

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA – UFPB
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – PPGF

JOSÉ ROGÉRIO GOMES DE SOUSA

**A IDENTIDADE DISCURSIVA COMO ELO ENTRE ÉTICA E POLÍTICA EM
HABERMAS**

JOÃO PESSOA
2018

JOSÉ ROGÉRIO GOMES DE SOUSA

**A IDENTIDADE DISCURSIVA COMO ELO ENTRE ÉTICA E POLÍTICA EM
HABERMAS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia –PPGF na Universidade Federal da Paraíba – UFPB como requisito para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Linha de Pesquisa: Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Enoque Feitosa Sobreira Filho.

JOÃO PESSOA
2018

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

S725i Sousa, José Rogério Gomes de.

A identidade discursiva como elo entre ética e política
em Habermas / José Rogério Gomes de Sousa. - João
Pessoa, 2018.

129 f. : il.

Orientação: Enoque Feitosa Sobreira Filho.
Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCHLA.

1. Mundo da Vida. Ação Comunicativa. Linguagem. Ética.
Política. Personalidade.

I. Filho, Enoque Feitosa Sobreira. II. Título.

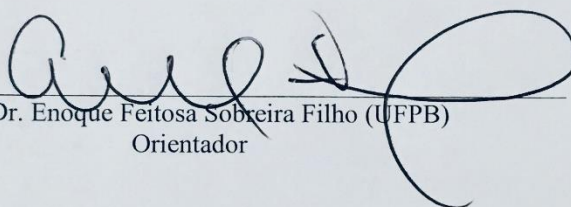
UFPB/CCHLA

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA – UFPB
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES – CCHLA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – PPGF

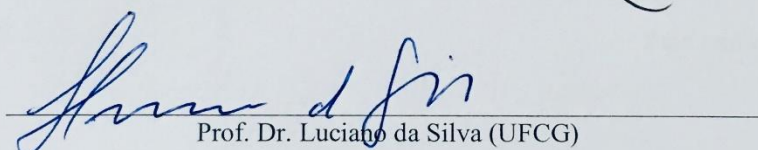
**A IDENTIDADE DISCURSIVA COMO ELO ENTRE ÉTICA E POLÍTICA EM
HABERMAS**

José Rogério Gomes de Sousa

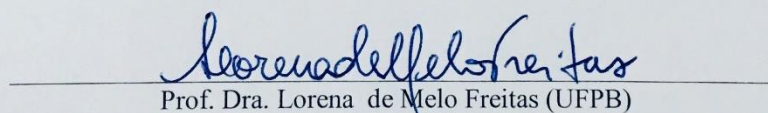
Dissertação apresentada à banca examinadora constituída pelos professores:



Prof. Dr. Enoque Feitosa Sobreira Filho (UFPB)
Orientador



Prof. Dr. Luciano da Silva (UFCG)



Prof. Dra. Lorena de Melo Freitas (UFPB)

JOÃO PESSOA
2018

Para minha família

AGRADECIMENTOS

Um trabalho científico não é feito apenas por um esforço titânico de um único indivíduo, mas com a colaboração de outras pessoas, seja de forma direta ou indireta.

Assim, quero agradecer a ajuda e colaboração do meu orientador: o Prof. Dr. Enoque Feitosa Sobreira Filho por aceitar a orientação e por colaborar de maneira significativa para o desenvolvimento da dissertação. Devo muito ao mesmo pela confiança depositada em mim.

Agradeço, de forma especial, a minha família pelo apoio que me deu para prosseguir nos estudos, mesmo quando não podia ajudar. Problemas estruturais advindos da classe na qual estamos inseridos.

Sou grato pela companhia e ajuda de Ana Carol e sua família que me ajudaram e trouxeram calma em momentos difíceis.

Agradeço às pessoas que me ajudaram quando eu pensava em desistir do programa de mestrado por não possuir as condições necessárias para me manter em João Pessoa, pois as mesmas me acolheram para permanecer nesta cidade até o término do mestrado, até mesmo contribuindo com ajuda de ordem financeira, importante para meu sustento. Grato a estas pessoas por passar um curto tempo na Residência Universitária: Thalisson Pinto, Miri Rodrigues, Alex Soares, Maraiane Pinto, Vitória Araújo e Érica; e aos companheiros João Barros e Cícero Carneiro que dividiram o quarto comigo e conseguiram um espaço no quarto para dormir.

Agradeço ao Instituto Federal da Paraíba – IFPB - e à Coordenação de Área de Ciências Humanas e suas Tecnologias – CCHT por possibilitarem a continuação do Mestrado Acadêmico em Filosofia e pela experiência no magistério.

Agradeço ao Prof. Dr. Luciano da Silva e à Prof^a. Dr^a. Lorena de Melo Freitas pelas substanciais indicações e correções do texto dissertativo.

Agradeço a Professora Greycimar Oliveira Silva pelas correções gramaticais e ortográficas do texto dissertativo.

Por fim, agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES- pelo financiamento da pesquisa e aos professores do Programa de Pós-graduação em Filosofia – PPGF - na Universidade Federal da Paraíba – UFPB.

Porém, independentemente de característica comuns contingentes de origem social, tradição, atitude básica etc., sujeitos agentes competentes entrarão em acordo sobre determinado ponto de vista fundamental apenas se este emergir das próprias estruturas da interação possível. (J. Habermas)

RESUMO

A presente dissertação tem o intuito de pesquisar a perspectiva habermasiana mediante um recorte teórico: a tomada de decisão no âmbito político está ancorada no mundo da vida e na ação comunicativa, que possibilitam a formação da identidade. Para sustentar tal hipótese, tem-se, primeiramente, de contextualizar a mudança de paradigma efetivada por Habermas, isto é, acerca de como se deu na modernidade a passagem do paradigma da razão ao paradigma da linguagem. O primeiro paradigma é pensado a partir de Descartes e Kant, nos quais a razão funda as certezas. O segundo paradigma a partir da recusa habermasiana a tal paradigma sem cair no lugar-comum nova rejeição da tradição. Na compreensão de Habermas, o paradigma puramente racionalista não teria a possibilidade de desenvolvimento da filosofia dado a sua atenção na relação sujeito-objeto. O giro pragmático em Jürgen Habermas, desloca o foco para a linguagem, compreendendo como *medium* entre as relações no mundo da vida. Depois de abordar a importância da linguagem, do mundo da vida e da ação comunicativa, pode-se excursar sobre a formação da personalidade mediada tanto pela linguagem como pela ação comunicativa que ocorre no mundo da vida. A formação da personalidade dá-se mediante a interação intersubjetiva mediada pela linguagem. Essa personalidade está orientada na busca de um entendimento mútuo. A mesma também está orientada para uma ética do discurso, isto é, o sujeito tem a capacidade de julgar e criticar normas éticas, e também levantar pretensões de validade. Ao fazer tal abordagem sobre a identidade e a sua relação com a ética do discurso, passa-se a explicitar que tal formação da personalidade do sujeito também se relaciona com o meio político. Assim, mediante o entendimento mútuo, o indivíduo é capaz de formar consensos na esfera política. As tomadas de decisão não são efetivadas unilateralmente; antes, necessita das razões pelas quais se está decidindo sobre algo que afetará os demais. Dessa forma, o indivíduo deve argumentar sobre as suas razões; portanto, o mundo da vida onde acontecem as interações sociais mediada pela linguagem possibilita a formação da identidade do indivíduo que busca o entendimento mútuo e levanta pretensões de validade tanto no campo ético quanto no campo da política.

Palavras-chave: Mundo da vida. Ação comunicativa. Linguagem. Ética. Política. Personalidade.

ABSTRACT

The main purpose of this dissertation is to research the Habermasian perspective through a theoretical cutout: a decision making in the political sphere is anchored into a lifeworld and communicative action, which enables the formation of an identity. In order to sustain such hypothesis, foremost, it would have to contextualize the paradigm shift effected by Habermas. That is, about how it was given, in modernity, the transition from the paradigm of reason to the paradigm of language. The first paradigm is thought from Descartes and Kant, in which reason is founded on certainties. The second paradigm is approached from the Habermas refusal to such paradigm without falling into a common place of a new rejection of the tradition. In Habermas's understanding, a purely rationalist paradigm would not have the possibility of developing the philosophy given its attention in the subject-object relationship. The pragmatic turn in Jürgen Habermas, displacing the focus to language, understanding as a medium between the relationships of lifeworld. After approaching the importance of language, the lifeworld and communicative action, it could engage into the formation of the medium personality both by the language and by the communicative action that occurs in the lifeworld. The personality's formation is given through the intersubjective interaction mediated by the language. Such personality is oriented into the pursuit of a mutual understanding. The same is also oriented towards an ethics of discourse, that is, the subject has the ability to judge and criticize ethical norms, and also to raise pretensions of validity. By making such an approach to the identity and its relationship with the ethics of the discourse, it is explained that such formation of the personality of the subject also is relating to the political environment. Thus, through mutual understanding, the individual is able to form consensus in the political sphere. The decisions-making are not unilaterally effected, but is needed the reasons why are deciding on something that will affect the others. That way, the individual must argue about his reasons. Therefore, the lifeworld is where all the social interactions take place that are mediated by the language that enables the formation of identity of the individual who seeks mutual understanding and raises pretensions of validity in both the ethical field and the politics field.

Keywords: Lifeworld. Communicative action. Language. Ethics. Politics. Personality.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	09
1 DO PARADIGMA DA RAZÃO AO PARADIGMA DA LINGUAGEM	15
1.1 Sujeito e razão em Descartes e Kant	15
1.2 A virada linguística de Habermas: pragmática e teoria da verdade	29
1.2.1 A virada linguística	29
1.2.2 A pragmática universal	33
1.2.3 a teoria da verdade	47
1.3 A teoria do agir comunicativo e mundo da vida (<i>Lebenswelt</i>)	52
2 A FORMAÇÃO DA PERSONALIDADE: IDENTIDADE LINGUAGEM E INTERAÇÃO	57
2.1 A formação da identidade discursiva	57
2.2 A formação da identidade das sociedades complexas	76
3 ÉTICA E POLÍTICA: A IDENTIDADE DISCURSIVA COMO ELO	88
3.1 Ética do discurso e identidade discursiva	88
3.2 Política e identidade discursiva	101
CONCLUSÃO	119
REFERÊNCIAS	124

INTRODUÇÃO

As relações sociais dão-se mediante a interação entre os indivíduos através da linguagem. Não há relação ou interação com os outros sem a linguagem como *médium*. A interação ocorre no mundo da vida que possibilita o desenvolvimento da personalidade que, nessa hipótese, relaciona-se tanto no campo ético quanto no campo político. Para isso, aporta-se na abordagem teórica de Jürgen Habermas, nascido em 1929, na cidade de Düsseldorf – Alemanha.

A escolha pela perspectiva habermasiana se dá pelo fato de entender-se que as relações não estão centradas tão somente na compreensão kantiana do sujeito-objeto. Em tal perspectiva, o que vigora é o domínio da razão, isto é, o paradigma da consciência (da razão) que estabelece a validade e afirma certezas. Ora, Habermas percebe que, ao encerrar-se em tal paradigma, a filosofia não possibilita uma relação com as demais ciências e a mesma se fixa no papel de julgar, ou seja, constitui-se em um tribunal da razão. Essa função não cabe mais à filosofia, pois, no atual cenário, não há mais tal lugar de destaque que determinada ciência ocupa; antes, Habermas defende que deve existir uma interdisciplinaridade entre as ciências. Assim, o campo de determinada ciência não pode ser compreendido como separado dos demais campos das demais ciências. A separação didática ou a consolidação do lugar que cada ciência deveria ocupar elaborada por Kant não atingiu a pretensão vislumbrada. Cada ciência aprofundou a pesquisa sobre o seu objeto sem fazer relação com outras ciências. Dessa forma, há um estabelecimento da verdade sobre certo objeto, entretanto tal verdade não pode ser universalidade pela sua particularidade; portanto, é necessário estabelecer uma interação com as demais ciências. Quando há tal intercâmbio, tem-se a pretensão de chegar a um consenso acerca da verdade, pois a visão de Descartes de chegar a uma certeza por meio da divisão em partes simples mediante a compreensão das mesmas não logrou o resultado esperado: uma compreensão universal ou a chegada de uma certeza através das partes. Antes, as ciências se enclausuraram nos campos de pesquisa, assumindo a função de um tribunal da verdade. Habermas não está de acordo com tal posição iniciada por Bacon e que percorre a modernidade até meados da contemporaneidade. Essa posição de Habermas tem base devido a sua filiação à teoria crítica, isto é, a Escola de Frankfurt que tem a pretensão de elaborar uma teoria crítica da sociedade, pautando-se na interdisciplinaridade com as diversas ciências. Dessa forma, uma teoria que visa entender a sociedade em sua totalidade só pode efetivar tal propósito com o auxílio das demais ciências, as quais possibilitam chegar a uma certeza ou como se dão as interações sociais.

Embora Habermas tenha filiação à Escola de Frankfurt, ele não deixou de fazer alguns progressos em relação à teoria crítica, pois percebeu que a mesma estava encerrada no paradigma da consciência (razão). A sua rejeição está no fato de que tal paradigma não possibilita o avanço da solução dos problemas, mas permanece centrado na relação do sujeito-objeto. Ao sair de tal paradigma e entrar no paradigma da linguagem, Habermas pode buscar resolver os problemas que não encontram soluções no paradigma da consciência, pois compreende que a interação social não é feita mediante um sujeito solipsista; antes, acontece pela interação de vários sujeitos, os quais interagem por meio da linguagem; portanto, em Habermas, a linguagem tem um papel importante graças a sua função de mediação, isto é, a linguagem consiste em *medium* nas relações dos indivíduos e na sociedade. Ao perceber isso, Habermas formula o conceito de razão e incrementa mudanças na teoria crítica da sociedade. A razão não é mais entendida conforme a compreensão clássica da filosofia, mas compreende uma razão comunicativa. Tal razão pressupõe que os sujeitos possam manter um diálogo e são capazes de ação, mas os sujeitos, ao fazerem certas assertivas, devem estar abertos para a avaliação dos demais concernidos; portanto, a sua ação consiste em uma ação comunicativa, ou seja, os sujeitos são capazes de manter um entendimento mútuo sem qualquer dominação. De certa forma, tais sujeitos devem ter desenvolvido as qualidades necessárias para manter um consenso ou buscar um entendimento mútuo.

Neste ponto, fixa-se o problema acerca da formação da identidade (personalidade), pois, para que haja um entendimento mútuo, deve haver necessariamente uma formação adequada para tal fim. Assim, o problema da pesquisa consiste em saber se a identidade, isto é, a personalidade formada no âmbito do mundo da vida relaciona-se tanto no campo ético quanto no campo da política. Como é possível tal relação tendo em vista que, no cenário social atual, tem-se uma tendência para fazer uma desvinculação de ambos? Partindo da perspectiva da linguagem em Habermas, compreende-se que o sujeito comunicativo busca um entendimento mútuo acerca das pretensões de validade que são levantadas. Diante disso, pode-se fazer outro questionamento: como se dá a aquisição ou formação de uma personalidade que busca um consenso? Se os concernidos estão em busca de um entendimento mútuo acerca de algo ou chegarem a um consenso sobre alguma certeza, tal intento não terá logrado êxito sem que tenha as condições adequadas para se chegar a certo consenso. Por esse motivo, a importância de compreender quais capacidades os indivíduos desenvolvem ou se, de fato, tais indivíduos necessitam das mesmas para chegar a um entendimento mútuo. Isso pressupõe questionar: não haveria outro caminho que possa levar

aos indivíduos, sem pautar-se na ação comunicativa (isto é, na linguagem como *medium*, a qual cumpre a função de interação entre os indivíduos) ao certo entendimento mútuo? Acaso a resposta seja afirmativa, poder-se-ia talvez voltar ao paradigma da consciência e encerrar-se-ia novamente na relação sujeito-objeto da filosofia clássica, sendo que se aludiu acima ao motivo de Habermas pela rejeição a tal paradigma; contudo, se a assertiva defende que a linguagem é de suma importância para a formação da personalidade e, de certa forma, contribui para que os indivíduos possam estabelecer um entendimento mútuo, tem-se de elencar como tal processo contribui para a formação da personalidade dos indivíduos.

Além disso, pode talvez argumentar que o comportamento ético pode estar relacionado à personalidade. Isso pode significar que, na formação da personalidade (identidade), os sujeitos vão desenvolvendo aptidões ou capacidades para agirem de forma ética. A maneira de se comportarem está estritamente relacionada às interações que estabelecem no mundo da vida e, por conseguinte, ao modo como as normas direcionam o seu comportamento em certa sociedade. Na compreensão de Habermas, os princípios éticos de uma sociedade ou que a fundamentam convivem em determinada sociedade; devem ser avaliados. Assim, Habermas levanta a questão da fundamentação da moral: é possível que a moral possa ser fundamentada a partir de um entendimento mútuo sem coações? Essa questão remonta novamente ao problema da personalidade, pois só poderia haver um entendimento mútuo acerca da moral se os indivíduos possuísem as capacidades para avaliar se as normas morais estão fundadas sem qualquer forma de dominação.

Também se soma a essa querela a relação das decisões no âmbito da política com a formação da personalidade (identidade). Habermas compreende que o sistema político não exerce mais a função de guia da sociedade, mas que as decisões tomadas no campo da política devem centralizar-se nos discursos e no entendimento mútuo dos implicados. Diante disso, pode-se perguntar: é possível que as decisões políticas possam concentrar-se no entendimento mútuo dos concernidos? Assim, pode-se estabelecer um elo entre a personalidade e as decisões políticas mediante um entendimento mútuo. Diante do exposto em tal compreensão, pode-se explicar que exista uma relação entre a ação comunicativa e a formação da personalidade no mundo da vida.

Ao que parece, a personalidade que é enveredada por esse compromisso está fundamentada na ação comunicativa, isto é, o indivíduo age comunicativamente com o intuito de estabelecer um entendimento mútuo entre os concernidos que se pauta nas razões levantadas. Assim, cada um que estabelece uma comunicação ou diálogo sempre tem a intenção de tornar as suas pretensões de validade reconhecidas pelos demais; para tanto, deve-se argumentar a

pretensão de expor os motivos ou razões para que os concernidos possam reconhecer como sendo válido o argumento apresentado. Só assim, os concernidos, fundamentados em tal argumentação, podem saber as verdadeiras razões para defender certo ponto de vista. Dessa forma, para que os atores possam agir de tal maneira, a sua personalidade deve necessariamente ser fundamentada no agir comunicativo, pois, a partir de tal perspectiva, é que se pode compreender a relação da formação da personalidade com a ética e a política.

Sendo assim, a hipótese sugere que o indivíduo que age de forma comunicativa, isto é, mediante a ação comunicativa, levanta as pretensões de validade tanto no campo ético quanto no campo da política. Ora, isso se dá pela formação da personalidade de tal indivíduo, a qual adquire as capacidades adequadas para fazer essa interação. Dessa forma, os indivíduos só podem agir comunicativamente quando estão inseridos nesse âmbito; portanto, as pretensões de validade das normas morais e as decisões no âmbito político estão correlacionadas com a formação da personalidade que ocorre no mundo da vida, mas tal formação da personalidade está mediada pela linguagem, pois o indivíduo não tem a capacidade de formar a própria personalidade de maneira solipsista; ao contrário, tem a necessidade de interação com os outros. Isso significa que o outro não está em uma função secundária, mas desempenha um papel de suma importância na formação da personalidade (identidade). Em tal relação existe uma interação entre os indivíduos, a qual acontece por intermédio da linguagem. Assim, sem essa mediação feita através da linguagem, os indivíduos ficam impedidos de efetivarem ou estabelecerem quaisquer interações entre si, por conseguinte, não há como conceber as relações sociais sem a interação mediada pela linguagem, pois os indivíduos possuem, neste caso, as capacidades para chegarem a um entendimento mútuo.

Além disso, os indivíduos, ao manterem interações entre si, podem agir buscando uma forma de entendimento mútuo o que consiste em uma ação comunicativa. Ao agirem segundo tais perspectivas, os indivíduos podem avaliar se as normas morais estão livres de qualquer tipo de dominação e também se as ações políticas são motivadas mediante a busca de consenso entre os concernidos no discurso, isto é, na argumentação. Quando existe tal espaço, os concernidos podem chegar a um entendimento mútuo; para tanto, esse espaço deve estar livre de qualquer forma de dominação, o qual Habermas chama de situação ideal de fala. No entanto devem existir quatro condições para que a situação de fala seja possível: “esfera pública, distribuição equitativa dos direitos de comunicação, não violência e autenticidade”¹. Apenas diante dessas condições é que os indivíduos podem entrar em consenso entre si. Isso implica que a sua

¹ REESE-SCHÄFER, Walter. *Compreender Habermas*. Tradução Vilmar Schenider. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2010, p. 178.

personalidade tenha adquirido ou desenvolvido as competências para tal empenho. Assim, o elo que relaciona tanto o campo ético ao campo político em Habermas é, conseqüentemente, a formação da personalidade (identidade) em uma perspectiva comunicativa.

Para fundamentar tal hipótese, a pesquisa dissertativa divide-se em três capítulos: o primeiro capítulo remete à mudança de paradigma feita por Habermas; o segundo capítulo aborda a perspectiva de uma formação de uma personalidade mediante a ação comunicativa; o terceiro versa sobre a relação da personalidade (identidade) tanto na ética quanto na política.

