve pela via da integração em dependências sociais que cada vez vão mais longe. A pessoa somente desenvolve um centro interior, só tem acesso a si mesma na medida em que mergulha numa rede cada vez mais densa e mais sutil de vulnerabilidades recíprocas e de necessidades de proteção expostas a graves perigos¹³⁶.

Para Habermas, só os próprios envolvidos podem ter clareza a respeito do que em cada caso é uniformemente bom para todos. O bem relevante do ponto de vista moral apresenta-se caso a caso a partir da perspectiva ampliada de uma comunidade que não exclui ninguém. Aquilo que de bom é subsumido no justo é a forma de um ethos intersubjetivo compartilhado enquanto tal. É com a estrutura da pertença a uma comunidade que, enquanto integrantes dessa comunidade, os indivíduos esperam uns dos outros uma igualdade de tratamento que parte do princípio de que cada pessoa considere cada uma das outras como “um dos nossos”. E é a partir dessa perspectiva que a justiça significa simultaneamente solidariedade¹³⁷.

Neste sentido, para Habermas, o ponto de vista complementar da justiça é a solidariedade, pois

este princípio tem sua raiz na experiência de que cada um deve fazer-se responsável pelo outro, porque todos devem estar igualmente interessados na integridade do contexto vital de que são membros. A justiça concebida deontologicamente exige, como sua outra face, a solidariedade. Não se trata, neste caso, de dois momentos que se complementam, mas de aspectos da mesma coisa. Toda moral autônoma tem que resolver, ao mesmo tempo, duas tarefas: ao reivindicar trato igual, e com ele um respeito equivalente pela dignidade de cada um, faz valer a inviolabilidade dos indivíduos na sociedade; e ao mesmo tempo em que exige a solidariedade por parte dos indivíduos, como membros de uma comunidade na qual são socializados, protege as relações intersubjetivas de reconhecimento recíproco. A justiça refere-se à igualdade da liberdade dos indivíduos que se determinam a si mesmos e que são insubstituíveis, enquanto a solidariedade refere-se ao bem, ou à felicidade dos companheiros irmanados em uma forma de vida intersubjetivamente compartilhada, e deste modo também à preservação da integridade dessa forma de vida. As normas não podem proteger um sem o outro, isto é, não podem proteger a igualdade de direitos e as liberdades dos indivíduos sem o bem do próximo e da comunidade a que eles pertencem (JS, 75-76).

A ética do discurso explica porque os aspectos de justiça e solidariedade remetem a uma e mesma raiz da moral, a saber, precisamente a vulnerabilidade, necessitada de compensação, de uns seres vivos que só em virtude da socialização se particularizam até converter-se em indivíduos, de maneira que a moral não pode proteger um sem o outro: os direitos do indivíduo sem o bem da comunidade a que pertence.

¹³⁶ Cf. JS, 75.

¹³⁷ Cf. HABERMAS, 2002, 42.

Na superação da vulnerabilidade proveniente da separação entre moral e eticidade a racionalidade comunicativa representa um procedimento que, além de garantir vínculos relevantes entre os sujeitos, supõe laços de solidariedade e compromissos de justiça definidos discursivamente e compartilhados por todos. Esse é o grande desafio de uma perspectiva universalista, disposta a não perder de vista o bom e o justificável de cada cultura, nem desprezando os que clamam por justiça e solidariedade. A solidariedade deve ser entendida como condição de justiça¹³⁸. É preciso unir os aspectos da “autonomia de indivíduos que são insubstituíveis e da incorporação originária dos mesmos em formas de vida intersubjetivamente compartilhadas” (JS, 78-79), devolvendo, assim, para todo ser humano a autonomia e a dignidade que lhe compete.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A crise atual da reflexão ética configura-se pela ausência de um modelo normativo universal que oriente as condutas morais. Com a passagem para o pluralismo ideológico na sociedade moderna, a religião e o *ethos* nela enraizados se decompõem enquanto fundamento público de validação de uma moral partilhada por todos. O que se observa é o pluralismo de valores e de abordagens éticas. O caráter universal e normativo da ética não encontra espaço numa cultura que privilegia a autonomia pessoal e a absoluta liberdade de escolha da condução de sua vida privada. A cultura moderna fragmentou a razão, reduzindo-a a um conhecimento estritamente cognitivo-instrumental. Enquanto a visão de mundo intersubjetivamente partilhada se fragmenta e a forma de vida tradicional se desintegra cada vez mais, o bem coletivo se torna mais problemático. Assim, os pressupostos que orientam hoje a ação têm, em nossa cultura ocidental, uma fragilidade maior do que se pensa, pondo em