O primeiro capítulo apresenta, de maneira propedêutica, a recusa de Habermas em relação ao paradigma da consciência (razão) – tal paradigma é pensado a partir de Descartes e Kant – e, por conseguinte, a sua mudança de paradigma, isto é, sua *linguistturn*, enfatizando a pragmática universal, a teoria da verdade e conseqüentemente, a teoria do agir comunicativo e o mundo da vida.

O segundo capítulo aponta a compreensão de Habermas acerca da formação da identidade. Baseia-se na teoria de Piaget e, principalmente, na teoria L. Kohlberg com a pretensão de postular que a formação da personalidade (identidade) possui sete níveis, afirmando que a teoria dos níveis de consciência da moral de L. Kohlberg está incompleta, por essa razão ressalta a existência de um sétimo nível, o qual é importante para compreender a perspectiva de uma personalidade fundada na ação comunicativa. Além disso, analisa como a formação de uma personalidade (identidade) de forma discursiva possibilita a busca de um entendimento mútuo.

O terceiro capítulo elucida a relação entre ética e política mediante a formação da personalidade (identidade). Divide-se em dois momentos: o primeiro expõe que, mediante a personalidade formada de maneira discursiva, os indivíduos podem avaliar as pretensões de validade das normas morais, se as mesmas estão livres de quaisquer dominações e foram elaboradas e aceitas por meio de um entendimento mútuo; o segundo momento aborda as decisões no âmbito da política, ressaltando também que a formação da personalidade em uma perspectiva discursiva tem a prioridade de levar em consideração os interesses coletivos em relação aos interesses particulares. A decisão não está exclusivamente direcionada a um grupo particular, mas à decisão dos cidadãos implicados.

A pesquisa tem a intenção de esclarecer como se dá a relação entre ética e política em Habermas mediante a personalidade (identidade) discursiva. Defende-se que não há como fazer tal relação sem antes pressupor que a identidade discursiva possibilita esse elo, concluindo que a identidade discursiva é essencial e compõe o cerne da teoria habermasiana.

1 DO PARADIGMA DA RAZÃO AO PARADIGMA DA LINGUAGEM

Na primeira parte desse capítulo, aborda-se o sujeito em Descartes e Kant, os quais se pautam em uma filosofia do sujeito para chegar a certa verdade ou certeza; portanto, centram-se no paradigma da consciência (razão) o que tende a solucionar as questões por meio de tal perspectiva. Em um segundo momento deste capítulo, abordar-se-á não somente a mudança de paradigma de Habermas como também a crítica à compreensão universalista kantiana. A mudança feita por Habermas consiste na saída do paradigma da consciência para o paradigma da linguagem. Ao explanar sobre tal alteração, poder-se-á prosseguir acerca da intersubjetividade.

1.1 Sujeito e razão em Descartes e Kant

Nesta secção, empenhar-se-á em abordar o que seria o sujeito² kantiano; para tanto, explanar-se-á antes sobre a formação do sujeito, ou seja, a subjetividade. De início, a referência sobre o sujeito ou a respeito da subjetividade tem seu cânone em René Descartes³ (1596-1650), mais especificamente, na sua obra *Discurso sobre o método* (1637).

Nessa obra, Descartes utiliza-se da "dúvida metódica" com a intenção de chegar a uma verdade inquestionável. Assim, ao fazer tal empreendimento, Descartes chega a uma certeza coerente: *cogito ergo sum*. Desse modo, posso duvidar de tudo, mas, para poder duvidar, necessito pensar; tal condição é uma proposição *sinequa non* para a existência, mas, quando se dúvida, deve-se admitir algo incontestável: *eu sou*. Essa forma de existência possibilita ao sujeito duvidar; portanto, há uma correlação entre a existência e o ato de duvidar, isto é, de pensar. Assim, Descartes possibilita aos indivíduos duvidar e pensar em si mesmos, ou seja, cada sujeito volta-se para o seu eu. Sob tal condição, o *eu* – isto é, a subjetividade –, torna-se o cerne do pensar. Essa iniciativa suscitou a compreensão do que seja o *eu* e, por conseguinte, o subjetivismo. Essa forma de compreensão trouxe consequências para a filosofia, a qual define o início a partir da dúvida e, consequentemente, a partir de uma reflexão acerca do conhecimento e sua possibilidade⁴. Tal visão define que é preciso compreender o sujeito antes de compreender o mundo. Nessa perspectiva, há uma inversão de ordem, pois não compreende

² Há-se uma relação entre o sujeito de conhecimento e o sujeito de ação.

³ Utiliza-se Heidegger, pois o mesmo faz uma síntese profunda acerca do sujeito em Descartes. Não há aqui a intenção de desmerecer o autor, sendo que se pode conferir na própria obra do autor tal assunto: DESCARTES, 2001, p. 37-46; DESCARTES, 1997, p. 29-30; DESCARTES, 2005, p. 139-141.

⁴ HEIDEGGER, Martin. *Que é uma coisa?*. Tradução Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 1992, p. 102.

mais em uma teoria sobre o mundo, mas uma teoria sobre o sujeito. Diante disso, o fundamento a teoria do conhecimento se torna o fundamento da filosofia. A partir de então, os esforços consistem em uma renovação da Escolástica que Descartes havia colocado sob dúvida, com o intuito de justificar a teoria do conhecimento no seu sistema⁵.

Essa é uma imagem tradicional acerca de Descartes que Heidegger ressalva em “*O que é a coisa?*”:

Esta história acerca de Descartes, que apareceu, duvidou e se tornou, ao fazer isso, um subjectivista e fundou, por conseguinte, a teoria do conhecimento, dá-nos de facto, por imagem tradicional; mas é, quando muito, um romance de qualidade inferior e de nenhum modo uma história em que o movimento do Ser se torna visível⁶. (HEIDEGGER, 1992, p. 102).

A dúvida em Descartes não consiste num romance acadêmico mal - elaborado, mas que existe uma razão para duvidar. Atentando-se tão somente ao *cogito ergo sum* de Descartes, isto é, sobre o sujeito cartesiano em algumas passagens das obras *Meditationes de Prima Philosophia* (Meditações Metafísicas ou comumente de Meditações), apesar de suas reclamações particulares e dúvidas, tem a certeza de que é preciso encontrar um método; para isso, ele afirma que precisa apenas de quatro regras:

[...] i) no admitir como verdadera cosa alguna, como no supiese con evidencia que lo es [...]; [...] ii) dividir cada una de las dificultades que examinare en cuantas partes fuere posible y en cuantas requiriese su mejor solución; [...] iii) conducir ordenadamente mis pensamientos [...]; [...] iv) hacer en todos unos recuentos tan integrales y unas revisiones tan generales, que llegase a estar seguro de no omitir nada⁷.

Essas regras são baseadas no modo como os geômetras fazem suas demonstrações e *Cartesius* pensou que todo o saber podia encadear-se da mesma forma. A dúvida cartesiana é uma procura por um fundamento dos diversos conhecimentos. Descartes encontra suporte na matemática, vislumbrando nesta o fundamento do demais saberes. A dúvida cartesiana não deixa nada debaixo de sua égide⁸; antes tem a intenção de pôr tudo em dúvida. As quatro regras formam o método de Descartes. Ao duvidar que qualquer coisa seja verdadeira, há uma preocupação de encontrar a verdade e isso começa pelas coisas mais simples até as mais complexas, de modo

⁵ Ibid. 1992, p. 102.

⁶ Ibid. 1992, p. 102.

⁷[...] i) não admitir como verdadeira coisa alguma, como sem saber com evidência o que é [...]; ii) dividir cada uma das dificuldades que examinarem em quantas partes for possível e em quantas necessária sua melhor solução; [...] iii) conduzir ordenadamente meus pensamentos [...]; [...] iv) fazer em todos algumas recontagens tão integrais e algumas revisões gerais, que se chega a estar seguro de não omitir nada. DESCARTES, Réne. *Meditaciones metafísicas seguida de las objeciones y respuestas*. Tradução Jorge Aurelio Díaz. In: *Descartes*. Madrid: Gredos, 2011 2011, p. 114, tradução nossa.

⁸ O termo égide se refere a abrigo, amparo, ou seja, um lugar seguro, portanto, a dúvida cartesiana não pode deixar nada sem ser questionado.

que o pensamento seja ordenado da ordem simples para a complexa e que não possa omitir nada.

Nas *Meditationes de Prima Philosophia*, Descartes afirma que desde a tenra infância foi submetido a uma grande quantidade de opiniões (*doxa*) falsas. Ora, Descartes não conseguiu efetivar completamente a dúvida; ainda é influenciado pelas opiniões falsas. Isso também perpassa no início da terceira parte no *Discurso do Método*, no qual faz retórica⁹ ao propor uma construção de um abrigo provisório para a reconstrução da casa: uma moral provisória, a qual nunca foi elaborada em nenhuma obra, mas Descartes afirma as suas máximas. Nessas máximas, Descartes não se desvencilha da égide religiosa – talvez faltou a extirpe de um Giordano Bruno. Baseando-se na ética aristotélica, Descartes deixa de lado os extremos. Aqui, não é apropriado falar sobre a influência da *religio* no pensador. Deixando tal excursão, fica centrado tão somente no *cogito* cartesiano e na subjetividade, de forma específica, apenas na segunda meditação.

Descartes, ao pôr tudo sob a égide da dúvida, chega a uma proposição que não pode duvidar: *Ego sum, ego existo*. O *ego* que Descartes descobre é o fundamento das demais coisas. Isso pareceria contraditório ao ler as argumentações que se sucedem sobre a existência de Deus, o qual, segundo Descartes, é o princípio da existência de todas as coisas. Argumenta-se que há não uma contradição na forma de pensar o *ego* como fundamento de todas as coisas.

Y cuando considero que dudo, es decir, que soy una cosa incompleta y dependiente, la idea de un ser completo e independiente, es decir, de Dios, se presenta a mi espíritu con igual distinción y claridad; y por el solo hecho de que esta idea se encuentre en mí, o bien, de que yo que poseo esta idea sea o exista, concluyo con tanta evidencia la existencia de Dios [...].¹⁰

Não é pela ideia ou existência de Deus que chega a uma conclusão; antes é a ideia que o sujeito possui que pode afirmar a existência de um ser perfeito. A existência de algo, dessa forma, só pode chegar a uma conclusão se a ideia estiver no sujeito, isto é, no *ego*. É a partir do eu e não do outro. Assim, o sujeito só pode ter a ideia de ser perfeito se tal ideia está no sujeito, de modo que Descartes chega à conclusão de que, para que essa ideia possa existir, deve estar contida no sujeito. A personalidade e a existência do sujeito, em Descartes, estão relacionadas à alma, pois ele compreende que a alma seja a fonte da constituição do sujeito; portanto, ele

⁹ A expressão faz retórica indica que Descartes não põe em dúvida tudo, mas deixa imune questões sobre a existência de Deus e da alma. Assim, pode-se questionar até que ponto Descartes não está fazendo uso retórico.

¹⁰ E quando considero que duvido, quer dizer, que sou uma coisa incompleta e dependente, a ideia de um ser completo e independente, quer dizer, Deus, se apresenta a meu espírito com igual distinção e claridade; e pelo mero fato de que esta ideia se encontra em mim, ou então, de que eu que possua esta ideia seja ou exista, concluo com tanta evidência a existência de Deus [...]. DESCARTES, *Meditaciones metafísicas seguida de las objeciones y respuestas*. Tradução Jorge Aurelio Díaz. In: *Descartes*. Madrid: Gredos, 2011, p. 192, tradução nossa.

está convencido que a alma é núcleo das atividades do sujeito, isto é, o que faz ser o sujeito como ele o é; embora Descartes fale da junção entre corpo e alma, ele prioriza tão somente a alma em detrimento do corpo. Aí existe uma divisão entre duas perspectivas: a racional (inteligível) e a empírica (sensível), sendo que Descartes concebe superioridade à racionalidade, ao que é inteligível. Dessa forma, Descartes ainda está preso à concepção metafísica platônica e cristã.

Na segunda meditação, Descartes afirma que se pode duvidar de que todas as coisas possam existir, mas a mente não pode deixar de perceber a sua existência – a mente “percebe”. Assim, o perceber é algo da mente. Podendo fazer uma distinção ao que pertence à cognição (alma) e ao corpo – Descartes defende que, pelo fato de o corpo está imbuído de sentidos, este leva ao engano. Na sua argumentação, Descartes ressalta que a mente é algo indivisível enquanto o corpo pode ser divisível – (ora, o corpo é formado por partes, mas as partes não são corpo. As partes são tão somente partes, já o corpo é conjunto). Descartes afirma que a mente é pura substância, quer dizer, não pode ser corruptível, ao passo que o corpo pode ser corruptível, pois o corpo é suscetível de mudança enquanto a mente ou alma (Descartes não faz qualquer distinção sobre alma e mente) não muda. Descartes conclui que a mente ou a alma é imortal por causa de sua natureza. A mente ou alma não perece, pelo fato de sua existência, depender de um ser perfeito, neste caso, Deus; portanto, pode-se afirmar que a constituição do sujeito – a personalidade (subjetividade) – e o pensar têm origem na mente (alma).

O método cartesiano teve o empenho de colocar todas as coisas em dúvida e chegar a algo ao qual não restava qualquer resquício de dúvida: *ego sum, ego existo*. Diante dessa verdade, Descartes poderia afirmar as coisas que são verdadeiras. Ele não duvidou da sua existência, pois ela dava sustentação ao seu pensar; mas a sua existência deveria ter uma causa e tal causa não dependia de sua obra ou vontade, mas de um ser perfeito. Ora, Descartes não põe em dúvida tal causa. A sua argumentação se pauta nessa forma: não tenho dúvida que penso e nem tenho dúvida da minha existência, mas é necessário haver algo perfeito que me faz existir e, portanto, para que eu possua a ideia de perfeição. Isso só pode vir de um Ser fora de mim e que minha existência dependa deste. Ademais, Descartes apenas dúvida daquilo que é material, quer dizer, o seu método não serve para duvidar das coisas inteligíveis se forem seguidas suas recomendações. Sua conclusão foi demasiada apressada e não se pode ter uma verificação rigorosa de suas afirmações, mas sua descoberta – *ego sum, ego existo* – coloca em evidência o eu como coisa pensante.

O empenho de Descartes é tão somente encontrar algo que seja certo e, para isso, é necessário tirar o mínimo de dúvida que possa existir. Em outras palavras, a dúvida é apenas

um meio pelo qual se pode chegar ao que é certo. Assim, Descartes não fica centrado apenas na dúvida. O método é um auxílio para compreender algo ou afirmar uma verdade. É isso que Descartes faz: encontra algo do qual não se pode duvidar e que se torna um fundamento para as demais verdades.

Arquímedes, para sacar el Globo -terráqueo de su lugar y transportarlo a otro, no pedía más que un punto que fuera fijo y seguro. También yo tendré derecho a concebir grandes esperanzas si tengo la suerte de encontrar al menos una cosa que sea cierta e indudable)¹¹.

A verdade, segundo Descartes, é que penso e se penso é porque existo. Dessa forma, o eu é uma coisa pensante¹². Assim, a única coisa da qual não se pode duvidar é a proposição *ego sum, ego existo*. O eu é a certeza que não se pode questionar. Ora, a certeza das coisas não está nos objetos em si, mas depende do eu, quer dizer, de algo inteiramente subjetivo, pois a certeza não depende das coisas como elas são; antes, só se pode afirmar algo mediante o eu. Quando Descartes afirma a existência de Deus, ele não recorre a uma defesa ontológica, mas argumenta tão somente a partir da própria existência: eu. O eu é uma certeza, algo seguro e que não habita qualquer dúvida. Não apenas eu como pronome, mas como sujeito que é.

Pero entonces no hay duda de que soy, si me engaña; y que me engañe cuanto quiera, él no podrá nunca hacer que yo no sea nada mientras que yo piense ser algo. De manera que después de haberlo pensado bien, y de haber examinado con cuidado todas las cosas, hay que llegar a concluir y a tener como firme que esta proposición: *yo soy, yo existo*, es necesariamente verdadera cada vez que la pronuncie, o que la conciba en mi espíritu¹³.

A certeza que Descartes encontra não está fora, mas dentro, isto é, aquilo que é interno e pertence somente ao sujeito. A tradição antes de Descartes afirmou a certeza ou a verdade a partir de algo que é exterior ao sujeito: está no objeto. A certeza não está no objeto, naquilo que se ver ou perceber; ao contrário, está no sujeito, quer dizer, no *eu sou, eu existo*. Ao encontrar tal certeza, Descartes cessa a dúvida sobre as coisas. A sua preocupação não está centrada mais

¹¹ Arquímedes, para tirar a Terra de seu lugar e transpô-la a outro, não pedia mais que um ponto que fosse fixo e seguro. Também eu terei o direito a conceber grandes esperanças se tenho a sorte de encontrar ao menos uma coisa que seja certa e indubitável. DESCARTES, *Meditaciones metafísicas seguida de las objeciones y respuestas*. Tradução Jorge Aurelio Díaz. In: *Descartes*. Madrid: Gredos, 2011 2011, p. 11, tradução nossa.

¹² Há de se ressaltar que Descartes não admite que o que se vê é real, portanto, todas as coisas da memória nunca existiram.

¹³ Mas então não há dúvida de que sou, se ele me engana; e que me engane quanto queira, ele não poderá nunca fazer que eu não seja nada enquanto eu penso ser algo, de maneira que, depois de tê-lo pensado bem e de ter examinado com cuidado todas as coisas, tem que se concluir e ter como firme que esta proposição: *eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira cada vez que a pronuncie, ou que a conceba em meu espírito. DESCARTES, *Meditaciones metafísicas seguida de las objeciones y respuestas*. Tradução Jorge Aurelio Díaz. In: *Descartes*. Madrid: Gredos, 2011 2011, p. 11, tradução nossa.

em uma dúvida universal, mas em fundamentar todas as coisas a partir de tal certeza. Essa mesma compreensão acerca de Descartes pode ser encontrada em Pierce – no texto *Algumas consequências de quatro incapacidades*.

Peirce (2005) ressalta que Descartes “ensina que a comprovação final da certeza encontra-se na consciência individual [...]”¹⁴. Ele também afirma que, em certa medida, todos os filósofos modernos são cartesianos; portanto, a influência de Descartes em relação aos demais pensadores modernos compreende-se no afastamento da escolástica e tende a fundamentar-se em alicerce distinto. Assim, a dúvida cartesiana não é uma dúvida universal, mas é apenas um meio para estabelecer um novo fundamento em relação à escolástica.

Descartes não duvida por duvidar, mas porque tem uma intenção implícita: deve-se duvidar porque é necessário um fundamento absoluto e precisa-se encontrar uma base que possa lhe corresponder. A preocupação consiste em descobrir um princípio universal e elevado do Ser do ente em geral. Tal princípio não aceita algo que venha anteriormente a este. O que é dado é tão somente a proposição em geral, isto é, “[...] o pôr, a proposição no sentido do pensar que enuncia.”¹⁵. A proposição, o pôr só tem a si mesmo como posto, de modo que, quando o pensamento se volta a si mesmo, ele é matemático; portanto, o pensar e pôr, ao se voltarem para si mesmos

[...] todo enunciar, todo pensar, é um *eu* penso sobre o que pode ser enunciado e sobre o sentido em que o pode ser. Enquanto *eu* penso, o pensar é sempre um *ego cogito*. Resulta daqui que *eu* sou, *sum*; *cogito*, *sum*, é a certeza imediata mais elevada que está presente na proposição enquanto tal. No *eu* ponho, o eu, enquanto aquele que põe, é antecipadamente e ao mesmo tempo posto como o que já está aí, como ente. O Ser do ente determina-se a partir do *eu* sou, como certeza do pôr¹⁶.

A proposição *cogito ergo sum* não consiste em uma conclusão, pois a determinação não é dada a partir do *cogito*, mas, ao contrário, pelo *sum*. Dessa forma, o *sum* é o fundamento do pensar, de modo que o pôr – *eu* ponho – refere-se ao que é posto e pensado. Assim, o indivíduo é aquele que põe e pensa. Tal proposição – *cogito ergo sum* – coloca o *subjectum* antes do enunciado, sendo o *subjectum* o fundamento da proposição. Assim sendo, o *subjectum* é o princípio mais primordial. O *eu* caracteriza-se como o *subjectum* do pôr absoluto¹⁷. Nas palavras de Heidegger:

¹⁴ PEIRCE, Charles Sanders. Algumas consequências de quadro incapacidades. In: Peirce, Charles Sanders. *Semiótica*. Tradução José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 259.

¹⁵ HEIDEGGER, Martin. **Que é uma coisa?**. Tradução Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 1992, p. 106.

¹⁶ Ibid. 1992, p. 106-107.

¹⁷ Ibid. 1992, p. 107.

É por isso que, desde então, o eu é, preferencialmente, designado como *subjectum*, como sujeito. A característica do *ego*, de ser, de um modo peculiar, o que já está aí, permanece inobservada. Em vez disso, a subjectividade do sujeito determina-se a si mesma a partir da egoidade do eu penso. O fato de o eu se ter tornado o elemento caracterizador do que, em sentido próprio, já está antecipadamente aí para a representação (o objectivo em sentido actual), não tem a ver com qualquer ponto de vista do eu, ou como uma dúvida subjectiva, mas com uma supremacia essencial e com uma radicalização determinada e intencional do matemático e do axiomático¹⁸.

Contudo, o *eu* não consiste em um subjetivo que faz parte ou é uma posse da propriedade de um indivíduo particular. O *eu* torna-se apenas subjetivo quando não se compreende a sua essência, ou seja, na sua posteridade em que o Ser está em questão¹⁹.

Antes de Descartes, o sujeito era compreendido como tudo aquilo que subsistia por si mesmo. Assim, também as coisas poderiam ser compreendidas como sujeito, pois subsistiam por si mesmas. Depois de Descartes, as coisas permaneceram sendo coisas e o *eu* torna-se um sujeito particular. As coisas são determinadas por tal *eu* e a relação que se estabelece com estas é conforme objetos. Assim, as coisas tornam-se objetos. De modo que a palavra *objectum* é modificada no uso moderno, pois não há algo objetivamente dado, mas tem existência a partir do *subjectum*.

O “eu penso” torna-se o fundamento da certeza e da verdade e também a determinação do Ser, isto é, das categorias. Assim, compreende o que determina ser a essência do homem: um ser racional, mais especificamente, um animal racional, um ser que pensa. Dessa forma, a razão ou o racional tem grande predominância pelo fato de pensar ser um ato estritamente da razão. Nas palavras de Heidegger: “com o *cogito sum*, a razão é agora posta, expressamente e de acordo com a sua exigência própria, como primeiro fundamento de todo saber e como fio condutor de qualquer determinação da coisa em geral”²⁰.

Houve, portanto, uma mudança na forma de determinação do Ser. Em Aristóteles o *logos* compreendia a determinação das categorias, isto é, do Ser do ente, de modo que a razão não era entendida como sendo do sujeito, subjetiva. Entretanto, na Modernidade, a razão, neste caso como *cogito*, configura como fundamento supremo. Dessa forma, o “eu penso” compreende, em um tribunal, que determina o Ser. Isso se dá de tal forma porque o *eu* penso como princípio da determinação do Ser implica outro princípio: o princípio de contradição. De

¹⁸ Ibid. 1992, p. 107.

¹⁹ Ibid. 1992, p. 108.

²⁰ Ibid. 1992, p. 109.

modo que se tenta evitar a contradição, ou seja, “eu penso” é respeitar o princípio de contradição. Conforme a ressalva de Heidegger:

O princípio do *eu* e o princípio de contradição resultam da essência do próprio pensar, de tal modo que a vista se dirige simplesmente à essência do *eu* penso e ao que se encontra nele e apenas nele. O *eu* penso é a razão, é o seu acto fundamental. O que é meramente criado pelo *eu* penso é simplesmente extraído da própria razão. A razão concebida desde modo é puramente ela própria, é razão pura.

Os princípios que resultam simplesmente da razão, de acordo com o traço matemático fundamental do pensar, tornam-se os princípios do saber autêntico, que dizer, daquilo que é filosofia em grau mais elevado, a metafísica²¹.

Sendo assim, a razão pura consiste na determinação das diretrizes da metafísica, em outras palavras, é quem determina o Ser do ente, a coisalidade da coisa²², de modo que a pergunta pela coisa fica centrada na razão pura²³.

Após esse excursus acerca do sujeito em Descartes, pode-se prosseguir com a definição do sujeito em Kant. Kant defende a supremacia individual em relação à comunidade. Em Kant, o sujeito é definido pela autonomia da razão prática, a qual compreende na lei moral. O sujeito pode ser compreendido em oposição à “coisa”. Uma coisa é o que se determina e não possui autonomia, ou seja, não pode agir por vontade própria. A coisa não pode ir além de sua determinação, pois permanece no campo inerte: não possui qualquer reação; antes a reação é provocada por outrem. Conforme Heidegger ressalta: “a coisa é um objeto de nossa experiência”²⁴. Ao ser objeto de nossa experiência, a coisa é também algo da natureza, que é uma representação a qual se pode ter a experiência. A coisa não é conforme a coisa-em-si que não pode ser determinada, antes, faz parte da natureza e, portanto, é determinável. Neste caso, a coisa poder ser conhecida, portanto, em Kant, a coisa é definida como objeto da natureza e objeto da experiência. A definição da coisa, entretanto, não pode ser algo isolado, pois a coisa tem uma relação com a natureza e, dessa forma, só pode ser mediante a natureza em geral²⁵.

A coisa está presa a uma determinação. Não possui uma autolegislação, isto é, autonomia²⁶. As duas categorias liberdade e autonomia se correlacionam. Assim, o sujeito só é

²¹ Ibid. 1992, p. 109-110

²² Ibid. 1992, p. 110.

²³ Nesse ínterim, pode-se estabelecer uma relação com a obra de Immanuel Kant e, posteriormente, a recusa de Habermas em relação ao sujeito solipsista.

²⁴ HEIDEGGER, Martin. **Que é uma coisa?**. Tradução Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 1992, p. 129.

²⁵ Ibid. 1992, p. 130.

²⁶ JUNIOR, Oswaldo Giacoia. **Nietzsche x Kant**: uma disputa permanente a respeito de liberdade, autonomia e dever. Rio de Janeiro: Casa da Palavra; São Paulo: Casa do Saber, 2012. p. 78.

definido de tal forma se ele é livre e possui autonomia. A liberdade, na compreensão de Kant, não é determinada pela causalidade, mas por leis imutáveis²⁷. Nas palavras de Kant:

A necessidade natural era uma heteronomia das causas eficientes; pois todo o efeito era só possível segundo a lei de que alguma outra coisa determinasse à causalidade a causa eficiente; que outra coisa pode ser, pois, a liberdade da vontade senão autonomia, isto é, a propriedade da vontade de ser lei para si mesma?²⁸

A pergunta que Kant faz consiste em uma reflexão sobre a liberdade, pois ele entende que a mesma não pode ser determinada pela causalidade. Ele define a liberdade como sendo autonomia. Assim, o sujeito que possui autonomia é um sujeito livre, isto é, que tem liberdade. Kant define a liberdade como sendo um conceito racional, a qual não é possível ser delimitada pela razão teórica. Isso se dá pelo fato de que a liberdade não é determinada ou dada pela experiência e, portanto, não pode ser conhecida. Conforme Kant explicita:

[...] o conceito de liberdade não pode ter validade como princípio constitutivo da razão especulativa, mas unicamente como princípio regulador desta e, em verdade, meramente negativo. Mas no uso prático da razão o conceito de liberdade prova sua realidade através de princípios práticos, que são leis de uma causalidade da razão pura para determinação da escolha, independentemente de quaisquer condições empíricas (da sensibilidade em geral) e revelam uma vontade pura em nós, na qual conceitos e leis morais têm sua fonte²⁹.

Para Kant, as decisões do sujeito estão delimitadas pelo dever, isto é, através do imperativo categórico³⁰. Deve-se compreender que, até o momento, não é uma abordagem acerca da personalidade psicológica; antes, sobre a personalidade moral, de modo que Kant faz uma distinção entre ambas, pois, para Kant, a questão do “eu penso” de Descartes está no campo lógico. A personalidade moral está no campo moral, isto é, da ação. Nas ressalvas de Kant:

Uma pessoa é um sujeito cujas ações lhe podem ser imputadas. A *personalidade* moral não é, portanto, mais do que a liberdade de um ser racional submetido a leis morais (enquanto a *personalidade psicológica* é meramente a faculdade de estar consciente da própria identidade em distintas condições da própria existência). Disto resulta que uma pessoa não está sujeita

²⁷ KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2011, p. 100.

²⁸ Ibid. 2011, p. 100.

²⁹ KANT, Immanuel. **A metafísica dos costumes**. Tradução Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2003, p. 64.

³⁰ Não se aprofundará aqui sobre o imperativo categórico, embora algumas menções venham a ser feitas.

a outras leis senão àquelas que atribui a si mesma (ou isoladamente ou, ao menos, juntamente com outros).

Uma coisa é aquilo ao que nada pode ser imputado. Dá-se, portanto, o nome de coisa (*res corporalis*) a qualquer objeto do livre-arbítrio que seja ele próprio carente de liberdade³¹.

Na compreensão de Kant, a pessoa ou a personalidade moral compreende-se no sujeito que está submisso à razão prática³². O sujeito como ser racional é aquele que submete a si mesmo uma lei a partir de sua razão³³. A pessoa, nesse caso, é legisladora e pode subordinar-se à lei. O subordinar-se consiste, na razão prática, em uma relação de sujeitos e legisladores. Isto significa que os legisladores são sujeitos das leis que elaboram, sendo que essas leis devem ter caráter de validade universal para todos. Kant ressalta que a subjetividade moral, isto é, a liberdade prática, pode ser demonstrada pela experiência³⁴, pois os sujeitos agem em conformidade com a lei da razão e suas ações consistem na demonstração de tal conformidade embora não tenha consciência que agem segundo tal lei. Assim sendo, o sujeito kantiano não poder ser confundido como uma coisa que é determinada, antes, possui autonomia. Entretanto: qual a diferença entre sujeito em Descartes e o sujeito em Kant?

A diferença entre o “eu penso” cartesiano e o “eu penso” kantiano consiste no fato de que “enquanto o *cogito* de Descartes representa um conhecimento de conteúdo, o sujeito transcendental de Kant é uma representação completamente vazia de conteúdo”³⁵. O sujeito transcendental não é determinado temporalmente, mas compreende no sentido interno, de modo que, a forma de intuição é retirada do tempo e da memória; portanto não se deve confundir o que é uma unidade transcendental e uma unidade empírica, de forma que, a unidade empírica contém todos os conteúdos, isto é, “que eu esqueci algo ou lembro falsamente, isso pertence à unidade empírica, não à unidade transcendental da consciência”³⁶. Evans ressalta que também não pode constituir como sendo uma identidade de uma pessoa³⁷; todavia as diversas tentativas em tornar a apercepção transcendental mais repleta de conteúdo levam à perda do seu verdadeiro conteúdo: “[...] a representação acompanhante vazia de conteúdo que é o eu

³¹ KANT, Immanuel. **A metafísica dos costumes**. Tradução Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2003, p. 66.

³² DELEUZE, Gilles. **Para ler Kant**. Tradução Sonia Dantas Pinto Guimarães. Rio de Janeiro: F. Alves, 1976, p. 49.

³³ Ibid. 1976, p. 49.

³⁴ HÖFFE, Otfried. **Kant: crítica da razão pura: os fundamentos da filosofia moderna**. Tradução Roberto HofmaisterPich. São Paulo: Loyola, 2013, p. 278.

³⁵ Ibid. 2013, p. 137.

³⁶ Ibid. 2013, p. 137.

³⁷ Cf. EVANS, Gareth. *The varieties of reference*. New York: Oxford, 2002, p. 212-213.

penso”³⁸. A apercepção transcendental não possui conteúdo que seja pensado, mas, tão-somente, em uma estrutura formal do pensamento. Mediante isso, a mesma não se configura ou é algum ponto de partida para que se possa fundamentar ou encontrar sentenças substanciais de certeza incontestável³⁹. A preocupação de Kant não está em encontrar uma fundamentação última; essa preocupação consiste nas buscas de Fichte, Descartes e, talvez, de Husserl. De outro modo, Kant tende a deixar de lado o fundamentalismo, de forma que “o ponto mais elevado de Kant e a origem é a representação mais vazia e mais pobre, a partir da qual, por falta de todo conteúdo, não se ganha nenhum tipo de conhecimento”⁴⁰.

Para Kant, o que está no fundamento do conhecimento não consiste em algo substancial, antes, tenta desvencilhar-se da compreensão cartesiana acerca de uma substância, isto é, da *res*. Ao invés de falar sobre essa argumentação, Kant fala acerca do eu penso, de modo que, o eu penso não pode ser conhecido, mas apenas pensado. Embora o eu penso seja fundamento das categorias e da substância, o mesmo não é substância. Antes, o eu penso é um eu lógico que distingue de um *eu* psicológico⁴¹, de forma que, o sujeito transcendental não tem a intenção de determinar quaisquer objetos, pelo contrário, tem a tarefa e a capacidade da síntese-da-primeira-pessoa que ocorre no pano de fundo⁴². Nas palavras de Höffe: “De imediato, o eu penso de Kant é competente só para o lado do entendimento, ainda não para o conhecimento, para o qual se precisa de intuição de mesmo direito. Contudo, o entendimento traz também à unidade a pluralidade de uma intuição”⁴³.

Enquanto em Descartes o fundamento da verdade está em Deus, de modo que o sujeito consiste em um mero momento de passagem, em Kant, não existe esse fundamento teológico. Este último tem a intenção de buscar por meio da filosofia uma fundamentação da ciência. Essa via compreende uma forma de uma metafísica secularizada⁴⁴.

O eu penso de Kant é uma representação exclusiva de tipo próprio. Ela tem somente caráter de conceito, não também caráter de intuição, ela é o conceito não de uma classe de objetos, mas de algo particular, que ao contrário do objeto particular costumeiro não está dada em nenhuma intuição, porque lhe falta a propriedade de intuição, de ser a representação de um múltiplo. E por causa dessa falta ela é uma representação absolutamente simples, além disso vazia.

³⁸ HÖFFE, Otfried. **Kant: crítica da razão pura: os fundamentos da filosofia moderna**. Tradução Roberto HofmaisterPich. São Paulo: Loyola, 2013, p. 137.

³⁹ Ibid. 2013, p. 137.

⁴⁰ Ibid. 2013, p. 137.

⁴¹ Ibid. 2013, p. 137.

⁴² Ibid. 2013, p. 137.

⁴³ Ibid. 2013, p. 137.

⁴⁴ Ibid. 2013, p. 137.

[...] Enquanto o *eu* empírico, porém, como se sabe está em um determinado tempo no mundo, o “eu penso” transcendental tem o seu lugar metódico antes de toda experiência e apesar disso, é pressuposto para o entendimento dela⁴⁵.

De acordo com Kant, o eu penso não possui uma substância que lhe delimite conforme o *eu* empírico; contrariamente, é anterior à experiência, o qual constitui-se como sujeito da consciência em geral⁴⁶, de modo que não se confunde com a personalidade moral; em outras palavras, mediante a razão prática, o *eu* transcendental não é confundido com a personalidade moral. A personalidade moral é inerente à condição moral do agente de ação, a qual deriva da razão prática e da lei moral do dever; portanto é o princípio que tem a função de orientação e normatização de ações e dos atos de vontade⁴⁷.

Assim, o sujeito em Kant age mediante a razão. Ao falar de razão em Kant, deve-se ater ao propósito que se tenta alcançar e qual a diferença que faz da razão mediante o uso⁴⁸, pois, em Kant, não existe um conjunto de razão, porém, a diferenciação das faculdades da razão. Sendo que a obra *Crítica da razão pura* tem a finalidade de delimitar as possibilidades e o alcance da razão pura⁴⁹, isto é, do uso puro da razão⁵⁰. Já a *Crítica da razão prática* pretende fazer um exame do uso empírico da razão⁵¹, portanto, a pretensão de Kant não se confunde com o uso contemporâneo que se faz do tempo crítica. A crítica em Kant tem função central como ressalta Heidegger:

[...] se crítica tem o sentido positivo já caracterizado, não quer, simplesmente, recusar e censurar a razão pura, criticar, mas, pelo contrário, delimitar a sua essência decisiva, particular e, por isso, própria. Este traçar dos limites não é, em primeiro lugar, uma delimitação perante ..., mas um circunscrever, no sentido de uma apresentação da articulação interna da razão pura. Realçar os elementos constitutivos e as articulações entre os elementos da razão pura é um realçar das diversas possibilidades do uso da razão e das regras que correspondem a esse uso⁵².

Heidegger faz uma ampla explicação acerca do termo *crítica*, embora há outros que façam uma introdução acerca de tal tema⁵³. A razão é um tema do qual Kant se ocupa de forma

⁴⁵ Ibid. 2013, p. 138-139.

⁴⁶ JUNIOR, Oswaldo Giacoia. **Nietzsche x Kant**: uma disputa permanente a respeito de liberdade, autonomia e dever. Rio de Janeiro: Casa da Palavra; São Paulo: Casa do Saber, 2012, p. 104.

⁴⁷ Ibid. 2012, p. 105.

⁴⁸ PASCAL, 2017, p. 135.

⁴⁹ Cf. HEIDEGGER, Martin. **Que é uma coisa?**. Tradução Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 1992, p. 109-110.

⁵⁰ PASCAL, Georges. **Compreender Kant**. Tradução Raimundo Vier. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2011, p. 135.

⁵¹ Ibid. 2011, p. 135.

⁵² HEIDEGGER, Martin. **Que é uma coisa?**. Tradução Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 1992, 122-123.

⁵³ PASCAL, Georges. **Compreender Kant**. Tradução Raimundo Vier. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2011, p. 32.

central. Em Kant, deve-se fazer uma distinção do que é a faculdade do entendimento e a faculdade da razão. A faculdade do conhecimento se compreende na unidade, segundo Kant, dos fenômenos por meios das categorias⁵⁴. Dessa forma, Kant esboça sobre as formas *a priori* do entendimento, isto é, como é possível o conhecimento. A razão, define Kant:

[...] é a faculdade da unidade das regras do entendimento sob princípios. Assim, ela nunca se refere primeiro à experiência ou a algum objeto, mas ao entendimento, de modo a fenecer aos diversos conhecimentos deste, por meio de conceitos, uma unidade *a priori*, que se pode denominar unidade da razão e é de um tipo inteiramente distinto daquela que pode ser produzida pelo entendimento⁵⁵.

Kant compreende que a razão, na prática, está limitada e, portanto, ao sair do campo da experiência, postula objetos transcendentais, ou seja, que não possui qualquer dado sensível como sendo objeto de uma experiência possível⁵⁶. Essa transcendência se compreende no uso especulativo da razão, de forma que o uso não traz qualquer certeza acerca das ideias transcendentais⁵⁷. Kant postula que o uso razão especulativa tem seus limites. E não se pode ter qualquer certeza quando a razão começa a inferir afirmações acerca de objetos que estão além do dado empírico, isto é, que não possui um objeto como referência, embora Kant siga uma conclusão negativa acerca do uso especulativo, entretanto não se deve compreender que tenha a intenção de descartar a razão, mas a razão torna-se central em sua teoria. Isso fica perceptível quando Kant faz afirmações positivas sobre o uso prático da razão.

A preocupação na primeira crítica de Kant é estabelecer os limites de alcance do uso da razão especulativa. Embora soe negativo ao final exaustivo da leitura, essa delimitação possibilita uma segurança ao campo do conhecimento, desmistificando ou deixando de lado ideias que não têm rigorosidade.

Na *Crítica da razão prática*, Kant faz uma avaliação positiva sobre o uso da razão na prática, isto é, em relação à moral. A preocupação de Kant consiste em afirmar que a moral está fundamentada em algo absoluto, entretanto Kant não segue as demais concepções ou teorias

⁵⁴ KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 280.

⁵⁵ Ibid. 2012, p. 280.

⁵⁶ CAYGILL, Howard. **Dicionário de Kant**. Tradução Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000, p. 272.

⁵⁷ A afirmação se refere à razão na *Crítica da Razão Pura*. A razão é a faculdade das ideias. Assim, há uma diferença entre objetos do pensamento e os conteúdos do conhecimento. As ideias como Deus ou alma são viáveis pensar, mas não trazem qualquer conhecimento, pois não há como ter impressões sensitivas destas. Cf. KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 294, 297, 299, 302, 309, 316-317.

acerca da moral como a teológica, a utilitarista ou cosmológica⁵⁸, conforme Ferry assevera: “aos olhos de Kant, com o sentimento do dever que essas visões inspiram em nós, não seria possível fundar os valores nem no cosmos, nem em Deus, nem mesmo nos interesses humanos”⁵⁹.

Assim, Kant quer postular um fundamento que esteja fora de tais vias, mas que seja absoluto, isto é, válido para todos. Kant compreende que não se deve partir primeiro do que seja o bem para depois estabelecer o seu fundamento, mas consiste numa inversão: é preciso saber o fundamento para depois definir o que seja o bem. Kant, na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, busca o fundamento da moral, ou seja, em qual princípio a moral está fundamentada. A constatação de Kant é que a moral está alicerçada na razão, pois Kant compreende que o ser humano não possui apenas a faculdade cognoscível – do entendimento – , mas tende a agir; portanto, compreende-se em uma faculdade racional para a ação, mas, na compreensão de Kant, o Ser humano dispõe de um dado *a priori*. Há, portanto, uma forma *a priori* da razão prática –, ou seja, há um valor absoluto que impede a negação da existência do dever⁶⁰.

A forma absoluta do dever é o imperativo categórico. Assim Kant alicerça a moral na razão – na capacidade racional - e compreende o uso da razão de forma universal. Assim, “a vontade pura se determina pela pura razão pela ideia de universalidade do ato. Se todos os homens seguissem, concordariam entre si. Todas as vontades puras coincidem na universalidade da lei”⁶¹.

Cumprase aqui a finalidade com a razão teórica e a razão prática de afirmar que a razão consiste no centro da teoria de Kant, embora Kant tente responder as três questões elementares, o fundamento para obter as respostas é a razão, vale ressaltar, mediante uma crítica que foi explicada acima. Mas o que está tecido de forma oculta e que se mostra agora é o paradigma da consciência. Nesse caso, é importante lembrar a revolução copernicana empreendida por Kant: ele não considera o objeto como algo dado, mas os objetos são determinados mediante as exigências da razão, isto é, mediante a consciência do sujeito sobre os objetos. Assim, a determinação ou a percepção dos objetos só é possível pelo fato de existir um sujeito imbuído de razão. O que fica evidente é que a razão se configura em uma razão absoluta, a qual se

⁵⁸ Cf. FERRY, Luc. **Kant**: uma leitura das três “críticas”. Tradução Karina Jannini. 3. ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2012, p. 75-91.

⁵⁹ Ibid. 2012, p. 74.

⁶⁰ Ibid. 2015, p. 56.