¹³⁸ Cf. HABERMAS, 2002, 54.

dúvida qualquer proposta que possa reverter o quadro que aí está. É nesse contexto que o presente trabalho, partindo de Mead e Kohlberg, situa a compreensão da justiça e da solidariedade em Habermas.

Na tentativa de superação dessa crise analisamos o pensamento de Mead. “A assunção ideal de papéis” é o modelo para um processo de busca de acordos que consiste na idéia básica segundo a qual cada participante na interação assume a perspectiva dos demais. O sujeito que julga moralmente não pode examinar, por si só, em cada caso, se um modo de atuar controvertido tem comum interesse com a práxis universal, senão em conjunto com os demais afetados. Segundo Habermas, falta a Mead a categoria de entendimento, como mantenedor e renovador do saber cultural. Mead não chega a analisar a linguagem como *medium* em que os sujeitos chegam a entender-se.

Kohlberg por sua vez explica o ponto de vista moral do julgamento imparcial dos conflitos de ação moral mediante a noção de “assunção ideal de papéis” de Mead para reformular noções básicas da ética kantiana no marco de sua própria teoria da ação. Kohlberg desenvolve esse conceito gradualmente, partindo de interações sensíveis entre pelo menos duas pessoas que atuam comunicativamente, a fim de que o modo de atuar em questão possa ser percebido e tematizado de maneira concordante tendo em conta os interesses afetados dos dois lados. Em situações mais complicadas, esta relação tem que ser ampliada até a imbricação de perspectivas entre os membros de um grupo particular. Kohlberg defende a tese da construção gradativa da moralidade, resultando em um princípio interno que independe da aceitação dialógica ou validação pelo grupo. Habermas, ao contrário, faz a validade de normas dependerem da aprovação e da aceitação dessa norma pelo grupo em seu processo argumentativo. O procedimento da assunção ideal de papéis em Kohlberg conserva uma forte conotação emocional. O agente tem que cumprir a condição de universalizabilidade de sua reflexão: tem de examinar abstratamente se em circunstâncias comparáveis uma práxis universal poderia ser aceita sem coação por cada um dos demais. Considera os diálogos não como uma forma de argumentação, mas como um meio para aguçar a empatia e fortalecer vínculos sociais.

Habermas, para sair dessa unilateralidade emotivista, interpela desde o início o modelo da assunção ideal de papéis no sentido de um modelo discursivo, com base em boas razões, como forma reflexa do agir comunicativo. Mostra que o sujeito pode adotar um procedimento dialógico ao se relacionar com os princípios universais, através do discurso prático. Nas argumentações, os participantes têm que pressupor pragmaticamente que, em princípio, todos

os afetados participam como livres e iguais na busca cooperada da verdade na qual a única coação lícita é a do melhor argumento. Tentamos mostrar ao longo do trabalho como, para Habermas, o discurso prático compreende-se como um processo de entendimento mútuo que por sua própria forma, isto é, meramente com base em inevitáveis pressupostos universais da argumentação, leva simultaneamente a todas as partes a assunção ideal de papéis. Transforma a assunção ideal de papéis de uma atividade particular e privada em Kohlberg numa atividade pública, praticada intersubjetivamente.

Como uma possibilidade de transformação da sociedade contemporânea na busca de solução para os graves problemas que assolam a humanidade, Habermas visualiza o resgate de uma racionalidade comunicativa em esferas de decisões do âmbito da interação social que foram penetradas por uma racionalidade instrumental.