⁶¹ XIRAU, Joaquín. Rousseau e as ideias políticas modernas. In: BENJAMIN, César (et al). **Estudos sobre Rousseau**. Tradução César Benjamin et al. Rio de Janeiro: Contraponto, 2015, p. 45.

encerra em si mesma todos os problemas, ou seja, é por meio da razão que se pode chegar a falar sobre conhecimento ou “verdades”. Portanto, a razão-consciência torna-se o fundamento do conhecimento e da ação. É por meio dela que os sujeitos recorrem para especular ou para agir. A razão é uma razão legisladora centrada no sujeito e tudo o que está em volta do sujeito tende a ser subjugado mediante as condições da razão. Não há qualquer interferência no seu modo de procedimento, afinal, é uma razão pura. Ao encerrar-se em si mesma, a razão chega a um limite, isto é, ao seu esgotamento.

1.2 A virada linguística de Habermas: pragmática universal e teoria da verdade

Nessa subsecção, primeiro se aborda a transição de Habermas para o paradigma da linguagem, o qual faz uma recusa do paradigma da consciência; depois, aborda-se a pragmática universal e, por fim, a teoria da verdade.

1.2.1 A virada linguística

Habermas percebe que o paradigma da filosofia da consciência se esgotou e, por conseguinte, é preciso abandonar esse paradigma pelo paradigma do entendimento mútuo, isto é, para o paradigma da linguagem. Tem-se de fazer uma ressalva acerca de tal paradigma, pois não se deve entender que, ao passar para o paradigma da linguagem, Habermas esteja falando sobre linguagem como sistema sintático-semântico, mas sobre o uso da linguagem e esta exerce a função de interação em Habermas. Ao fazer tal mudança de paradigma, Habermas não abandona a razão, antes ressalta que a razão é comunicativa. Isso implica que Habermas faz uma mudança sobre o sujeito, ou seja, não se deve mais abordar o conhecimento através da razão centrada em um sujeito singular. A proposta de Habermas consiste em o sujeito conhecer conjuntamente com outros sujeitos, quer dizer, o sujeito deve ser compreendido como alguém que mantém interação com outros sujeitos e essa interação entre os sujeitos acontece mediante a linguagem.

Se em Kant, o conhecimento e a intuição se desenvolvem de forma solipsista sem qualquer interação com o outro, há um sujeito solipsista que reflete sobre si mesmo –, Habermas parte da ideia de que o conhecimento é iniciado a partir dos sujeitos, os quais têm as faculdades de fala e ação. Assim, Habermas afirma que os sujeitos interagem mediante a linguagem e,

portanto, falam e agem⁶². Em Kant, os indivíduos agem através da razão; já Habermas compreende que os indivíduos agem através da razão comunicativa.

Habermas tenta evitar certos dualismos concernentes ao programa de Kant, os quais são oriundos de separação tais como aquilo que compreende do mundo fenomenal ou do mundo inteligível; a esfera do transcendental e a esfera do empírico. Escreve Habermas:

Uma solução mais sólida delineia-se ao abandonarmos a pressuposição um tanto sentimentalista da perda do abrigo metafísico e entendermos o vaivém entre a consideração transcendental e a empírica, entre auto-reflexão radical e o imemorial inalcançável por meio da reflexão, entre a produtividade de uma espécie que se gera a si mesma e o originário que precede toda produção – se entendermos portanto o jogo enigmático dessas duplicações como aquilo que realmente é: um sintoma de esgotamento. O que está esgotado é o paradigma da filosofia da consciência. Se procedermos assim, certamente devem se dissolver os sintomas de esgotamento na passagem para o paradigma do entendimento recíproco⁶³.

Dessa forma, Habermas faz uma contraposição à perspectiva kantiana que resulta na forma dualística. Habermas aponta para uma reconstrução pragmática-formal, de modo que o saber encontra-se em um estágio pré-teórico que é regido de regras retidas por sujeitos de fala e ação⁶⁴. A proposta de Habermas consiste na forma do entendimento mútuo e esse entendimento só é possível mediante o uso da linguagem. A base racional da fala consiste nas pretensões de validade. Consequentemente, as regras gerais do jogo de linguagem não vislumbram mais o *status* dos princípios transcendentais.

Habermas não tem a intenção de Kant em buscar um conhecimento que seja infalível ou de caráter último; antes, tende a fugir das pretensões fundamentalistas. Habermas se desvencilha de uma fundamentação transcendental, na qual tanto Kant quanto Apel embasam suas teorias, pois, na sua compreensão, “[...] a reconstrução pragmática-formal do saber de regras usadas por sujeitos falantes e agentes possui caráter hipotético e, por isso, criticável, não último”⁶⁵. Uma fundamentação última não está aberta ao diálogo; antes, encerra em si mesma a comunicação, pois se compreende em um monólogo.

⁶² Vale esclarecer que, na interação, os indivíduos tomam decisões pautadas no entendimento mútuo. Não baseiam sua decisão por meio de um princípio transcendental que pressupõe que seja válido para todos. Se a decisão em Kant cabe ao indivíduo pautado em um princípio transcendental, em Habermas, a decisão do indivíduo está pautada no princípio discursivo que leva a um entendimento mútuo.

⁶³ HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**: 12 lições. Tradução Luiz Sérgio Repa e Rodney Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002b, p. 414.

⁶⁴ SIEBENEICHLER. Apresentação à edição brasileira, p. IX. In: HABERMAS, Jürgen. **Teoria do agir comunicativo**: racionalidade da ação e racionalização social. Tradução Paulo Astor Soethe. vol. 1. São Paulo: Martins Fontes, 2016a.

⁶⁵ Ibid. p. X. In: HABERMAS, 2016a.

O tipo ideal de racionalidade científica para Kant é, comumente, o das ciências naturais e da matemática, portanto, a filosofia só teria sucessor mediante a forma racional da matemática e das ciências naturais. O que se constatou foi que tal empreendimento não logrou o mesmo resultado destas. Habermas não abandona a pretensão kantiana de assegurar a filosofia *status* de cientificidade conforme as ciências, mas discorda da via trilhada por Kant. A fundamentação habermasiana de uma teoria da sociedade na racionalidade recusa, de antemão, as compreensões científicas, positivista e funcionalista da ciência⁶⁶. Habermas, ao fazer a passagem para o paradigma da linguagem, entende que os sujeitos possuem uma competência comunicativa. Assim, “[...] deixa de ser privilegiada aquela atitude objetivante em que o sujeito cognoscente se dirige (sic) a si mesmo como a entidades do mundo”⁶⁷. Para Habermas, o paradigma do entendimento mútuo proporciona a interação dos sujeitos. Assim, Habermas tenta fazer uma adaptação do que antes cabia à filosofia transcendental⁶⁸. A filosofia transcendental faz uma separação ontológica entre transcendental e empírico. Não uma interação entre ambos. Antes, o conteúdo do conhecimento é algo que sintetizado pela unidade transcendental. Assim, faz uma organização do conteúdo. Essa unidade é de natureza, *a priori*, isto é, está antes da experiência, entretanto, essa análise é feita pelas ciências reconstrutivas. Nas palavras de Habermas:

O que antes competia à filosofia transcendental, a saber, a análise intuitiva da consciência de si, adapta-se agora ao círculo das ciências reconstrutivas, que, desde a perspectiva dos participantes de discursos e de interações, procuram tornar explícito o saber pré-teórico de regras de sujeitos que falam, agem e conhecem competentemente, recorrendo a uma análise das manifestações bem-sucedidas ou distorcidas. Visto que tais tentativas de reconstrução não se destinam mais a um reino do inteligível que está além dos fenômenos, mas ao saber de regras efetivamente praticado e sedimentado nas manifestações geradas segundo regras, anula-se a separação ontológica entre o transcendental e o empírico⁶⁹.

Habermas constata que a ciência fundada apenas na perspectiva sujeito-objeto não possibilita qualquer saída, mas encerra-se em si mesma, quer dizer, na compreensão de um

⁶⁶ Ibid. p. X. In: HABERMAS, 2016a.

⁶⁷ HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**: 12 lições. Tradução Luiz Sérgio Repa e Rodney Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002b, p. 414.

⁶⁸ Diferente de Kant e Apel, Habermas não fundamenta a sua teoria em um princípio universal transcendental. O princípio que Habermas se baseia é falível e, portanto, não estabelece uma verdade que seja última. A questão da verdade em Habermas pode ser revisada, pois é uma verdade falível.

⁶⁹ HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**: 12 lições. Tradução Luiz Sérgio Repa e Rodney Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002b, p. 415-416.

sujeito solipsista que tudo pensa⁷⁰. Habermas ressalta que a ciência, ao focar apenas na relação sujeito-objeto, pesquisador e objeto de pesquisa, não faz qualquer interação, de maneira que a pesquisa não está fora do âmbito dos interesses e, portanto, o pesquisador não faz qualquer pesquisa por desinteresse. Habermas afirma que o avanço da ciência se dá por meio das múltiplas interações das diversas áreas do conhecimento e da sociedade. Isso fica explícito na obra *Conhecimento e interesse* (2014), onde faz a constatação de que a ciência não é movida por uma neutralidade. O fazer da ciência possui interesses provindos dos meios sociais e também de interesses particulares. Assim, não se pode afirmar que existe uma neutralidade na ciência, todavia, a ciência conforme meio e fim, isto é, instrumentalmente, sem considerar as interações existentes e os interesses, sendo que Habermas, naquela obra, faz uma crítica a postura da ciência em relação à teoria do conhecimento. Ao que Habermas constata:

A teoria do conhecimento iria ser substituída doravante por uma metodologia que foi abandonada pelo pensamento filosófico. Pois a teoria da ciência, que desde os meados do século XIX passa a receber a herança da teoria do conhecimento, é uma metodologia exercida de acordo com a autocompreensão cientificista das ciências. “Cientificismo” se refere aqui à fé da ciência em si mesma, vale dizer, a convicção de que nós não podemos continuar a entender a ciência como uma forma de conhecimento possível, antes temos de identificar o conhecimento à ciência. Entrando em cena com Comte, o positivismo se serve de elementos tanto da tradição empirista como da racionalista a fim de solidificar *a posteriori* a fé na ciência em sua validade exclusiva, em vez de refletir sobre ela, e a fim de clarificar com base nessa fé a estrutura das ciências⁷¹.

Destarte, o modo como a ciência atua acerca do conhecimento deveria ser o modelo das ciências, quer dizer, qualquer ciência que pretenda ser chamada de ciência em sentido rigoroso deve aproximar-se do método das ciências naturais, pois as ciências naturais não têm capacidade para descrever o seu objeto.

Nesse ínterim, encontra-se a disputa entre as ciências humanísticas e as ciências da natureza, de forma que, o discurso hegemônico nos anos 60 consistia em afirmar a superioridade das ciências da natureza, pois as mesmas tinham seus objetos específicos e tinham a capacidade

⁷⁰ Habermas compreende que a ciência não possui um desinteresse e está distante do mundo social; todos os problemas que ela pesquisa tem seu fundamento nas relações sociais. Assim, não se pode dizer que a ciência é neutra nos assuntos da sociedade ou que não possui algum interesse particular. Habermas se diferencia de Descartes, Heidegger e Kant por não estabelecer um princípio transcendental, isto é, um fundamento último no qual os indivíduos pautam suas decisões. Habermas defende que a verdade é uma construção e, portanto, pode ser revisada. A construção da verdade passa por um processo de discurso, pois não é possível, em sua compreensão, que a verdade seja algo que alguém apenas disse, mas é preciso que os demais envolvidos possam opinar e chegar a um entendimento mútuo.

⁷¹ HABERMAS, Jürgen. **Conhecimento e interesse**. Tradução Luiz Repa. São Paulo: Unesp, 2014e, p. 29-30.

e os meios para descrevê-los. As ciências humanas ficavam em uma espécie de subcategoria de ciência, vale dizer, só poderiam ser consideradas ciências quando tinham uma aproximação com o modelo das ciências da natureza.

O que fica latente é o modo de racionalidade em que se encerram as ciências da natureza e a forma de padronizar e categorizar o que seja uma determinada ciência. A forma de racionalidade implica o modo como a ciência deve-se dirigir ao seu objeto. Assim, a racionalidade nas ciências da natureza consiste em uma racionalidade que tem uma finalidade, quer dizer, age através da perspectiva meio-fim. A razão das ciências da natureza é, portanto, uma razão instrumental⁷².

Essa forma de racionalidade das ciências da natureza centra-se apenas na relação sujeito-objeto; dessa forma, ainda está presa ao paradigma da filosofia da consciência, ou seja, pensa conforme um sujeito isolado que interage exclusivamente com o seu objeto de pesquisa. Ao pensar desse modo, o pesquisador é colocado fora do âmbito da interação. Assim, tende a se afastar o mais longe possível das perturbações que lhe impedem de ter um conhecimento objetivo sobre seu objeto de pesquisa, entretanto isso não faz sentido, pois o conhecimento não é direcionado tão somente pelo ato de pesquisar, mas há uma carga de motivações que impulsionam a busca pelo conhecimento. As motivações são de ordem comunitária ou individual. Ao fazer esta constatação, não se pode afirmar que quaisquer das ciências agem puramente com a intervenção da pesquisa; antes, estão imbuídas de motivações e interesses.

Portanto, Habermas tenta tirar a filosofia do paradigma da consciência e tenta pensá-la sob outro paradigma, isto é, mediante a linguagem.

Até então, fez-se apenas uma abordagem mais geral acerca do paradigma da linguagem, que é a chave de compreensão da filosofia de Habermas, e o ponto de tensão para a mudança de paradigma. Cabe agora uma exposição pormenor acerca da guinada linguística de Habermas.

1.2.2 A pragmática universal

Pode-se fazer uma pergunta inicial: o que é uma pragmática universal? Essa pergunta é feita pelo próprio Habermas no título do primeiro capítulo do livro *Racionalidade e comunicação* (ANO). Segundo Habermas, a pragmática tem um objetivo: “a função da pragmática universal é identificar e reconstruir condições universais de possível compreensão

⁷² Para maior aprofundamento acerca da razão instrumental ver: HOKHEIMER, Max. **Teoria crítica**. Tradução Edgardo Albizu e Carlos Luis. 3. reimpr. Buenos Aires: Ammorroutu, 2003.

mútua (*Verständigung*)”⁷³. A preocupação de Habermas não está na análise semântica e sintática da linguagem, isto é, de determinada língua; situa-se no uso da língua feita pelos falantes que possibilita ou conduz a um entendimento mútuo. Essa valorização do uso da linguagem é comumente chamada de a segunda virada linguística de Habermas, de modo que Habermas faz uma separação das ações de discursos das formas de comunicação. Isso fica mais específico no seguinte diagrama:

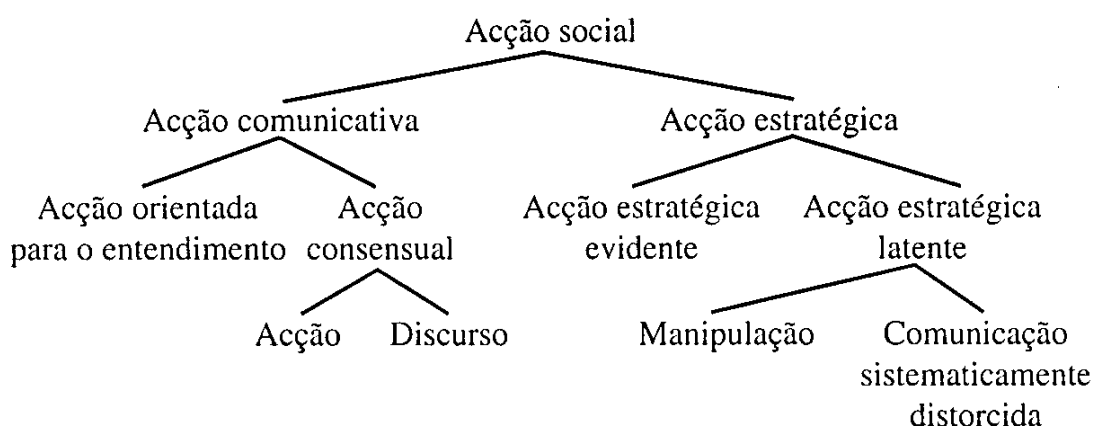


Diagrama 01. Tipos de discursos e formas de comunicação. In: HABERMAS, Jürgen. **Racionalidade e comunicação**. Tradução Paulo Rodrigues. Lisboa: Edições 70, 2002c, p. 10.

O diagrama mostra que, na ação social, há vários tipos de discursos e formas comunicativas. Assim, pode-se distinguir os vários tipos de ação. Não se tem a intenção de aprofundar os tipos de ação, mas apenas de evidenciá-los. De forma geral, pode-se afirmar que, na ação social, os sujeitos falantes podem pautar suas ações estrategicamente ou comunicativamente.

Para Habermas, toda pessoa que age comunicativamente – a ação estratégica visa apenas a finalidade – deve apresentar as razões de validade universal de maneira que as mesmas possam ser defendidas e, se há a intenção que, de fato, leve a um entendimento mútuo, para Habermas, o sujeito falante tende a defender algumas pretensões de validade: “[...] a) a enunciar de uma forma inteligível; b) a dar (ao ouvinte) algo que este compreenderá; c) a fazer-se de si próprio, desta forma, entender; d) a atingir o seu objetivo de compreensão junto com outrem”⁷⁴.

⁷³ HABERMAS, Jürgen. **Racionalidade e comunicação**. Tradução Paulo Rodrigues. Lisboa: Edições 70, 2002c, p. 09.

⁷⁴ Ibid. 2002c, p. 12.

Fica evidente que a pragmática universal exige tanto do falante quanto do ouvinte a sinceridade, ou seja, não há como chegar a um entendimento mútuo sobre algo se ambos não sinceros.

Nesse caso, no processo de entendimento mútuo, o falante deve sempre escolher uma forma inteligível, de modo que possa haver uma compreensão entre ambos, ou seja, que tanto o falante quanto o ouvinte possam compreender um ao outro. A intenção do falante deve ser, de certa forma, a de comunicar ao ouvinte proposições verdadeiras velando ao ouvinte partilhar o conhecimento do falante, isto é, o ouvinte se assevera da proposição ou conteúdo proposicional do falante. Finalmente, o falante deve escolher um discurso que respeite as normas e valores de modo que o ouvinte possa aceita-lo e, por conseguinte, ambos possam, no discurso, concordar mutuamente⁷⁵, mas a ação comunicativa permanece intacta quando os participantes estiverem de acordo que as pretensões de validades que foram apresentadas de forma justificada, ou seja, se houver qualquer dúvida ou as pretensões de validades não forem apresentadas com a devida justificativa, a ação comunicativa não obtém sucesso. Escreve Habermas:

O objetivo de se conseguir um entendimento (*Verständigung*) é chegar-se a uma concordância (*Einverständnis*) que termine na mutualidade intersubjetiva de compreensão recíproca, no conhecimento partilhado, na confiança mútua e na concordância entre os ouvintes. A concordância baseia-se no reconhecimento das quatro pretensões de validade correspondentes: compreensibilidade, verdade, sinceridade e acerto. Podemos ver que a palavra *Verständigung* é ambígua: enquanto num sentido mais restrito indica que os dois ouvintes compreendem a mesma forma uma determinada expressão linguística, num sentido mais amplo aponta para a existência de um acordo entre dois ouvintes no que se refere ao acerto de uma expressão relativamente a uma base normativa mutuamente reconhecida. Para além disso, as duas partes envolvidas na comunicação podem atingir o estado de compreensão sobre todo e qualquer assunto, podendo igualmente tornar as suas intenções mutuamente compreensíveis⁷⁶.

Assim, o entendimento mútuo consiste em uma interpretação adequada dos participantes da comunicação, os quais têm por finalidade serem compreendidos um pelo outro, de modo que, ao chegar a uma definição sobre tal situação, os participantes possam compartilhar; entretanto, se os participantes falharem em chegar a um entendimento mútuo, tem-se a possibilidade de recorrer à ação estratégica, interrompendo toda a comunicação. Existe a possibilidade também de interromper a comunicação com a intenção de começar novamente a ação orientada com a finalidade de se chegar a um nível de entendimento diferente. O nível

⁷⁵ Ibid. 2002c, p. 12.

⁷⁶ Ibid. 2002c, p. 13

diferente de entendimento, segundo Habermas, consiste no discurso argumentativo. Aqui não há a pretensão de abordar a respeito do discurso e da ação estratégica.

Para Habermas, os ouvintes de uma ação comunicativa devem saber diferenciar o que seja um reconhecimento mútuo das pretensões de validade. Ao confiar na partilha de situação⁷⁷ (nesse caso, os ouvintes), segue-se tendo como pano de fundo consensual, segundo Habermas, alguns aspectos: tanto o falante quanto o ouvinte saberão implicitamente que terão de apresentar as já mencionadas pretensões de validade, se, de fato, querem estabelecer uma comunicação; de forma recíproca, ambos suporão que satisfazem os pressupostos da comunicação, quer dizer, que apresentam as justificativas das pretensões de validade; por fim, isso implica que existe uma convicção comum das pretensões de validade apresentadas ou que já se encontram satisfeitas, ou poderão ser satisfeitas⁷⁸. Habermas aponta para uma distinção das condições de uma frase gramatical, das pretensões de validade intersubjetiva e das justificativas dadas às pretensões de validade. Nas palavras de Habermas:

Distinguimos assim: (i) as condições para a validade de uma frase gramatical, uma proposição verdadeira, uma expressão intencional ou expressão normativamente correta, apropriadas ao seu contexto das (ii) pretensões com as quais os falantes reclamam o reconhecimento intersubjetivo da correta formulação da frase, da veracidade de uma proposição e da correção de um ato de fala, bem como da (iii) justificação das pretensões de validade apresentadas⁷⁹.

Para Habermas, o proponente tem a intenção de justificar a sua pretensão de validade no âmbito intersubjetivo, ou seja, que todos os concernidos na comunicação possam reconhecer válido, portanto, possui um caráter universalista. O ouvinte, ao aceitar a pretensão de validade enunciada pelo falante, reconhece as estruturas simbólicas, quer dizer, “[...] reconhece o que é uma frase gramatical, que uma afirmação é verdadeira, que uma afirmação é verdadeira, que uma expressão intencional é sincera ou que um ato de fala é correto”⁸⁰. A validade de tais estruturas simbólicas pode ser justificada se satisfizerem as condições de adequação, entretanto, para Habermas, o significado de validade está na garantia de que o reconhecimento intersubjetivo tendo em vista as condições favoráveis.

Para Habermas, a pragmática compreende-se, de certa forma, em um “[...] programa de estudo que tem o objetivo de reconstruir a base de validade universal do discurso”⁸¹. Agora,

⁷⁷ Ibid. 2002c, p. 14.

⁷⁸ Ibid. 2002c, p. 13.

⁷⁹ Ibid. 2002c, p. 13.

⁸⁰ Ibid. 2002c, p. 15.

⁸¹ Ibid. 2002c, p. 15.

seguir-se-á na abordagem, sinteticamente, de alguns pontos específicos antes de se referir aos atos de fala: a) o campo de análise; b) procedimento de reconstrução; c) problema em relação à reclamação da linguística como ciência reconstrutiva; d) a problemática sobre a pragmática ser uma teoria da reflexão transcendental ou de uma ciência empiricamente substantiva⁸².

a) Quanto ao campo de análise: A filosofia analítica se concentra na análise sintática e semântica da linguagem (a linguística estruturalista). Ao centrar-se apenas em nessa análise, para Habermas, a pragmática da linguagem é posta de lado, de modo que a sua inclusão posterior da dimensão pragmática da linguagem pela linguística estruturalista não possibilita evidenciar “[...] a ligação entre os avanços generativos dos indivíduos capazes de falar e agir, [...] e as estruturas gerais do discurso [...]”⁸³.

Habermas ressalta que é importante fazer uma distinção entre língua enquanto estrutura e a fala como processo. A língua é definida como um sistema de regras para gerar expressões⁸⁴. As expressões formuladas corretamente podem contar como elementos desta língua⁸⁵, contudo as expressões de uma língua podem ser usadas pelos participantes em um processo de comunicação. Os participantes podem, nesse caso, “[...] proferir como compreendê-las e corresponder-lhes”⁸⁶. Há uma distinção no que se refere à estrutura da língua e o seu uso – a fala. Na compreensão de Habermas, o passo metodológico do objeto da análise formal e aquele que está fora de âmbito não é, de forma alguma, suficiente para abstrair a dimensão pragmática da linguagem e, por conseguinte, considerá-la além da análise formal. Destarte, Habermas ressalta que a dimensão pragmática da linguagem não deve ser analisada de forma exclusiva pelas ciências empíricas. Habermas faz uma defesa:

É nossa intenção defender a ideia de que não só a língua mas também a fala (ou seja, o uso de frases em expressões) é suscetível de ser submetida a uma análise formal. Tal como as unidades elementares da língua (frases), as unidades elementares da fala também podem ser analisadas do ponto de vista da metodologia de uma ciência reconstrutiva⁸⁷.

Dentre as várias perspectivas de abordagens que podem levar a uma pragmática da linguagem⁸⁸, Habermas parte da teoria dos atos de fala de Austin como base do raciocínio para

⁸² Ibid. 2002c, p. 15-16.

⁸³ Ibid. 2002c, p. 16

⁸⁴ Ibid. 2002c, p. 17.

⁸⁵ Ibid. 2002c, p. 17.

⁸⁶ Ibid. 2002c, p. 17.

⁸⁷ Ibid. 2002c, p. 17.

⁸⁸ Ibid. 2002c, p. 17-20.

se chegar a uma pragmática universal por considerá-la mais promissora e considera a teoria dos atos de fala isenta de pontos fracos;

b) No procedimento de reconstrução, Habermas primeiramente faz uma menção à expressão “análise formal”, ressaltando o sentido de seu uso ser melhor caracterizado através da atitude metodológica a ser adotada para a reconstrução racional de conceitos, critério, regras e esquemas⁸⁹. Habermas ressalta que os processos reconstrutivos não são algo

[...] característico das ciências que desenvolvem hipóteses monológicas sobre domínios de objetos e acontecimentos observáveis. Pelo contrário, tais processos são característicos das ciências que reconstróem sistematicamente o conhecimento intuitivo dos indivíduos competentes⁹⁰.

Habermas faz ainda uma distinção concernente à experiência sensória ou observação e a experiência comunicativa ou entendimento. A experiência sensória é dirigida aos objetos e acontecimentos perceptíveis, já a experiência comunicativa é direcionada para o significado das expressões. Segundo Habermas, o observador encontra-se só, mesmo que a rede de categorias sejam as experiências partilhadas por vários indivíduos. No caso do intérprete é totalmente diferente, pois este passa a compreender o significado pelas experiências enquanto participante na comunicação, ou seja, o intérprete não fica encerrado em si mesmo, mas estabelece comunicação com outros indivíduos, embora seja de maneira simbólica, isto é, pode encontrar-se sozinho na realidade, lendo documentos ou livros.

Habermas ressalta que há diferença de níveis entre a realidade perceptível o significado compreensível de uma formação simbólica, de forma que, experiência sensória se encontra relacionada com segmentos da realidade sem mediação⁹¹. Habermas ressalta que:

a diferença em termos de nível entre a realidade perceptível e a realidade simbólica pré-estuturada traduz-se na diferença entre o acesso direto através da observação da realidade e o acesso comunicativamente mediado através da compreensão de uma expressão relativa a essa mesma realidade⁹².

Esses pares de conceitos – realidade perceptível *versus* realidade simbólica pré-estruturada e observação *versus* compreensão –, para Habermas, podem ser associados com outro par: o de descrição *versus* explicação. Assim, pode-se descrever o aspecto da realidade mediante uma frase que possa representar uma observação e, sob outra perspectiva, mediante

⁸⁹ Ibid. 2002c, p. 22.

⁹⁰ Ibid. 2002c, p. 22.

⁹¹ Ibid. 2002c, p. 23.

⁹² Ibid. 2002c, p. 24.

uma frase que apresente uma interpretação do significado de uma formação simbólica é possível explicar o significado dessa mesma expressão⁹³. Habermas atenta para o fato de que o recurso à explicação como passo analítico independente se dá quando o significado da formação simbólica não está suficientemente compreensivo; assim, na utilização de frases para descrever objetos e acontecimentos, no entendimento de Habermas, é possível verificar uma falta de clareza em vários níveis, de modo que, ao se constatar essa falta de clareza, são comumente viáveis explicações de vários tipos que forneçam respostas adequadas e esclarecedoras, seja ao fenômeno em si que tem necessidade de explicação ou à compreensão acerca da descrição.

Quando se passa à compreensão do conteúdo, assume-se a mesma posição que o autor adotou ao escrever uma frase, isto é, implica uma forma de reconstrução das fases até chegar à escrita, porém, não deve ficar encerrado nas intenções do autor; é viável que possa ir além e considerar algum contexto do qual o autor não estava consciente, de modo que “[...] a compreensão do conteúdo tem por objetivo criar meios que estabeleçam ligações entre as estruturas de superfície da formação incompreensível com as estruturas de superfície das outras formações (ou seja, das formações conhecidas)”⁹⁴. Para que as expressões linguísticas sejam explicadas, os falantes competentes podem recorrer, nesse caso, às relações de significados conhecidos no léxico de uma língua (ou mais línguas), ou seja, as expressões linguísticas tentem a ser explicadas por meio de uma paráfrase. No entanto, qual seria a atitude se, por essa via, o intérprete não conseguir fazer uma explicação das expressões linguísticas? Isso implica que o intérprete deve, de certo modo, mudar a sua atitude. Isso compreende mudar a atitude de compreensão do conteúdo pela atitude que se concentra nas estruturas gerativas das expressões⁹⁵. Aqui ocorre a explicação a partir do significado de uma formação simbólica auxiliada pelas regras às quais o falante recorreu⁹⁶. Em relação à paráfrase e a tradução, o intérprete pode recorrer às relações de significado semânticas, pois é limitado a “[...] aplicar um conhecimento partilhado com os falantes desse mesmo idioma”⁹⁷. Essa função de intérprete também pode ser adjudicada ao falante. O que muda é a atitude do intérprete, pois a sua função não fica no campo da aplicação do conhecimento intuitivo dos falantes, antes, tem a função de reconstruir. Assim sendo, o intérprete deixa a estrutura de superfície da formação simbólica e examina de forma profunda com o intuito de encontrar as regras mediante as quais foram

⁹³ Ibid. 2002c, p. 23.

⁹⁴ Ibid. 2002c, p. 26

⁹⁵ Ibid. 2002c, p. 26.

⁹⁶ Ibid. 2002c, p. 26.

⁹⁷ Ibid. 2002c, p. 26.

produzidas⁹⁸. O objeto da compreensão agora consiste na consciência de regra que um falante possui do seu idioma.

Habermas ressalta a distinção entre o *know-how* – capacidade de um falante de como produzir ou conseguir algo – e *know-that* – o conhecimento específico da forma como esse falante é capaz de o fazer. O *know-how* compreende aquilo que o falante pretende dizer com uma expressão e aquilo que o intérprete compreende de seu conteúdo⁹⁹, porém, quando o falante tem a sua expressão elaborada de forma correta e, por conseguinte, compreensível, pode-se afirmar que o falante produziu tal expressão por meio de certas regras ou mediante certas estruturas. Isso implica que o falante sutaliza o sistema de regras de seu idioma e compreende a aplicação em certos contextos particulares. Portanto, “[...] possui um conhecimento pré-teórico deste sistema de regras, que é pelo menos suficiente para lhe permitir formular a referida expressão. Esta consciência implícita das regras é um *know-how*”¹⁰⁰. Nesse caso, o intérprete não tem a intenção apenas de partilhar, mas também compreender o conhecimento implícito do falante, de modo que, para que isso seja efetivado, deve-se transformar o *know-how* em um conhecimento específico, quer dizer, em um *know-that* de segundo nível. Habermas caracteriza isso como sendo o papel da compreensão reconstrutiva:

Esta é a função da compreensão reconstrutiva, ou seja, da explicação do significado no sentido de uma reconstrução racional das estruturas generativas subjacentes à produção de formações simbólicas. E, dado que a consciência de regra a reconstruir é um conhecimento categórico, esta reconstrução dependerá acima de tudo da forma como a explicação conceptual operar¹⁰¹.

De acordo com Habermas, as propostas reconstrutivas são orientadas para os campos do conhecimento pré-teórico, de modo que, a consciência de regras dos falantes consiste em um tribunal de avaliação, o qual se refere à forma gramatical das frases. Já a compreensão do conteúdo está dirigida a qualquer expressão, isto é, a compreensão reconstrutiva é centrada tão somente nos objetos simbólicos que os próprios ouvintes qualificaram como bem construídos, mas, para Habermas, de forma geral, as reconstruções podem ser comparadas em relação às teorias gerais;

c) Problema em relação à reclamação da linguística como ciência reconstrutiva: nesse ponto, Habermas aborda as dificuldades metodológicas e também a distinção entre duas

⁹⁸ Ibid. 2002c, p. 26.

⁹⁹ Ibid. 2002c, p. 27.

¹⁰⁰ Ibid. 2002c, p. 27.

¹⁰¹ Ibid. 2002c, p. 27.

vertentes linguísticas: a empírico-analítica e a reconstrutiva e optou-se por fazer uma síntese rápida acerca de tais diferenças para adentrar ao assunto central. Assim, fica dividida sobre os dados, teoria e campo de análise, a teoria e conhecimento quotidiano e, por fim, as dificuldades metodológicas:

– os dados: segundo Habermas, a base experimental é obtida mediante o recurso exclusivo da observação e os dados da linguística constituem modificações mensuráveis do comportamento linguístico¹⁰². Na compreensão reconstrutiva, os dados são fornecidos pela consciência de regra dos falantes competentes. A observação implica sempre um conhecimento particular¹⁰³. Já a consciência de regra contém um entendimento de nível categórico, sendo que os dados da observação são selecionados da perspectiva analítica da linguística, enquanto os dados da consciência de regras são escolhidos pelos próprios falantes competentes que avaliam e pré-selecionam os possíveis dados do ponto de vista da sua boa construção gramatical¹⁰⁴;

– teoria e campo de análise: sendo as línguas naturais objetos da descrição linguística, a teoria linguística encara o seu campo de análise do objeto como uma teoria causal-analítica que se empenha em explicar as descrições linguísticas da realidade linguística com base em pressupostos individuais, ou seja, monológicos¹⁰⁵; entretanto, considerar que a teoria linguística serve para a reconstrução do conhecimento pré-teórico significa que vai encarar o seu domínio do objeto como uma explicação do significado para o seu *explicandum*¹⁰⁶. Do ponto de vista empírico, a relação da teoria da linguagem com a linguagem é explicada de uma forma basicamente indistinguível da relação entre a teoria e a realidade em outras ciências monológicas. Já a visão explicativa, o caráter linguístico do objeto necessita de uma relação que apenas pode ser estabelecida entre diferentes linguistas; a relação entre explicação e *explicandum*, segundo a qual a linguagem da explicação pertencerá em princípio ao mesmo nível da linguagem natural a ser explicada¹⁰⁷.

a teoria e conhecimento quotidiano: na compreensão de Habermas, uma teoria empírico-analítica no seu domínio mais estrito poderá refutar o conhecimento quotidiano de um campo de análise que se tem antes da ciência,¹⁰⁸ o que leva à substituição de tal modo o conhecimento que se tinha por um correto e, por conseguinte, entendido como verdadeiro¹⁰⁹; no entanto, uma

¹⁰² Ibid. 2002c, p. 30.

¹⁰³ Ibid. 2002c, p. 30.

¹⁰⁴ Ibid. 2002c, p. 30.

¹⁰⁵ Ibid. 2002c, p. 30.

¹⁰⁶ Ibid. 2002c, p. 31.

¹⁰⁷ Ibid. 2002c, p. 31.

¹⁰⁸ Ibid. 2002c, p. 32.

¹⁰⁹ Ibid. 2002c, p. 32.

proposta reconstrutiva pode representar o conhecimento pré-teórico de uma forma mais ou menos explícita e adequada, porém, de forma alguma, pode forjar¹¹⁰. Antes, o que pode ser falso é a representação da intuição do falante, mas, de maneira alguma, a intuição mesma¹¹¹;

– as dificuldades metodológicas: Habermas ressalta a reconstrução racional da competência linguística. Existem dificuldades metodológicas ao seguir o programa chomskiano de uma ciência geral da linguagem como fundamento. O que provoca dois problemas daí resultantes: o estatuto e a falibilidade do conhecimento intuitivo dos falantes; a relação entre gramática linguística e mental.

Duas refutações são colocadas sobre a escolha das intuições dos falantes como ponto inicial para o desenvolvimento da teoria reconstrutiva. Primeiramente, levante-se a tese se, a partir de uma linguística reconstrutiva, pode-se chegar, de fato, a uma teoria de competência linguística. Isso implica afirmar que talvez mediante a base de dados escolhida, “[...] a linguística reconstrutiva não se encontra limitada a, no máximo, poder apenas desenvolver uma teoria da compreensão intuitiva que os falantes têm da sua própria língua”¹¹². Ao que parece, uma teoria gramatical da categoria chomskiana poderá, na melhor das hipóteses, apenas reconstruir aquela parte especial da competência linguística que regula a metalinguística, ou seja, não pode reconstruir a competência que é inerente ao falar e ao compreender uma determinada língua. A segunda objeção se prende com a falibilidade dos juízos dos falantes, pois nessa linha de compreensão, a interpretação empirista dos juízos dos falantes tenta estimular falsas expectativas e, conseqüentemente, indicando soluções erradas. A segunda dificuldade metodológica encontrada consiste na questão de existir uma relação direta entre a teoria linguística da gramática e gramática mental. A hipótese de correlação ressalta para o fato de que o processo de reconstruções linguísticas consiste em um procedimento complexo, no entanto, no campo da psicolinguística, tende-se ao afastamento da hipótese de correlação, pois “[...] a gramática mental que subjaz à produção da linguagem psicologicamente demonstrável e aos processos de compreensão correspondentes não pode [...] ser explicada no contexto de uma teoria de competência, ou seja, de uma linguística orientada para a reconstrução.”¹¹³;

d) a problemática sobre a pragmática ser uma teoria da reflexão transcendental ou de uma ciência empiricamente substantiva: Nesse ponto, Habermas faz um questionamento pontual: qual a relação entre uma reconstrução universal pragmática de processos gerais e

¹¹⁰ Ibid. 2002c, p. 32.

¹¹¹ Ibid. 2002c, p. 32.

¹¹² Ibid. 2002c, p.37-38.

¹¹³ Ibid. 2002c, p. 38

inevitáveis de possíveis processos de entendimento e tipo de investigação que, desde Kant, tem sido chamada “análise transcendental”?¹¹⁴ A ideia do que seja transcendental remonta, portanto, à definição de Kant, o qual define como sendo uma investigação que tem a função de identificar e analisar as condições *a priori* de possibilidade de experiência. Isso implica afirmar que existe um conhecimento transcendental de objetos e, de certa forma, precedem à experiência. No entanto, o método não é suficientemente claro para a apresentação dos conceitos de objetos, de forma *a priori*, como condições válidas de possível experiência¹¹⁵.

Na compreensão de Habermas, o apriorismo kantiano possibilita uma abertura para uma versão mais fraca. Assim, a investigação transcendental deve confiar na competência dos indivíduos conhecedores. Habermas classifica como transcendental a estrutura conceptual existente em todas as experiências coerentes, mas não abandona os pressupostos de necessidade e universalidade. O que Habermas abandona é o postulado que tal estrutura pode ser demonstrada de forma *a priori*. Segundo Habermas, a pragmática de orientação transcendental se empenha em demonstrar que existe uma ligação estrutural entre a experiência e a ação instrumental, enquanto a hermenêutica com base em Dilthey¹¹⁶ empreende um apriorismo de compreensão ou experiência comunicativa.

Para Habermas, uma filosofia transcendental transformada – nos modos apelianos – tem que fazer duas renúncias exigidas pela recepção analítica de Kant. Tais exigências, segundo Habermas, parecem ser precipitadas. Uma versa sobre a renúncia ao conceito de constituição da experiência, a outra consiste na renúncia ao tratamento do problema da validade.

Habermas ressalta que não é simplesmente por abandonar o conceito de tema transcendental que isso possa levar à renúncia com relação à análise universal-pragmática da aplicação dos conceitos de objetos de possível experiência¹¹⁷. Assim, “a demonstração *a priori* é substituída pela investigação transcendental das condições para, através da argumentação, se redimir as pretensões de validade que se prestem a uma possível defesa discursiva”¹¹⁸.

A recusa de Habermas concernente ao uso do tempo transcendental, ora utilizado por Apel¹¹⁹, é motivado por duas razões:

¹¹⁴ Ibid. 2002c, p. 39.

¹¹⁵ Ibid. 2002c, p. 39.

¹¹⁶ Não compete aqui especificar algo sobre o autor Dilthey ou sobre a hermenêutica que se baseia na sua concepção teórica. Mas tão somente em modos de excuro ou de informação.

¹¹⁷ HABERMAS, Jürgen. **Racionalidade e comunicação**. Tradução Paulo Rodrigues. Lisboa: Edições 70, 2002c, p. 42

¹¹⁸ Ibid. 2002c, p. 42.

¹¹⁹ Apel utiliza o termo transcendental em dois sentidos: hermenêutica transcendental ou pragmática transcendental. Não cabe aqui fazer uma exposição sobre esses termos.

– a investigação transcendental dos processos do entendimento é plausível, à medida que esses processos são encarados através da forma de processos de experiência, no entanto a experiência comunicativa consiste em compreender a expressão emitida por outro falante em um determinado processo de comunicação, de modo que o ouvinte passa por uma experiência¹²⁰. De certa forma, “as experiências são, se seguirmos a ideia kantiana básica, constituídas, ao passo que as expressões são apenas, quando muito, geradas”¹²¹. Uma investigação transcendental adaptada aos processos de entendimento deveria ser conduzida segundo outro modelo¹²²;

– quando se adota a expressão transcendental, para Habermas, poderia ocultar a ruptura com o apriorismo que foi efetuada, pois, na compreensão de Habermas, não faz qualquer sentido apoiar-se na distinção de um conhecimento *a priori* ou *a posteriori*. Tal falta de sentido se dá porque “por um lado, a consciência de regra dos falantes é para eles um conhecimento *a priori*; por outro, a reconstrução deste conhecimento exige indagações efetuadas com falantes empíricos”¹²³. Assim, há uma correlação entre a análise empírica e formal, o que constitui algo para além de uma certa separação clássica. Expostos estes pontos, pode-se seguir o assunto acerca dos atos de fala.

A teoria dos atos de fala, segundo Habermas, consiste nos pressupostos fundamentais da pragmática universal. Habermas parte, especificamente, da teoria dos atos de fala de Austin e Searle. Isso não evidencia que Habermas tenha as mesmas pretensões dos autores citados; antes, consiste apenas em um ponto de partida para chegar a certo ponto em vista, isto é, a uma pragmática universal, de modo que, na teoria do ato de fala, a intenção universal-pragmática está expressa na análise das unidades elementares de discurso.