Nessa direção, tendo em vista que o homem não reage simplesmente a estímulos do meio, mas atribui um sentido às suas ações e, graças à linguagem, é capaz de comunicar percepções, desejos, intenções, expectativas e pensamentos, Habermas vislumbra a possibilidade de que, através do diálogo, o homem possa retomar o seu papel de sujeito. Tentamos mostrar como os conteúdos e temas vinculados a um princípio universal brotam da nossa prática comunicativa cotidiana. Com isso foi possível tornar evidente que o conceito de *mundo da vida* constitui um conceito complementar do agir comunicativo.

A questão fundamental da moral consiste em saber como relações interpessoais podem ser legitimamente reguladas. Não se trata de reproduzir fatos, mas de invocar normas dignas de serem reconhecidas. São normas que merecem reconhecimento no círculo de seus destinatários. Evidentemente, esse tipo de legitimidade mede-se, conforme o contexto social, por um consenso existente sobre o que é considerado justo. A interpretação de justiça reinante cada vez determina a perspectiva a partir da qual se avaliarão os modos de ações, indagando se são “igualmente bons para todos”. Pois só então tais práticas merecem o reconhecimento geral e podem assumir o caráter obrigatório para os destinatários. Com base em tal compreensão de fundo, os conflitos entre “partes” opostas podem ser eliminados “imparcialmente”, no sentido literal do termo. Portanto, a norma só será declarada correta se todos os afetados por ela estiverem de acordo em dar-lhe seu consentimento, porque satisfaz não os interesses de um grupo ou de um indivíduo, mas interesses universalizáveis. Com isso, o acordo ou o consenso a que chegarmos diferirá totalmente dos pactos estratégicos, das negociações. Porque, para uma negociação, vimos que os interlocutores se instrumentalizam reciprocamente para que cada um alcance suas metas individuais, ao passo que num diálogo

se apreciam reciprocamente como interlocutores igualmente capacitados, e tratam de chegar a um consenso que satisfaça interesses universalizáveis, através da racionalidade comunicativa. A “virada lingüístico-pragmática” configura uma nova concepção da moralidade. A novidade consiste em situar o âmbito da moral preferencialmente no da solução de conflitos de ação, a qual exige a realização dos indivíduos como tais, e através de uma racionalidade que se mostre na disponibilidade para decidir e justificar as leis mediante o diálogo. As ações morais são aquelas que conseguem desprender-se do mundo ético tradicional e buscam guiar-se por princípios descobertos a partir da reflexão e do questionamento. Ora, estes novos princípios podem servir para iluminar determinada situação concreta, mas, ao mesmo tempo, devem ser aplicados novamente a esta situação para que o processo tenha sentido. Dessa forma, inserimos o ponto de vista moral em uma determinada prática a qual, uma vez incorporada à vida social, passa a ser vivida como ética.

Desse modo, o paradigma da comunicação é fundamental para a ética do discurso. É através dele que se processa a intersubjetividade entre os sujeitos capazes de falar e agir. O modelo de racionalidade proposto por Habermas tem seu suporte nos procedimentos argumentativos, onde as pretensões de validade se referem à verdade proposicional, à correção normativa e à autenticidade subjetiva. O conceito de razão não está mais, portanto, centrado no sujeito monológico ou no objeto solitário, mas inclui, além do argumento cognitivo e instrumental, o procedimento lingüístico e a argumentação discursiva.

Ao enfrentar a repercussão das críticas de Hegel à noção kantiana de moralidade nas proposições da ética discursiva, através do conceito de “vida ética” ou eticidade (*Sittlichkeit*), Habermas propõe uma relativização da exclusão de questões de ordem valorativa do universo da moralidade, e renova o potencial de diálogo com as abordagens neo-aristotélicas que privilegiam a discussão dos valores da vida boa. Assim, indica novas possibilidades de conexão entre teoria e empiria, e traz à tona a importância de uma dimensão do vivido. Pois, para Habermas, a subjetividade do indivíduo não é constituída através de um ato solitário de auto-reflexão, mas é resultado de um processo de formação que se dá em uma complexidade de interações no mundo da vida, intersubjetivamente partilhado. Explicitamos como a autonomia da pessoa só é realizável por meio de diálogos intersubjetivos num contexto de ação. Para isto verificamos a fecundidade do paradigma da linguagem para analisar a relação entre justiça e solidariedade.