De certa forma, a teoria do ato de fala defende a existência de uma competência para o emprego de frase, isto é, uma competência de regras comunicativas e, por conseguinte, presume que a competência comunicativa é universal.

A satisfação dos pressupostos gerais de comunicação exige que o falante esteja adequado para emitir uma frase. Na perspectiva gramatical, uma frase é compreensível quando o falante a emite e os ouvintes são capazes de compreender, no entanto, a validade de uma intenção manifestada só corresponde ao que o falante pretende. Portanto, a frase gramatical satisfaz às exigências da compreensão, já a expressão bem-sucedida necessita satisfazer três

¹²⁰ Cf. HABERMAS, Jürgen. **Racionalidade e comunicação**. Tradução Paulo Rodrigues. Lisboa: Edições 70, 2002c, p. 43.

¹²¹ Ibid. 2002c, p. 44.

¹²² Ibid. 2002c, p. 44.

¹²³ Ibid. 2002c, p. 44.

pretensões de validade: ser reconhecida como correta pelos participantes ao representar algo no mundo; ser reconhecida como sendo sincera da perspectiva do falante; que esteja em concordância com as expectativas sociais.

A capacidade de comunicar, portanto, só é possível ser analisada a partir do ponto de vista da pragmática, mas a competência comunicativa consiste na capacidade do falante, capacidade esta orientada para o entendimento, ou seja, o falante elabora uma frase que esteja em correspondência com a realidade. Na compreensão minuciosa de Habermas:

- i. escolher a frase proposicional de forma a que, ou as condições de verdade da proposição apresentada, ou os pressupostos existenciais do conteúdo proposicional mencionados sejam satisfeitos (de forma a que o ouvinte possa partilhar dos conhecimentos do falante);
- ii. expressar as suas intenções de tal forma que a expressão linguística represente aquilo que se pretende (de forma a que o ouvinte possa confiar no falante);
- iii. desempenhar o ato de fala em conformidade com as formas reconhecidas ou com as imagens aceites de nós-próprios (de forma a que o ouvinte possa estar de acordo com o falante nas orientações de valor partilhadas)¹²⁴.

Isso faz com que as frases, em geral, assumam, de certo modo, as funções universal-pragmáticas de representação e expressão e, comumente, a produção de relações interpessoais. Para Habermas, a teoria do ato de fala consiste, de certa forma, no ponto de partida proeminente para a pragmática universal concatenada com a função interpessoal das expressões¹²⁵.

Um ato de fala, para ser bem-sucedido na comunicação, exige que os participantes estejam preparados para chegar a um entendimento; que possam apresentar as exigências de verdade, sinceridade e acerto. Os atos de fala são objetos da análise da pragmática. Dessa forma, a teoria da pragmática geral tem a preocupação de reconstruir o sistema de regras que subjaz à capacidade de os indivíduos proferirem frases em todas as situações necessárias.

Para Habermas, quaisquer expressões têm a função de estabelecer e expressar a relação entre o falante e ouvinte, de modo que, o fato de um ato de fala ser bem-sucedido consiste no poder generativo do mesmo. Assim, pode-se afirmar que um determinado ato de fala alcançou sucesso quando houver uma relação estabelecida entre o falante e ouvinte e, se este (o ouvinte) compreender o que foi enunciado e, de certa forma, aceitar o conteúdo proferido pelo falante¹²⁶. Habermas recorre ao Searle a respeito do princípio de expressabilidade, o qual afirma que o falante expressa suas intenções de maneira precisa, expressiva e literal.

¹²⁴ Ibid. 2002c, p. 50.

¹²⁵ Ibid. 2002c, p. 51.

¹²⁶ Ibid. 2002c, p. 57.

Dividem-se dois níveis de comunicação – estrutura do discurso – para que o falante e o ouvinte devem chegar ao entendimento: o nível de intersubjetividade e o nível de conteúdo proposicional. No nível de intersubjetividade, o falante e o ouvinte estabelecem uma relação que permite chegar ao entendimento mútuo, mediante aos atos ilocucionários, entretanto o nível de conteúdo proposicional tenta estabelecer um entendimento na função comunicativa no nível de intersubjetividade, mas a função da pragmática universal se compreende na reconstrução racional da estrutura dupla do discurso.

Habermas ressalta que deve haver distinção entre o que é o significado linguístico de uma frase e o que é o significado pragmático de uma expressão. De modo que “[...] a análise linguística do significado das frases tem tendência a abstrair-se de certas relações com a realidade, nas quais um frase é colocada logo que é proferida, bem como das pretensões de validade sob as quais essa mesma frase se vê assim colocada”¹²⁷.

Assim, o ato de fala se compreende em uma experiência em condição de possibilidade de experiência, isto é, uma experiência comunicativa do ouvinte ao entrar em relação interpessoal com o falante. A aquisição de significados ilocucionários se dá a partir das experiências comunicativas, pelo fato de adentrar ao nível intersubjetivo e estabelecer uma relação interpessoal¹²⁸.

Ao enunciar um ato ilocucionário, o falante faz uma proposta, que pode ser aceita ou recusada pelo ouvinte. Quando isso acontece, tem que se considerar o motivo pelo qual não foi aceito e isso implica que o falante não se expressou adequadamente ou a sua pretensão não tinha sinceridade, pois o ouvinte não só compreende o que foi enunciado, mas entra em uma relação que o falante pretendeu estabelecer, portanto, um ato de fala só será aceito mediante a seriedade do falante, a partir do momento em que este age de forma séria.

Quando um ato de fala não é aceito, isso é causado pelo fato de haver uma transgressão às normas de ação subjacentes, ou seja, as condições que possibilitam que um ato de fala seja aceito não foram satisfeitas. Assim, o falante que se empenha em realizar um ato de fala que esteja independentemente da situação não tem qualquer sentido e, portanto, está fadado ao fracasso.

Assim, quando o ato de fala é bem-sucedido é no fato do falante assumir um determinado compromisso levando o ouvinte a confiar nele. O falante, nesse caso, dá garantia de que irá desempenhar ou preencher as condições do ato de fala. Portanto, “[...] a força

¹²⁷ Ibid. 2002c, p. 72.

¹²⁸ Ibid. 2002c, p. 75.

illocutória de um ato de fala aceitável reside no fato poder levar a um ouvinte a confiar nas obrigações típicas dos atos de fala do falante”¹²⁹.

Nos atos ilocucionários, tanto o falante como o ouvinte levantam pretensões de validade, de modo que pode haver uma influência de um em relação ao outro. Agora se pode prosseguir sobre a pretensão de validade, isto é, de uma teoria da verdade.

1.2.3 A teoria da verdade

Desde a Antiguidade, perguntou-se pela verdade e procurou-se uma definição aceitável sobre o que seja a verdade. A definição que mais perdurou no tempo, a verdade como correspondência, é a que Tomás de Aquino sintetiza em uma frase: “a verdade é uma adequação do intelecto com a coisa”. Essa visão acerca da verdade encerra-se na relação sujeito-objeto, quer dizer, em uma forma objetiva do conhecimento. O sujeito apreende de forma direta e sem qualquer mediação as coisas no mundo. Ao conhecer de forma direta, pressupõe-se que as coisas já estão dadas e, conseqüentemente, leva o sujeito a concluir que existam verdades absolutas e imitáveis. Essa via de conclusão não deixa qualquer abertura, mas se fecha em si mesma.

Em contraposição a essa definição de verdade, Habermas postula a sua definição de verdade: a teoria discursiva da verdade. A ideia basilar da teoria discursiva da verdade consiste em afirmar que a verdade é um consenso. Em um primeiro momento, pode-se causar estranhamento, mas, ao adentrar ao âmago da teoria, vê-se que a mesma tem plausibilidade. Vale ressaltar que a teoria discursiva da verdade é um dos pontos fulcrais para a compreensão da filosofia de Habermas.

Ao abandonar o paradigma da filosofia da consciência, em detrimento do paradigma da linguagem, deve-se ter noção de que a verdade deixa de ter *status* absoluto e imutável. Há também uma relação diferente acerca da busca da verdade: não é mais um *ego* que diz o que é passível de verdade ou é falso. A compreensão muda para o *alter*, ou seja, não é mais um sujeito isolado que define o que é a verdade, mas é a partir de uma construção de consenso com o outro que se chega à verdade. A decisão não está no sujeito isolado, mas no sujeito de interação. Quando afirma que a validade é dada pelo *ego*, isso quer dizer que o sujeito decide de acordo com suas percepções, as quais são universais; entretanto, a afirmação de um sujeito de interação depende do consenso estabelecido com outros sujeitos. O sujeito de interação – termo usado

¹²⁹ Ibid. 2002c, p. 93.

de forma pedagógica – não é *ego*, mas *alter*, pelo fato de incluir outros sujeitos na pretensão de validade. O sujeito não está fora da decisão, mas o sujeito que é *ego*, este está.

Na prática cotidiana da linguagem, os sujeitos falantes se comunicam entre si e nessa comunicação, trocam informações, entretanto, quando se tem essa interação comunicacional entre os sujeitos, tem-se também uma pretensão de verdade. Assim, quando um sujeito falante enuncia uma frase, o mesmo pressupõe que o que diz seja tomado como verdade pelos outros sujeitos falantes que ouvem o enunciado. Nesse nível de interação linguística, isto é, da verdade, se não há uma objeção ao que foi expresso – há apenas uma troca de informação que pressupõe que os sujeitos participantes estão de acordo e, portanto, reconhecem que o que foi expresso é uma verdade. Porém, quando há uma discordância acerca do que é expresso, os sujeitos entram em um segundo nível da teoria da verdade, no qual os participantes irão argumentar sobre as razões de suas pretensões de verdade. No nível do discurso, há uma argumentação sobre um dissenso ou sobre algo que os participantes tentam se convencer. A argumentação é válida tão somente, se não há qualquer coação entre os participantes, de modo que não existe uma verdade universal; os participantes tentam chegar a um consenso e este consenso se vale da argumentação mais forte. Assim, argumentos conviventes são levados em consideração e estes devem ser acolhidos pelos demais participantes. Não há uma exclusão do sujeito, mas o sujeito que pensa o mundo de forma solitário é deixado de lado, portanto, o sujeito solitário não tem a última palavra, mas depende dos outros sujeitos para que as suas razões ou argumentações possam ter validade. Nesse nível não tem uma primazia do *ego* que pensa por si mesmo, buscando as razões de validade do seu discurso, mas, uma forma de entendimento mútuo que chega a um consenso acerca do ponto de disputa através da argumentação. Nas palavras de Habermas:

Não à linguagem *per se*, mas à aplicação comunicativa de expressões linguísticas é inerente uma racionalidade de um tipo peculiar, irreduzível tanto à racionalidade epistêmica do saber (como pensa a semântica clássica da verdade) como à racionalidade orientada a fins do agir (como supõe a semântica intencionalista). Essa racionalidade comunicativa exprime-se na força unificadora orientada ao entendimento mútuo, discurso que assegura aos falantes envolvidos um mundo da vida intersubjetivamente partilhado e, ao mesmo, tempo, o horizonte no ulterior do qual todos podem se referir a um único e mesmo mundo objetivo. (HABERMAS, 2004b, p. 107).

Destarte, Habermas ressalta que o uso comunicativo de expressões linguísticas não consiste, tão somente, em expressar as intenções de um falante, mas também em apresentar

estados de coisa e instaurar relações interpessoais com outros sujeitos falantes¹³⁰. Isso possibilita aos sujeitos falantes se entenderem acerca de algo. Dessa forma, há uma cooperação dos sujeitos falantes sobre a validade de determinados fatos ou coisas no mundo. O valor de verdade não está mais na esfera do sujeito solipsista, mas na esfera da argumentação. Deixa-se para traz o tribunal da razão que afirma o que seja verdadeiro ou falso. A preocupação fica centrada em uma disputa de quem está certo ou errado, mas, em chegar a um consenso. O tribunal da razão está fundado na razão, isto é, no paradigma da razão, de forma que se deve voltar sobre si mesma como um exercício crítico com a intenção de assegurar as suas pretensões legítimas.

Pode-se a razão fazer uso de alguma linguagem, mas, ao acontecer isso, não fica evidente que a razão esteja fundada no paradigma da linguagem. A razão continua apenas no exercício crítico e essa atividade não supõe uma interação entre sujeitos, antes um exercício da razão por si mesma.

Partindo do cotidiano, se alguém afirma que (1) a cédula tem o valor de vinte pesos uruguaiois, emitindo, portanto, um valor sobre certo objeto – na forma sujeito-objeto isso seria um fato inquestionável –, mas, se alguém discorda de dessa assertiva e diz que (2) a cédula não é de vinte pesos uruguaiois, mas de vinte pesos argentinos, nessa circunstância, não há um consenso, o que ocorre é discordância. É preciso entrar na argumentação para entrar em consenso, de modo que cada falante tente entender como o outro a respeito de alguma coisa. Conforme a ressalva de Habermas:

O que o falante quer dizer com uma expressão vincula-se tanto com o que é literalmente dito quanto a ação como a qual deve ser visto o dito. Há então uma relação tripartite entre a significação de uma e (a) o que se quer dizer com ela, (b) o que se diz nela e (c) a forma de sua aplicação na ação de fala. Com seu ato de fala, o falante procura se entender a respeito de algo com um ouvinte. Essa meta, que se pode chamar ilocucionária, comporta dois níveis: o ato de fala deve primeiro ser compreendido pelo ouvinte e então – se possível – aceito (HABERMAS, 2004b, p. 107-108).

Para confirmar Habermas, deve ser feita uma explicação propedêutica acerca dos tipos de atos de fala: os atos locucionários expressam estado de coisa, ou seja, o falante pronuncia algo que está ocorrendo ou fatos; os atos ilocucionários estão em consonância com o ato de fala e com a ação, permitindo ao falante agir ao mesmo tempo em que expressa algo; os atos

¹³⁰ HABERMAS, 2004b, p. 107.

perlocucionários causam uma reação no ouvinte, de tal modo que o locutor ocasiona um efeito de maneira a agradar ou não o seu receptor¹³¹.

Conforme a explicação de Habermas sobre os atos de fala, pode-se ressaltar que a comunicação entre os falantes não está restrita ao ato de informar. Para que haja um entendimento mútuo, tem-se a necessidade de que os atos de fala sejam compreendidos corretamente e, talvez, possam ser aceitos pelo ouvinte. Sem isso, o entendimento mútuo estaria prejudicado. Habermas raciona não apenas os atos de fala válidos, mas engloba todos os atos de fala inteligíveis. Isso só é possível se houver a garantia crível de que as pretensões de validade erguidas possam ser cumpridas discursivamente. É necessário lembrar que existe uma relação interna entre os atos de fala e sua justificação possível; assim, os objetivos ilocucionários não devem ser descritos conforme estados que podem ser provocados por meio de intervenções no mundo objetivo¹³². Para Habermas, há uma distinção entre metas ilocucionárias e o efeito perlocucionário: este tem apenas a pretensão de suscitar algumas reações no sujeito; dessa forma, acaba influenciando o modo como o falante deve agir; aquelas (metas ilocucionárias) estão comprometidas com o entendimento mútuo sobre algo. Na ressalva de Habermas:

A esse respeito, três observações. As metas ilocucionárias não podem ser definidas de modo independente dos meios linguísticos do entendimento mútuo; como esclareceu Wittgenstein, o *telos* do entendimento mútuo é inerente ao próprio *medium* linguístico. Ademais, o falante não pode intencional sua meta como algo a ser provado causalmente, pois “sim” ou “não” do ouvinte são tomadas de posição racionalmente motivadas; os participantes da comunicação desfrutam a liberdade do poder-dizer-não. Por fim, falante e ouvinte defrontam-se adotando, cada um, uma atitude performativa como primeira e segunda pessoas, não como antagonistas ou objetos no mundo de entidades a *respeito das* quais falam¹³³.

Assim, Habermas adverte que as metas ilocucionárias estão mais além do mundo objetivo onde os sujeitos podem intervir mediante pretensões orientadas para determinados fins. Habermas não situa os atos de fala fora do mundo objetivo e, por conseguinte, eles podem ocasionar feitos perlocucionários. O desejo do falante é, simultaneamente, que o seu destinatário possa aceitar como sendo válido aquilo que diz, entretanto, isso só é possível mediante a aceitação do destinatário: este é que pode dar validade ao que foi enunciado ao

¹³¹ Para uma maior especificação ver: AUSTIN, J. L. **Quando dizer é fazer**. Tradução Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990, p. 85-94; SEARLE, John R. **Actos de hablas**: ensayo de filosofiadellenguaje. Tradução Luís M. ValdésVillanueva. Barcelona: Planeta-Agostini, 1994, p.62-79.

¹³² HABERMAS, Jürgen. **Ética do discurso**. Tradução LumirNahodil. Vol. 3. Lisboa: Edições 70, 2014b, p. 108.

¹³³ HABERMAS, Jürgen. **Ética do discurso**. Tradução LumirNahodil. Vol. 3. Lisboa: Edições 70, 2014b, p. 108

aceitar ou não. Nesse jogo¹³⁴, são validados tão somente as pretensões de validade do sujeito, portanto, o que é validado não se refere ao conteúdo do enunciado, mas às razões que o falante possui para afirmar como sendo uma verdade e possa ser aceito pelo ouvinte. Isso implica definir em que se fundamenta a racionalidade inerente à comunicação. Nas palavras de Habermas:

A racionalidade inerente à comunicação repousa, portanto, na conexão interna entre (a) as condições que tornam válido um ato de fala, (b) a pretensão levantada pelo falante de que sejam cumpridas essas condições e (c) a credibilidade da garantia por ele assumida de que poderia, se necessário, resgatar discursivamente essa pretensão de validade¹³⁵.

Para Habermas, o esgotamento das pretensões de validade está na negação dos atos de fala em sua totalidade. Diante disso, apresenta-se três tipos de pretensão de validade: as pretensões de validade referentes aos objetos do mundo; as pretensões de validade de enunciados que expressam vivência subjetiva; pretensões de correções de normas ou prescrição.

Em forma de síntese, pode-se afirmar que a primeira tentativa de Habermas com relação a uma verdade consensual soa um tanto ideal, ou seja, não há como os participantes efetivarem os requisitos pragmáticos exigidos. Assim constatado, Habermas revisa o conceito de verdade, atribuindo-lhe assim um caráter de falibilidade. Isso não significa que a teoria da verdade discursiva caiu em descrédito, antes, atem-se ao programa inicial de abandonar o conceito clássico de verdade, implicando, também, em um cuidado com o uso do conceito de verdade. O conceito de verdade não se fundamenta mais nas condições de consenso bem-sucedido, mas está em permanente construção, isto é, a verdade se apresenta como falibilidade contínua, entretanto isso não altera a compreensão de que a verdade seja um procedimento. A teoria discursiva da verdade possui, de certo modo, uma relação com a teoria do agir comunicativo, a qual está em correlação com o mundo da vida.

1.3 Teoria do agir comunicativo e mundo da vida (*Lebenswelt*)

Habermas em sua obra magna Teoria do agir comunicativo (*Theorie des kommunikativen Handelns*) ressalta que o mundo da vida deve ser compreendido

¹³⁴ Cf. WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações filosóficas**. Tradução Marcos G. Montagnoli. 6. ed. Petrópolis: 2009, p. 18-19.

¹³⁵ HABERMAS, Jürgen. **Ética do discurso**. Tradução Lumir Nahodil. Vol. 3. Lisboa: Edições 70, 2014b, p. 109.

como um conceito complementar ao agir comunicativo¹³⁶. Ao mesmo tempo, expõe que o agir comunicativo depende de alguns contextos essenciais que representam alguns recortes do mundo da vida¹³⁷. Dessa forma, Habermas expõe que existe uma interação entre mundo da vida e agir comunicativo, mas como essa interação ou complementação é feita pelo mundo da vida (*Lebenswelt*)? Antes, é preciso explicar a sua origem, isto é, de quem Habermas se apropria e qual a sua função nas relações sociais.

Husserl na sua obra *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental* afirma que as ciências perderam algo de essencial, ou seja, algo que está intrinsicamente ligado ao humano: o mundo da vida. Em Husserl, o mundo da vida (*Lebenswelt*) é caracterizado como sendo o lugar para o qual os cientistas devem se voltar para a comprovação de suas teorias, pois, segundo o mesmo, é onde está imediatamente dado, ou seja, o mundo da vida possibilita a verificação das teorias, pois é o lugar onde se pode comprovar a veracidade ou não de tais teorias. Assim, pode-se caracterizar que o mundo da vida em Husserl consiste no ponto de referência ou lugar anterior que serve para orientar e comprovar as idealizações feitas pelos cientistas¹³⁸ e esse lugar não fica aquém ou está à parte das relações humanas.

Já a compreensão de Habermas acerca do mundo da vida (*Lebenswelt*) consiste em um pano de fundo para o qual os sujeitos se voltam para averiguar as suas pretensões de validades. Ele ressalta que o conceito de mundo da vida introduzido na teoria da comunicação nasce de uma filosofia da consciência e, como foi ressaltado acima, ainda resguarda a pretensão fenomenológica de Husserl¹³⁹, de forma que, na sua compreensão, o conceito de mundo da vida é alcançado através da reconstrução do saber pré-teórico de um falante competente¹⁴⁰; portanto, o mundo da vida, do ponto de vista dos participantes, consiste no cenário criador de conjecturas para processos de entendimento¹⁴¹, ressaltando que o mundo da vida na teoria da comunicação não pode ser usado de forma direta para fins teóricos pelo fato de não enfatizar uma delimitação acerca dos objetos das ciências sociais¹⁴².

Habermas também enfatiza que o mundo da vida faz a vinculação de três dimensões: a cultura, a sociedade e personalidade. A cultura é entendida como um inventário de saber de

¹³⁶ Cf. HABERMAS, Jürgen. **Teoria do agir comunicativo**: sobre a crítica da razão funcionalista. Tradução Flavio BenoSiebeneichler. vol. 2. São Paulo: Martins Fontes, 2016b, p. 218.

¹³⁷ Ibid. 2016a, p. 485.

¹³⁸ Cf. HUSSERL, Edmund. **La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología transcendental**. Tradução Julia V. Iribarne. Buenos Aires: Prometeo, 2008, p. 102.

¹³⁹ Cf. HABERMAS, Jürgen. **Teoria do agir comunicativo**: sobre a crítica da razão funcionalista. Tradução Flavio BenoSiebeneichler. vol. 2. São Paulo: Martins Fontes, 2016b, p. 248.

¹⁴⁰ Ibid. 2016b, p. 248.

¹⁴¹ Ibid. 2016b, p. 248.

¹⁴² Ibid. 2016b, p. 248.

onde os participantes da comunicação retiram as suas compreensões, na medida em que têm a intenção de compreender algo¹⁴³. A sociedade é composta de instituições válidas e, por meio destas, os participantes da comunicação podem regulamentar o seu pertencimento a determinado grupo e, conseqüentemente, garantir a reciprocidade¹⁴⁴; com relação à personalidade, Habermas compreende as motivações e aptidões que possibilitam a qualquer sujeito falar, agir e, por conseguinte, a manter a própria identidade¹⁴⁵. Pode-se afirmar, de certa forma, que o mundo da vida é um pano de fundo a qual os participantes sempre recorreram. Deve-se entender que o mundo da vida é partilhado pelos participantes de forma intersubjetiva, ressaltando que o mundo da vida, como foi afirmado logo acima, é conceito complementar ao agir comunicativo.

O agir comunicativo é definido por Habermas em contraposição aos demais tipos de agir. Portanto, este agir consiste na forma de os participantes chegarem a um consenso mútuo mediante a comunicação. Assim, ao se entender sobre algo no mundo, os participantes agem de maneira intersubjetiva. Ao contrário de tal forma de ação, quando os participantes optam por agir em conformidade com os outros tipos de ação, estes não têm a pretensão de chegar a um entendimento mútuo mas tem um interesse apenas particular ou agem em conformidade a algo. Os modos de agir, além do agir comunicativo, são três que Habermas elenca: agir teleológico (ou estratégico), agir dramático e o agir normativo. Essas formas de agir têm sua especificidade que orientam o modo de ação dos indivíduos¹⁴⁶.

O agir teleológico (ou estratégico) compreende na ação que os indivíduos fazem com a intenção de alcançar uma finalidade. Neste caso, os indivíduos não têm a pretensão de chegar a um entendimento sobre algo no mundo, ao contrário, sua intenção consiste tão somente em atingir certo objetivo. Sendo assim, tais indivíduos estão comprometidos, segundo Habermas, tão somente nos seus interesses. Os indivíduos, mediante tal agir, estão visando um objetivo particular de maneira objetiva. Não há uma preocupação com os demais indivíduos envolvidos em meio do objetivo final. Dessa forma, as relações entre os indivíduos não se voltam para uma forma de entendimento, antes para o reino das finalidades. Mediante isso, tais relações são caracterizadas pela estratégia de se alcançar os interesses que estão em jogo¹⁴⁷.

¹⁴³ Cf. HABERMAS, Jürgen. **Pensamento pós-metafísico**. Tradução Lumir Nahodil. Coimbra: Almedina, 2004a, p. 107.

¹⁴⁴ Ibid. 2004a, p. 107.

¹⁴⁵ Ibid. 2004a, p. 107.

¹⁴⁶ Cf. HABERMAS, Jürgen. **Teoria do agir comunicativo: racionalidade da ação e racionalização social**. Tradução Paulo Astor Soethe. vol. 1. São Paulo: Martins Fontes, 2016a, p. 477.

¹⁴⁷ Ibid. 2016a, p. 489.

O agir dramaturgico compreende em uma forma de encenação dos participantes. Habermas ressalta que em tal agir os participantes não estão comprometidos com alguma forma de consenso nem com a questão da verdade. Antes, o que existe é nada mais que a forma de comoção do público, isto é, o modo de se encenar para um determinado público. Assim, os participantes interpretam ao seu público com o intuito de convencer; entretanto, de sua encenação não se pode comprovar que seja algo verídico, pois o que existe é alguém que fala à sua plateia com a esperança de que possa persuadir, portanto, o que há é somente um monólogo que não deixa espaço para outros e, por conseguinte, aponta para uma perspectiva: a do intérprete¹⁴⁸.

Por fim, o agir normativo é caracterizado pela ação de os participantes agirem mediante as normas. Nesse agir, a ação permanece confinada ao que as normas dizem. Dessa forma, o que é válido é o que as leis dizem e toda ação deve estar orientadas ao que estas dizem. Aquele que ousa transgredir recebe a sanção por tal infração, portanto, em tal agir, espera-se que o comportamento dos participantes esteja em conformidade com as normas estabelecidas. O âmbito está em definir o que seja legal ou ilegal e, assim, manter a maneira de agir dos participantes de acordo com o que foi convencionado. Caso contrário, a consequência é a forma da correção adequada¹⁴⁹.

Ao que foi visto acima acerca do agir comunicativo, estas outras formas de agir não visam ao entendimento acerca de algo ou sobre as pretensões de validades que são levantadas. Antes, estão dirigidas para certa especificação. Dessa forma, Habermas ressalta o apreço pelo agir comunicativo, pois este possibilita aos participantes alcançarem um entendimento mútuo sobre algo. Vale lembrar que em tal busca por um entendimento mútuo, os participantes mantêm uma relação intersubjetiva mediante a linguagem. Assim, a linguagem permanece como *medium* das interações dos indivíduos.

Nisso, aponta-se para a questão da relação entre mundo da vida e agir comunicativo como conceitos complementares. Por qual razão Habermas compreende que o conceito de mundo da vida é complementar ao agir comunicativo? Além disso, como os participantes estão inseridos em tal perspectiva?

Antes de qualquer coisa, deve-se compreender que existe uma relação entre mundo da vida e agir comunicativo. Essa relação está no fato de que o agir comunicativo faz parte do mundo da vida. Assim, não há como dissociar e defini-los como dois conceitos que mantêm os seus paradoxos. Em *prima facie*, Habermas contextualiza a limitação de Husserl a pensar sobre

¹⁴⁸ Ibid. 2016a, p. 575.

¹⁴⁹ Ibid. 2016a, p. 575.

o mundo da vida: “Ora, como a Filosofia do sujeito é cega para o sentido próprio da intersubjetividade linguística, Husserl não pode, contudo, reconhecer que o próprio solo da prática comunicativa do dia-a-dia repousa já sobre pressupostos idealizantes”¹⁵⁰. Dessa forma, ele não consegue liberar o mundo da vida das formas idealizantes que constatou. Isso caracteriza que o mundo da vida (*Lebenswelt*) sofre um processo de colonização, o qual Habermas constatou. Tal processo é denominado colonização do mundo da vida pelo mundo sistêmico, porém, a forma de colonização do mundo da vida que Habermas critica se dá apenas quando entram em cena o poder e o dinheiro, pois estes tendem a fragmentar as relações sociais dos participantes e, conseqüentemente, mudar a perspectiva de um agir orientado para o entendimento, para um agir direcionado ao sucesso. Assim sendo, o processo de chegar a um entendimento mútuo fica comprometido, pois os participantes são levados a atingir o sucesso, isto é, os seus interesses¹⁵¹. Desta forma, Habermas verifica que há um processo de colonização do mundo da vida que leva à transformação nas relações erigidas no cotidiano dos participantes.

Outra crítica que Habermas faz a respeito do mundo sistêmico é o fato de, por um lado, apenas priorizar um determinado aspecto dos três componentes do mundo da vida e, por outro lado, “[...] o mundo da vida se limita ao subsistema social especializados na manutenção de padrões estruturais (*pattern-maintenance*) – e nesta perspectiva os componentes do mundo da vida não passam de meras diferenciações internas desse subsistema social definidor da manutenção.”¹⁵². Nessa perspectiva, o mundo da vida é reduzido a uma função de segundo grau, isto é, não possui uma importância relevante dentro do sistema; ao contrário, apenas faz parte da engrenagem do sistema; todavia, Habermas faz críticas contundentes a tal forma de estabelecer a função do mundo da vida. Para ele, o mundo da vida se compreende no pano de fundo que os participantes recorrem para legitimar ou faz correção acerca das pretensões de validade aludida.

Para sair desse fulcro idealizante, o agir comunicativo tem função de grande importância, pois na sua compreensão, é por meio de pretensões de validades – as quais extrapolam as delimitações locais – que a tensão existente entre pressuposições transcendentais e empiricamente dadas são introduzidos na facticidade do mundo da vida¹⁵³. Nesse ínterim, a teoria do agir comunicativo descentraliza o domínio inteligível ao desvelar os pressupostos

¹⁵⁰ Cf. HABERMAS, Jürgen. **Pensamento pós-metafísico**. Tradução LumirNahodil. Coimbra: Almedina, 2004a, p. 100.

¹⁵¹ Cf. HABERMAS, Jürgen. **Teoria do agir comunicativo**: sobre a crítica da razão funcionalista. Tradução Flavio BenoSiebeneichler. vol. 2. São Paulo: Martins Fontes, 2016b, p. 354.

¹⁵² Ibid. 2016b, p. 277.

¹⁵³ Cf. HABERMAS, Jürgen. **Pensamento pós-metafísico**. Tradução LumirNahodil. Coimbra: Almedina, 2004a, p. 100.

pragmáticos inevitáveis dos atos de fala, quer dizer, no cerne da prática do entendimento intersubjetivo, o impulso da antecipação idealizadora¹⁵⁴. De modo que “[...] as pretensões de validade criticáveis exige idealizações que, uma vez descidas do céu transcendental para o solo do mundo da vida, produzem os seus efeitos no seio *medium* da linguagem natural [...]”¹⁵⁵. Destarte, Habermas compreende que nelas se revela a habilidade de reação da razão comunicativa, a qual procede de forma perspicaz em oposição às deturpações cognitiva-instrumentais de formas de vida que estão subordinados a certa modernização seletiva¹⁵⁶.

Não obstante, o mundo da vida só pode ser apresentado de maneira completa a partir do momento em que nos posicionamos atrás do participante e, por conseguinte, conceber o agir comunicativo constitui-se em um componente de um processo circular. Assim, os participantes são compreendidos como criação de “[...] tradições em que estão inseridos, de grupos solidários a que pertence, de processos de socialização e aprendizagem a que se encontra sujeito”¹⁵⁷, de forma que a rede de ações comunicativas representa o *medium* que, por meio deste o mundo da vida, pode-se produzir novamente¹⁵⁸.

Ao fazer parte do mundo da vida, o agir comunicativo também é responsável pela formação dos três componentes do mundo da vida. Dessa maneira, pode-se perguntar: de que forma as ações comunicativas contribuem para a reprodução do mundo da vida? Na percepção de Habermas, os atos de fala cumprem de forma efetiva os papéis em todas as funções, portanto os atos de fala mediante a perspectiva do entendimento “[...] servem a transmissão e o desenvolvimento de saber cultural, ao passo que sob o da socialização proporcionam o desenvolvimento e a preservação de identidades pessoais”¹⁵⁹.

Assim sendo, Habermas ressalta que é possível fazer a representação dos componentes do mundo da vida, os modelos culturais, as instituições legítimas e também as estruturas de personalidade, que consistem em um processo de condensação e sedimentação do entendimento e de articulação das ações e de socialização percorre o agir comunicativo¹⁶⁰. Isso fica demasiado esclarecido quando Habermas explica como as relações ocorrem em tal processo.

O que, vindo do seio dos recursos do pano de fundo do mundo da vida, ingressa no agir comunicativo, atravessa as comportas da tematização e possibilita a resolução de situações, constitui o troco do saber comprovado na

¹⁵⁴ Ibid. 2004a, p. 100.

¹⁵⁵ Ibid. 2004a, p. 100.

¹⁵⁶ Ibid. 2004a, p. 100.

¹⁵⁷ Ibid. 2004a, p. 106.

¹⁵⁸ Ibid. 2004a, p. 100.

¹⁵⁹ Ibid. 2004a, p. 106.

¹⁶⁰ Ibid. 2004a, p. 107.

prática comunicativa. Este saber consolida-se, atravessando trajetórias interpretativas, em padrões interpretativos que são objeto de tradição; o dito saber adensa-se, no seio da rede de interações de grupos sociais, em valores e normas e, através de processos de socialização, em atitudes, competências, modo de percepções e identidades¹⁶¹.

Aqui se encontra a fundamentação que respalda a formação da personalidade depende da interação intersubjetiva, quer dizer, a identidade dos indivíduos está vinculada à interação com outros, a qual é formada e reproduzida mediante o agir comunicativo e que tem respaldo no mundo da vida. Assim, no capítulo seguinte, aborda-se como se dá a formação da identidade (personalidade) dentro da prática comunicativa e nas sociedades complexas.

¹⁶¹ Ibid. 2004a, p. 107.

2 A FORMAÇÃO DA PERSONALIDADE: IDENTIDADE, LINGUAGEM E INTERAÇÃO

Habermas apoia-se na teoria do desenvolvimento moral de L. Kohlberg, mais precisamente no estágio 6, para assegurar que a ética do discurso se pauta na forma argumentativa, que dizer, na teoria do discurso. Dito isto, em primeiro lugar abordará a formação da identidade¹⁶² e formação da identidade racional das sociedades complexas. Assim, verificar-se-á que a formação da identidade tem relação com as pretensões de validade levantadas tanto no campo da ética quanto no campo político. Nesse âmbito, a linguagem exerce o papel de *medium*, isto é, de interação.

2.1 A formação da identidade discursiva

Habermas não deve ser compreendido da mesma maneira que os seus antecessores o são, ou seja, no paradigma da consciência (da razão). A virada linguística empreendida por Habermas é uma saída da interação monológica entre sujeito e objeto. O ato de pensar ou qualquer validade sobre algo é alcançada de forma individual. Em *Para a reconstrução do materialismo histórico* (2016), Habermas afirma algo um tanto peculiar: “*Trabalho e linguagem são mais antigos que o homem e a sociedade*”¹⁶³. Pode-se afirmar neste contexto, não naquele (remete ao paradigma da consciência) que a linguagem faz parte da interação humana. A linguagem em Habermas também é importante para a formação da identidade, isto é, do eu. A formação de identidade em Habermas compreende numa forma de interdisciplinaridade. Assim, ele não se fixa na compreensão de um eu solitário que pensa tudo, mas que o Eu também se relaciona com outros. Nesta perspectiva, o Eu não é tão somente *ego*, mas *alter*. Diante disso, aborda-se agora a formação da identidade mediante a interação social.

A formação da identidade deve ser compreendida mediante a interação social, só que Habermas se pauta na teoria do desenvolvimento de L. Kohlberg para postular a sua proposta de uma moral pautada em princípios, isto é, o agente age conforme o *estágio 6* da teoria de Kohlberg.

¹⁶² Nessa secção, utilizam-se como base de apoio os capítulos terceiro e quarto do livro *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico* (2016).

¹⁶³ HABERMAS, Jürgen. **Para a reconstrução do materialismo histórico**. Tradução Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2016c, p. 217, grifo do autor.

Habermas não está de acordo que no conceito de identidade do Eu exista apenas um sentido descritivo; antes, esse conceito tanto descreve uma organização simbólica quanto uma organização autônoma do Eu. Na organização simbólica, tem-se uma pretensão de um modelo universal; isso se dá de tal forma pelo fato de estar “[...] inserido nos processos de formação geral e possibilita boas soluções para problemas de ação decorrentes [...]”¹⁶⁴. (HABERMAS, 2016c, p. 98). A organização autônoma do Eu não é estabelecida de forma regular, pois os processos de amadurecimento naturalizados podem não ser alcançados¹⁶⁵.

Ao falar acerca da psicanálise, Habermas afirma que a mesma pode ser interpretada como análise linguística. O modelo estrutural que é composto do Eu, Isso e Super eu, segundo Habermas, “[...] pressupõe o conceito de uma comunicação isenta de coerção, não distorcida de maneira patológica”¹⁶⁶. Em outras palavras, a comunicação entre esse modelo não estaria baseada em um agir estratégico que visa a fins, utilizando-se de meios; tal comunicação tende a ser sem qualquer obstáculo, de modo que, nesse conjunto, consiste em uma forma de interação entre ambos.

Para ele, é possível haver uma interligação entre os conceitos fundamentais psicológicos e sociólogos, pois há uma projeção em tais conceitos do Eu autônomo e da sociedade emancipada¹⁶⁷. Assim sendo, Habermas tende a perceber uma vinculação entre a teoria do desenvolvimento moral e a interação social. Para Habermas, a interação existente, entre uma teoria crítica da sociedade e o conceito de um Eu autônomo pode ser percebida em Adorno e Marcuse. Ambos fazem uma despedida do papel da psicanálise na sociedade, afirmando que a sociedade já teria ultrapassado o estágio da psicanálise que defende o ingresso da sociedade na estrutura psíquica dos indivíduos e a sua descoberta dos mecanismos de controle social (Marcuse) e que a psicologia não constitui uma reversa que pode proteger o particular perante o universal¹⁶⁸; no entanto, Habermas ressalta que tal despedida da psicanálise apela, de certo modo, “[...] à ideia de um Eu espontaneamente idêntico da si mesmo”¹⁶⁹.

A intenção de Habermas, ao elencar esses autores e suas críticas à psicologia e a psicanálise, especificamente ao conceito do Eu autônomo, é, tão somente, explicitar que a teoria crítica não deixou de se fixar no conceito de Eu, isto é, mesmo fazendo prognóstico negativo sobre o Eu e compreendendo que este perdeu a sua base, não se deixa fixar nele. Para Habermas,

¹⁶⁴ Ibid. 2016c, p. 98.

¹⁶⁵ Cf. Ibid. 2016c, p. 98.

¹⁶⁶ Ibid. 2016c, p. 99.

¹⁶⁷ Ibid. 2016c, p. 99.

¹⁶⁸ Ibid. 2016c, p. 100.

¹⁶⁹ Ibid. 2016c, p. 101,

Adorno recusa-se a explicar de forma imediata o conteúdo normativo de conceitos críticos fundamentais¹⁷⁰, de forma, que Adorno teria tomado como falsa positividade a indicação do que seriam as estruturas que são mutiladas no Eu¹⁷¹. Ora, Adorno teve suas razões suficientes para rejeitar o que seria uma versão positiva da emancipação social e da autonomia do Eu¹⁷². Habermas ressalta que as razões que levou Adorno a rejeitar tal versão é feita na sua crítica a uma filosofia primeira, a qual o pensamento ontológico ou antropológico tenta certificar-se de um fundamento normativo como um elemento primeiro e imediato¹⁷³. De modo que na compreensão de Adorno dever-se-ia abandonar tal empenho. Além destas razões, Habermas ressalta que Adorno desenvolveu outras, estas estão ligadas as reflexões da prática. De modo que Adorno compreende que as teorias positivas possuem um potencial de legitimidade que podem ser utilizadas para outros fins, ou seja, com intuito de explorar e repreender. Entretanto, Habermas faz uma crítica a Adorno ressaltando que é possível fazer uma reconstrução do conteúdo normativo dos conceitos críticos fundamentais sem pautar-se pela via ontológica. Pois “[...] Adorno, apesar de seu hegelianismo, desconfiou do conceito de lógica do desenvolvimento porque não considerou a abertura e a força de iniciativa do processo histórico compatíveis com a clausura de um padrão evolucionário”¹⁷⁴. Habermas até compreende que são boas razões, no entanto, estas não impedem do dever de justificar a utilização dos conceitos com a intenção de crítica.

Para compreender o conceito dialético do Eu, Habermas parte das noções da teoria sociológica da ação. Ele compreende que os problemas de desenvolvimento da identidade do Eu são elaborados por três tradições: “[...] na psicologia analítica do Eu (H. S. Sullivan, Erikson), na psicologia cognitivista do desenvolvimento (Piaget, Kohlberg) e no interacionismo simbólico de determinadas teorias da ação (Mead, Blumer, Goffman entre outros)”¹⁷⁵. Em forma sintética Habermas condensa as concepções em seis tópicos:

No primeiro tópico, Habermas ressalta que “a capacidade de falar e agir do sujeito adulto é o resultado da interação de processos de amadurecimento e aprendizagem, cuja atuação ainda não foi suficientemente percebida.”¹⁷⁶. Há, portanto, como fazer uma diferenciação entre o desenvolvimento linguístico e o psicosssexual ou motivacional¹⁷⁷. Habermas afirma que o

¹⁷⁰ Ibid. 2016c, p. 101.

¹⁷¹ Ibid. 2016c, p. 101.

¹⁷² Ibid. 2016c, p. 101.

¹⁷³ Ibid. 2016c, p. 101.