Como se viu, quando o discurso, em virtude de suas qualidades pragmáticas, possibilita uma formação racional da vontade, garantidora tanto do “sim” quanto do “não”,

então os posicionamentos racionalmente motivados, afirmativos ou negativos, podem dar espaço aos interesses de cada indivíduo, sem que se rompa o tecido social que já de antemão une os participantes voltados ao acordo mútuo em sua atitude intersubjetiva. A ética discursiva procura fazer jus a dois aspectos: à justiça e à solidariedade. Com a formação reflexiva da ação comunicativa as argumentações apontam para além de todas as formas particulares de vida. “O teor normativo de suposições empreendidas na ação comunicativa é universalizado, abstraído e des-limitado, ou seja, é estendido a uma comunidade que insere e que, em princípio, não exclui nenhum sujeito capaz de falar e agir, desde que esteja em condições de dar contribuições relevantes” (HABERMAS, 2002, 55). Isto significa que todo processo de resolução de pretensões de validade implica na formação racional da opinião e da vontade comum dentro de um mundo da vida de indivíduos socializados como tais. Para Habermas, a teoria do agir comunicativo fundamenta a solidariedade, a qual se refere aos indivíduos enquanto membros de uma comunidade na qual foram socializados; está referida ao bem dos indivíduos irmanados numa forma de vida compartilhada intersubjetivamente e também à conservação da integridade dessa forma de vida. A responsabilidade solidária refere-se ao bem dos grupos ou das comunidades no seu mundo da vida, porque na medida em que os sujeitos estão incorporados numa forma de vida eles estão envolvidos com os problemas de seu mundo da vida e é nos discursos que eles poderão comprometer-se e responsabilizar-se pela solução dos mesmos. Para Habermas, a exigência universalista – interesses com caráter universal - vincula a solidariedade com a ética.

Habermas afirma que só uma identidade do eu pós-convencional pode recuperar e restabelecer uma conexão satisfatória com os processos de entendimento, uma vez que ele acredita que, para os sujeitos, a individuação social significa que se espera deles uma autodeterminação e uma auto-realização que pressupõe a identidade-eu de tipo não convencional. Ao afirmar-se no tecido das relações sociais através de pretensões à validade, esse sujeito defronta-se com a tensão entre a comunidade ideal de comunicação, na qual sempre poderá ser, em princípio, reconhecido, e a comunidade real de comunicação, na qual encontrará os obstáculos e os conflitos para se realizar concretamente. E é exatamente dentro dessas novas perspectivas que a justiça e a solidariedade complementam-se reciprocamente.

O processo discursivo de formação da vontade coletiva, através da argumentação, forma uma conexão interna de ambos os aspectos: a autonomia de indivíduos que são insubstituíveis e a incorporação originária dos mesmos em formas de vida intersubjetivamente compartilhadas. Isto significa que a moralidade atua em dois planos: (1) na postulação do

respeito à igualdade de direito entre todos os indivíduos e/ou, na modernidade, no respeito à liberdade subjetiva da individualidade inalienável, vinculado ao princípio da *justiça*; e, (2) na proteção da rede de relações intersubjetivas de reconhecimento mútuo através das quais os indivíduos sobrevivem como membros de uma comunidade, onde compartilham o mesmo mundo da vida e os mesmos valores, e que está vinculado ao princípio de *solidariedade*. É nos discursos reais que se dá a formação racional da opinião e da vontade. Sem participar da discussão dos problemas e nas soluções adotadas não haverá responsabilidade na sua adoção e não haverá solidariedade com a dificuldade dos outros.

Ao longo do estudo percebemos que o problema da aplicabilidade dos princípios morais e das normas é um dos mais importantes do ponto de vista da teoria de Habermas. Ele não pretende desenvolver apenas uma teoria sobre a moral e sim, valorizar, e, até mesmo, propor uma forma de agir comunicativo. No momento de colocar em prática as decisões morais tomadas coletivamente, surgem os problemas. Tomemos como exemplo o princípio da universalidade que é o eixo em torno do qual giram todas as suas reflexões. Só é moral aquilo que pode ser aceito sem coação por todos os interessados ou envolvidos em determinada situação.

As contribuições do presente estudo indicam uma ética que rechaça qualquer tipo de exclusão, uma vez que a racionalidade comunicativa, além de garantir vínculos relevantes entre os sujeitos, a partir da sua realidade existencial, supõe laços de solidariedade e compromissos de justiça definidos discursivamente e compartilhados por todos. Garante, pois, o protagonismo do sujeito participativo a partir do reconhecimento recíproco. Esse é o grande desafio de uma perspectiva universalista, disposta a não perder de vista o bom e o justificável de cada cultura e nem desprezar os que clamam por justiça e solidariedade, o que se contrapõe aos modelos reducionistas tão difundidos em nossa época. O reconhecimento recíproco fundamenta-se em compromissos normativos, favorecendo laços de solidariedade e de justiça com caráter universal. Somente uma moral universalista pode unir a justiça com a solidariedade.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

Bibliografia Fundamental

HABERMAS, Jürgen, (1989), *Consciência moral e Agir Comunicativo*. In: *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 143-233.

_____, (1989 a), *Notas Programáticas para a Fundamentação de uma Ética do Discurso*. In *Consciência moral e Agir Comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 61-141.

_____, (1989 b), *Qué significa pragmática universal?* In: *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Trad. Manuel J. Redondo. Madrid: Cátedra, p. 299-368.

_____, (1989 c), Ciências sociais reconstrutivas versus ciências sociais compreensivas. In: Consciência moral eagir Comunicativo. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 37-60.

_____, (1989 d), *Observaciones sobre el concepto de acción comunicativa*. In: Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos. Trad. Manuel J. Redondo. Madrid: Cátedra, 1989, p. 479- 507.

_____, (1989 e), *Réplica a objeciones*. In: Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos. Trad. Manuel J. Redondo. Madrid: Cátedra, p. 399-477.

_____, (1990), *Ações, atos de fala, interações mediadas pela linguagem e mundo da vida*. In: *Pensamento Pós- Metafísico - Estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 65 - 103.

_____, (1990 b), *Individuação através de socialização*. Sobre a teoria da subjetividade de George Herbert Mead. In: *Pensamento Pós-Metafísico - Estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 183-234.

_____, (1990 c), *Guinada pragmática*. In: *Pensamento Pós-Metafísico - Estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 65- 103.

_____, (1990 d), *Notas sobre John Searle “Meaning, Communication and Representation” (Significado, comunicação e representação)*. In: *Pensamento Pós-Metafísico - Estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 135-148.

_____, (1990 e), *Para a reconstrução do materialismo histórico*. São Paulo: Brasiliense.

_____, (1990 f), *Retorno à metafísica*. In: *Pensamento Pós Metafísico - Estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. p. 11-61

_____, (1990 g), *Sobre a crítica da teoria do significado*. In: *Pensamento Pós- Metafísico - Estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 105- 134.

_____, (1992), *Para uso pragmático, ético e moral da razão prática*. In Stein, E. / de Boni, L.A. (org.), *Dialética e Liberdade*. Petrópolis: Vozes, p. 288-304.

_____, (1997), *Direito e Democracia entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997, vol. I.

_____, (2000), *Justicia y solidaridad. Acerca del debate sobre “nives 6”*. In . *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid: Trotta, pp. 55-81.

_____, (2000 a), *Aclaraciones a la ética del discurso*. In: *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid: Trotta, p. 127-231.

_____, (2000 b), *Afectam las objeciones de Hegel contra Kant también a la ética del Discurso?* In: *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid: Trotta, p. 13-33.

_____, (2000 c), *Lawrence Kohlberg y el neor aristotelismo*. In: *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid: Trotta, p. 83-105.

_____, (2000 d), *Que es lo que hace a uma forma de vida ser “racional”?* In: *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid: Trotta, p. 35-51.

_____, (2002), *Uma visão genealógica do teor cognitivo da moral*, in: *A Inclusão do Outro – estudos de teoria política*. Trad. George Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Edições Loyola, p. 11-60.

_____, (2002 a), *Metafísica após Kant*. In: *Pensamento Pós-Metafísico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 19-35.

_____, (2002 b), *Notas sobre John Searle: “Meaning, Communication and Representation*. In: *Pensamento Pós-Metafísico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 135-148.

_____, (2002 c), *O horizonte da modernidade está se deslocando*. In: *Pensamento Pós-Metafísico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 11- 17.

_____, (2002 d), *Reconciliação por meio do uso público da razão*. In: *A Inclusão do Outro*. São Paulo: Loyola, p. 61-88.

_____, (2002 e), *Sobre a crítica da teoria do significado*. In: *Pensamento Pós-Metafísico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 112-13.

_____, (2002 f), Uma outra via para sair da filosofia do Sujeito: Razão Comunicativa versus Razão Centrada no Sujeito. In: O discurso filosófico da modernidade. São Paulo: Martins Fontes, p. 411-453.

_____, (2003), Teoría de la acción comunicativa. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Tomo I e II. Madrid: Taurus. 4ª ed.

_____, (2004), *Caminhos da destranscendentalização*. In: Verdade e justificação: ensaios filosóficos. São Paulo: Loyola, p. 183- 223.

_____, (2004 a), *Correção versus verdade*. In: Verdade e justificação: ensaios filosóficos. São Paulo: Loyola, p. 267-310.

_____, (2004 b), *O futuro da natureza humana*. São Paulo: Martins Fontes.

_____, (2004 c), *Realismo após a virada da pragmática lingüística*. In: Verdade e justificação: ensaios filosóficos. São Paulo: Loyola, p. 7- 60.

_____, (2004 d), *Verdade e justificação*. In: Verdade e justificação: ensaios filosóficos. São Paulo: Loyola, p. 227-265.

Bibliografia secundária

CORTINA, Adela & MARTÍNEZ, Emilio, (2005), *Ética*. Trad. Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Loyola

FERREIRA, Rodrigo Mendes, (2000), *Individuação e socialização em Jünger Habermas: um estudo sobre a formação discursiva da vontade*. São Paulo: Annablume; Belo Horizonte: Unicentro Newton Paiva.

HERRERO, Francisco Javier, (1984), *O desafio da crise atual de valores*. In: Síntese, nova fase, 31, p. 5-10.

_____, (1986), *Racionalidade comunicativa e modernidade*. In: Síntese, nova fase, 37, p. 13-32.

_____, (2006), Estudos de ética e filosofia da religião. São Paulo: Loyola.

INGRAM, David, (1993), *Habermas e a dialética da razão*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília.

KANT, Immanuel, (1974), *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural (Coleção Os Pensadores), p.195-256.

_____, (2002), *Crítica da Razão Prática*. Tradução com introdução e notas de Valério Rohden baseada na edição original de 1788. São Paulo: Martins Fontes.

LIPOVETSKY, Gilles, (1994), *O Crepúsculo do Dever: a ética indolor dos novos tempos democráticos*. Tradução de Fátima Gaspar e Carlos Gaspar. Lisboa: Publicações Dom Quixote.

MCCARTHY, Thomas, (1995), *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. Madri: Tecnos.

NAVARRO, Evaristo Prieto, (2003), *Jünger Habermas: Acción comunicativa e identidad política*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de, (1996), *Jünger Habermas: Pragmática Universal*. In: *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola, p. 293-350.

_____, (1993), *A Ética do Discurso: K.-O. Apel e J. Habermas*. In: *Ética e Racionalidade Moderna*. São Paulo: Loyola, (Coleção Filosofia : 28), p. 9-39.

PIZZI, Jovino, (1994), *Ética do Discurso. A racionalidade ético-comunicativa*. Porto Alegre: EDIPUCRS.

_____, (2005), *O Conteúdo Moral do Agir Comunicativo: uma análise sobre os limites do procedimentalismo*. São Leopoldo: Editora Unisinos.

RAWLS, John, (2000), *Uma Teoria da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes.

SIEBENEICHLER, Flavio Beno, (1990), *Jürgen Habermas, razão comunicativa e emancipação*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

VAZ, Henrique C. de Lima, (1988), Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura. São Paulo: Edições Loyola.

_____, (1999), Escritos de Filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica 1. São Paulo: Loyola.

_____, (2002), Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2. São Paulo: Loyola.

VÁZQUEZ, Adolfo Sanches, (2002), Ética. Tradução de João Dell'Anna. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 23ª edição.