¹⁷⁴ Ibid. 2016c, p. 102

¹⁷⁵ Ibid. 2016c, p. 103

¹⁷⁶ Ibid. 2016c, p. 104

¹⁷⁷ Ibid. 2016c, p. 104.

desenvolvimento motivacional está de certa forma relacionado a aquisição de competência interativa¹⁷⁸. Quer dizer, o sujeito tem a capacidade de entrar em interações. Assim, tal sujeito pode empreender ações e fazer discursos.

No segundo, enfatiza que “o progresso de formação de sujeitos capazes de falar e agir percorre uma sequência irreversível de estágios de desenvolvimento discretos e cada vez mais complexos [...]”¹⁷⁹. Nesta lógica de desenvolvimento não há como pular qualquer estágio, ou seja, os estágios são desenvolvidos progressivamente, de modo que todo estágio superior que é alcançado pode ser reconstruído racionalmente, isto é, há uma sequência progressiva de estágios até o estágio superior. Assim, há como fazer uma reconstrução racional de cada estágio. Tal perspectiva foi desenvolvida principalmente por Piaget, embora possa haver algumas equivalências até mesmo nas duas tradições¹⁸⁰.

No terceiro tópico, ressalta que “o processo de formação não se realiza apenas de forma descontinuada, mas em regra ocorre também sujeito a crises”¹⁸¹. Em tal lógica do desenvolvimento, afirma-se que a solução de problemas concernentes a cada determinado estágio é antecedida por uma etapa de desestruturação, de modo que a experiência de solução de uma crise em estágio possibilita solucionar os problemas das demais crises nos outros estágios; portanto o sujeito que consegue solucionar a crise de certo estágio tem a possibilidade de superar as crises seguintes.

Afirma no quarto tópico que “a direção da natureza do processo de formação é caracterizada pela autonomia crescente”¹⁸². Assim, o sujeito é capaz de resolver problemas de maneira independente. Neste caso, compreende que a independência do Eu é conquistada à medida que as soluções de problemas são bem-sucedidas e da sua progressiva capacidade de solução de problemas. A independência do Eu é conquistada, segundo Habermas, diante da

- “a) realidade externa da natureza e a uma sociedade controlável sob pontos estratégicos;
- b) estrutura simbólica não objetivada de uma cultura e de uma sociedade parcialmente internalizadas; e
- c) natureza interna das necessidades interpretadas de maneira cultural, dos impulsos não disponíveis em termos comunicativos e do corpo”¹⁸³.

¹⁷⁸ Ibid. 2016c, p. 104.

¹⁷⁹ Ibid. 2016c, p. 104.

¹⁸⁰ Ibid. 2016c, p. 104.

¹⁸¹ Ibid. 2016c, p. 106.

¹⁸² Ibid. 2016c, p. 106.

¹⁸³ Ibid. 2016c, p. 106.

A independência do Eu está vinculada à solução de problemas e a sua crescente capacidade de resolver problemas em tais aspectos; dessa forma, o Eu possui autonomia.

Já no quinto tópico afirma que “a identidade do Eu designa a competência de um sujeito capaz de falar e agir para cumprir determinadas exigências de consistência”¹⁸⁴. A lógica do desenvolvimento, nesse aspecto, é que o Eu possui uma determinada competência, a qual está estritamente relacionada a como este Eu pode fazer as interações sociais. Não se exclui desse processo os pressupostos cognitivos que são naturais à identidade do Eu; portanto, a identidade desenvolvida é formada mediante a socialização. Assim, quando os sujeitos ganham certa independência em relação aos sistemas sociais, há uma formação de identidade do Eu.

Por fim, no sexto tópico, afirma que “um mecanismo mais importante de aprendizagem é a transposição de estruturas externas para internas”¹⁸⁵. Nesta lógica de desenvolvimento, a internalização das estruturas externas são internalizadas, ou seja, as regras concernentes ao domínio manipulativo¹⁸⁶ são transpostas para o interior, as quais são modificadas em sistemas de apreensão e pensamento¹⁸⁷, de modo que as três abordagens teóricas não foram capazes de conduzir “[...] a uma teoria do desenvolvimento com força explicativa que permitisse uma determinação mais adequada e empiricamente substancial do conceito de identidade do Eu, apesar de tal conceito ser cada vez mais utilizado”¹⁸⁸. Uma tentativa de elaborar uma teoria do desenvolvimento do Eu foi feita, segundo Habermas, por Jane Loevinger (*Esquema I*), no entanto, J. Loevinger, ao se basear na psicologia analítica do Eu, sua intenção é separar “[...] o desenvolvimento do Eu independentemente do desenvolvimento cognitivo, de um lado, e do desenvolvimento psicosssexual, do outro”¹⁸⁹.

Diante disso, Habermas aponta três dificuldades a respeito de tal proposta. Em primeiro lugar, segundo Habermas, a proposta de Jane Loevinger, que consiste em uma pretensão de apreender algo de forma analiticamente criteriosa, parece não desempenhar tal pretensão de maneira aceitável. Habermas apresenta o esquema de Jane Loevinger para demonstrar a inconsistência de sua proposta. Isso fica explícito, para Habermas, na terceira coluna da tabela acima, pois os problemas do desenvolvimento não são localizados em apenas uma dimensão; ao contrário, são baseadas também em “tarefas cognitivas, motivacionais e comunicativas”¹⁹⁰.

¹⁸⁴ Ibid. 2016c, p. 106.

¹⁸⁵ Ibid. 2016c, p. 107.

¹⁸⁶ Ibid. 2016c, p. 107.

¹⁸⁷ Ibid. 2016c, p. 107.

¹⁸⁸ Ibid. 2016c, p. 107.

¹⁸⁹ Ibid. 2016c, p. 108.

¹⁹⁰ Ibid. 2016c, p. 108.

Esquema I
Estágios do desenvolvimento do Eu
(de acordo com Jane Loevinger)

Estágio	Controle de impulso e desenvolvimento do caráter	Estilo interpessoal	Preocupação consciente
Simbiótico pré-social		Simbiótico autista	Eu <i>versus</i> não eu
Dominado por impulso	Dominado por impulso, medo de retaliação	Explorado, dependente	Sentimentos corporais, especialmente sexuais e agressivos
Oportunista	Oportuno, medo de ser pego	Explorado, manipulativo, jogo de soma zero	Controle de vantagem
Conformista	Conformidade a regras externas, vergonha	Recíproco, superficial,	Coisas, aparência, reputação
Consciente	Regras internalizadas, culpa	Intensamente responsável	Sentimentos internos diferenciados, conquistas, tratos
Autônomo	Lidando com conflitos internos, tolerância das diferenças	Intensamente preocupado com a autonomia	Idem, conceitualização de papéis, desenvolvimento, autorrealização
Integrado	Reconciliando conflitos internos, renúncia ao inacessível	Idem, estima pela individualidade	Idem, identidade

Cf. HABERMAS, Jürgen. **Para a reconstrução do materialismo histórico**. Tradução Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2016c, p. 109. Fonte: Loevinger, The Meaning and Measurement of Ego Development, p. 198.

Para Habermas, não há como fazer uma análise do desenvolvimento do Supereu sem levar em conta a relação com o desenvolvimento psicosssexual.¹⁹¹ Em segundo lugar, Habermas ressalta que não há como os estágios de desenvolvimento seguirem uma lógica interna. Habermas compreende que, no esquema acima, não há algo como um todo estruturado e ele não possui uma hierarquia de estágios de desenvolvimento que são reciprocamente construtivos e gradativamente complexos¹⁹². Em terceiro lugar, Habermas entende que a proposta de Jane Loevinger desconsidera “[...] a relação da lógica afirmada do desenvolvimento do Eu com as condições empíricas”¹⁹³.

A crítica assenta-se no fato de Habermas fazer uma relação entre os estágios de desenvolvimento do moral de Kohlberg e os estágios de desenvolvimento do Eu de Jane Loevinger, pois, em sua compreensão “[...] o desenvolvimento moral apresenta uma parte do desenvolvimento da personalidade decisiva para a identidade do Eu”¹⁹⁴. Habermas tenta demonstrar que os estágios de consciência moral de Kohlberg satisfazem a lógica de desenvolvimento, sendo que Habermas faz uma reformulação de tais estágios mediante a teoria da ação. Assim, Habermas pretende invalidar as coibições referentes ao lado cognitivo da ação comunicativa, pois, para ele, é possível mostrar que “[...] a identidade do Eu exige não apenas o domínio cognitivo de níveis de comunicações universais, mas também a capacidade de fazer justiça às próprias necessidade nessas estruturas da comunicação [...]”¹⁹⁵.

Assim sendo, Habermas apóia-se na teoria do desenvolvimento moral de Kohlberg com a finalidade de sustentar a hipótese da construção da identidade do Eu relacionado com a teoria da ação. A teoria do desenvolvimento da consciência moral de Kohlberg possui seis estágios, os quais podem ser reconstruídos de forma racional. Esses estágios podem ser vislumbrados no esquema a seguinte (esquema 2).

Inicialmente, a consciência moral expressa-se nos juízos acerca dos conflitos de ação moralmente relevantes¹⁹⁶, mas Habermas denomina de moralmente relevantes os conflitos de ação que podem ser resolvidos de maneira consensual. Habermas ressalta que a solução de um conflito de ação não é possível com o emprego da violência ou uma forma de compromisso dissimulado¹⁹⁷.

¹⁹¹ Ibid. 2016c, p. 108.

¹⁹² Ibid.. 2016c, p. 108.

¹⁹³ Ibid.. 2016c, p. 113.

¹⁹⁴ Ibid.. 2016c, p. 113.

¹⁹⁵ Ibid.. 2016c, p. 113.

¹⁹⁶ Ibid.. 2016c, p. 114.

¹⁹⁷ Ibid.. 2016c, p. 114.

Esquema 2
Elucidações dos estágios de consciência moral (Kohlberg)

Pressupostos cognitivos	Estágios de consciência moral	Ideia de vida boa e justa	Sanções	Âmbitos de validade
IIa Pensamento operacional concreto	1. Orientação baseada na obediência e na punição	Maximização do prazer pela obediência	Punição (privação de recompensas físicas)	Entorno natural e social (não diferenciado)
	2. Hedonismo Instrumental	Maximização do prazer pela troca de equivalentes		
IIb Pensamento operacional concreto	3. Orientação baseada no bom rapaz	Eticidade concreta interações satisfatórias	Vergonha (privação de amor e reconhecimento social)	Grupos de pessoas de referência primárias
	4. Orientação baseada no contrato social	Eticidade concreta de um sistema de normas habitual		Membros da associação política
III Pensamento operacional formal	5. Legalismo baseado no contrato social	Liberdade política ou bem-estar público	Culpa (reação da consciência moral)	Parceiros de direito em geral
	6. Orientação por princípios éticos	Liberdade moral		Pessoas privadas em geral

Cf. HABERMAS, Jürgen. **Para a reconstrução do materialismo histórico**. Tradução Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2016c, p. 115.

Antes, deve-se entender como uma continuidade da ação comunicativa, quer dizer, tem em vista uma orientação ao entendimento mediante os meios discursos¹⁹⁸, de modo que Habermas ressalta que as soluções só podem ser admitidas na medida em que:

- restringem os interesses de ao menos um dos participantes/concernidos; mas que
- admitem uma ordem trasistiva dos interesses afetados sob o ponto de vista aceito como capaz de consenso, digamos, o ponto de vista de uma vida boa e justa; e
- em caso de infração, impliquem sanções (punição, vergonha ou culpa)¹⁹⁹.

A teoria do desenvolvimento da consciência de Kohlberg possui três níveis – nível pré-convencional, nível convencional e nível pós-convencional – e seis estágios – do primeiro ao sexto. No nível pré-convencional, a interpretação da criança está estritamente relacionada às consequências físicas ou hedonísticas. Assim, há uma reação específica da criança diante das regras e dos rótulos da tradição do certo e errado nesse tal estágio, a qual modela a sua ação mediante as sanções e recompensas, ou seja, age de certo modo para não sofrer as punições físicas ou com o intuito de apenas satisfazer as próprias necessidades; portanto, nesse nível, há tão somente a perspectiva pessoal concreta²⁰⁰; no nível convencional, o comportamento é baseado na lealdade, pois tem a finalidade de preservar certo grupo pelo fato de o indivíduo considerar como digna a sua preservação; dessa forma, o indivíduo age com o intuito de manter as expectativas do grupo, seja a família ou outro grupo. A ação de tal indivíduo consiste em uma perspectiva de um membro da sociedade²⁰¹; Já no nível pós-convencional, o indivíduo tem a pretensão de definir os valores e os princípios morais que são válidos além dos grupos; destarte, a ação é regida por princípios, sendo que o indivíduo age mediante uma perspectiva anterior à sociedade²⁰².

O *esquema 2* apresentado acima (p. 64), na compreensão de Habermas, demonstra que há uma satisfação teórica acerca dos estágios de desenvolvimento da consciência. No seu entendimento, há um desenvolvimento lógico na descrição dos estágios morais. A pretensão de Habermas consiste em demonstrar que existe desenvolvimento lógico com a vinculação da “[...] consciência moral com as qualificações universais da ação com respeito a papéis”²⁰³.

¹⁹⁸ Ibid.. 2016c, p. 114.

¹⁹⁹ Ibid.. 2016c, p. 114.

²⁰⁰ Cf. KOHLBERG, 1992, p. 190.

²⁰¹ Ibid.. 1992, p. 190.

²⁰² Ibid.. 1992, p. 190.

²⁰³ HABERMAS, Jürgen. **Para a reconstrução do materialismo histórico**. Tradução Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2016c, p. 116.

Para tanto, de início, Habermas incorpora as estruturas de uma possível ação comunicativa²⁰⁴. Ele relaciona a essas estruturas as capacidades cognitivas que a criança tem necessidade de adquirir para que se possa mover em cada nível no seu ambiente social²⁰⁵. Isto é necessário pelo fato de o indivíduo ir progredindo nas suas interações, ou seja, passando pelas interações incompletas, por interações complexas e depois para comunicações que partem da ação comunicativa e incidem sobre o discurso. Além disso, pretende “[...] localizar essa sucessão de qualificações universais com respeito a papéis, ao menos de maneira provisória, sob os pontos de vista da lógica do desenvolvimento, com o propósito de derivar finalmente desses estágios de competência interativas os estágios de consciência moral²⁰⁶.

Habermas compreende que, para perceber os conflitos morais, são necessários os conceitos fundamentais da ação comunicativa, sendo que o mesmo elenca categorias que integram tais conceitos:

A tais conceitos pertencem expectativas concretas de comportamento; além disso, expectativas generalizadas de comportamentos que se ligam entre si de forma recíproca, portanto papéis sociais e normas que regulam as ações; e princípios que podem servir à justificação ou produção de normas; também os elementos das situações que estão ligados às ações (por exemplo, na qualidade de sucessões de ações ou às normas (por exemplo, enquanto condições de aplicação ou efeitos colaterais); ademais, atores que se comunicam entre si sobre algo, e finalmente orientações, na medida em que são efetivadas como motivos da ação²⁰⁷.

A intenção é tão somente ressaltar que há uma relação entre os conceitos fundamentais da ação comunicativa e as categorias, com a pretensão de afirmar a existência de um nexo de desenvolvimento lógico dos estágios morais, os quais estariam vinculados, de certa forma, à teoria da ação. Habermas tem a compreensão de que o desenvolvimento dos estágios morais se insere na interação social, mas o indivíduo age conforme papéis que desempenha na interação social; destarte, a socialização cumpre papel importante para o desenvolvimento do Eu. Tem-se de ressaltar que tal socialização se dá também mediante a linguagem. Assim, as estruturas universais da ação comunicativa são relacionadas com a teoria da ação conforme papéis (*Esquema 3*).

Antes de a criança desempenhar papéis sociais, esta passa pelo estágio de pensamento pré-operativo. Em tal estágio, o recorte importante para a ação de seu universo simbólico é

²⁰⁴ Ibid. 2016c, p. 116.

²⁰⁵ Ibid.. 2016c, p. 116.

²⁰⁶ Ibid. 2016c, p. 116.

²⁰⁷ Ibid. 2016c, p. 117.

constituído pela expectativa do comportamento e ações concretas particulares, sendo que, em tal estágio, as ações podem ser compreendidas na qualidade de recompensas ou punições. Passado o estágio pré-operativo, a criança começa a desempenhar papéis sociais. Isso significa que a criança pode fazer interações na qualidade de membro competente, mas o seu universo simbólico não está restrito às ações em dado contexto isolado; antes, em tal estágio – pensamento operacional concreto – a criança compreende as ações enquanto uma “[...] concretização de expectativa de comportamento (ou violações delas) temporalmente generalizadas”²⁰⁸. No estágio de pensamento operacional formal, o adolescente tem a capacidade de questionar a validade de papéis sociais e as normas de ação. Assim, o seu recorte do universo simbólico amplia-se. Em tal estágio, os princípios são fundamentais para julgar as normas conflituosas²⁰⁹. Nesse estágio, Habermas argumenta que se deve deixar por um certo momento as coerções da ação, isto é, há uma entrada no âmbito do discurso de forma que as questões práticas são esclarecidas argumentativamente.

Pode-se perceber no Esquema 3 abaixo (p. 68) que há, na sucessão dos níveis, uma crescente progressão tanto dos atores quanto das necessidades. De acordo com Habermas, no nível do pensamento pré-operacional, as orientações que organizam as ações são integralizadas na medida quando são generalizadas referentes ao prazer e ao desprazer²¹⁰. Já no nível do pensamento operacional concreto, a mediação feita por certa devoção a algumas pessoas de referências ou ao reconhecimento de certo grupo social provoca uma desconexão da satisfação da necessidade dos elos egocêntricos²¹¹; dessa forma, as causas da ação são interpretadas culturalmente e a satisfação está estritamente ligada ao cumprimento das expectativas que são socialmente reconhecidas²¹². No nível operacional formal, “[...] o processo de naturalizado de interpretação de necessidade [...] pode mesmo ser elevado a objeto da formação discursiva da vontade”²¹³. Isso denota que não há mais uma dependência da tradição cultural e da transformação do sistema institucional. Assim, “[...] a crítica e a justificação de interpretações de necessidades [...] adquirem uma força orientadora da ação”²¹⁴.

-

²⁰⁸ Ibid. 2016c, p. 117.

²⁰⁹ Ibid.. 2016c, p. 119.

²¹⁰ Ibid.. 2016c, p. 119.

²¹¹ Ibid.. 2016c, p. 119.

²¹² Ibid.. 2016c, p. 119.

²¹³ Ibid. 2016c, p. 119.

²¹⁴ Ibid. 2016c, p. 119

Esquema 3
Estruturas universais da ação comunicativa
Qualificações da ação conforme a papéis

Pressupostos cognitivos	Níveis de interação	Âmbitos de ação	Motivações para a ação	Atores	Percepções de		
					Normas	Motivos	Atores
I pensamento pré-operacional	Interação incompleta	Ações concretas e suas consequências	Prazer/desprazer generalizado	Identidade natural	Compreender e seguir expectativas de comportamentos	Manifestar e preencher interações de ação	Perceber ações e atores concretos
II Pensamento operacional concreto	Interação completa	Papéis, sistemas de normas	Necessidades interpretadas culturalmente	Identidade baseada em papéis	Compreender e seguir expectativas de comportamentos reflexivas (normas)	Distinguir entre dever-ser e querer (dever/inclinação)	Distinguir entre ações/normas e sujeitos/portadores de papéis individuais
III Pensamento operacional formal	Ação comunicativa e discurso	Princípios	Interpretações concorrentes das necessidades	Identidade do eu	Compreender e seguir normas reflexivas (princípios)	Distinguir entre heteronomia e autonomia	Distinguir entre normas particulares/universais e individual/eu em geral

Cf. HABERMAS, Jürgen. **Para a reconstrução do materialismo histórico**. Tradução Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2016c, p. 118.

Com isso, Habermas acredita ter explicado que, em tais estágios, a criança cresce nas estruturas da ação comunicativa²¹⁵, o que proporciona, em certa medida, indicadores para a percepção e autopercepção dos agentes; assim, é possível perceber que tais sujeitos sustentam as interações, portanto, quando a criança aprende a estabelecer a diferença entre si mesma e o ambiente, ela não se encontra na fase simbiótica, deixando também a perspectiva da punição e da obediência²¹⁶, ao passo que a mesma obtém uma identidade natural; no entanto, essa identidade não está encerrada em uma identidade apenas para nós, mas também uma identidade para si²¹⁷; dessa forma, no primeiro nível, não há uma imersão no universo simbólico por parte dos atores; antes, o que existe é tão somente “[...] agentes naturais para os quais são *prescritas* intenções compreensíveis [...]”²¹⁸. Não há em tal nível a existência de sujeitos que possam atribuir ações que visam uma expectativa de comportamento de forma geral. Em tal nível, a identidade ainda está vinculada ao que se sucede ao corpo dos atores. Na terminologia habermasiana, ao fenômeno corporal dos atores²¹⁹.

A transição para o seguinte estágio, conforme Habermas, ocorre quando a criança é capaz de assimilar os aspectos simbólicos universais. Isso ocorre a partir da assimilação dos papéis do ambiente familiar e, posteriormente, mediante as normas de ação de grupo. Havendo uma reestruturação da identidade: “[...] sua identidade natural é reformada por uma identidade de papéis sustentada simbolicamente”²²⁰. Habermas compreende que, em tal âmbito, os atores se mostram na qualidade de pessoas de referência, mas que são dependentes de papéis; além disso, são também portadores anônimos de papéis²²¹.

Somente no terceiro nível é que esses portadores de papéis têm a chance de afirmarem a sua identidade sem remeter-se ao desempenho de papéis concretos ou a sistemas de normas. Em tal estágio, o jovem já é capaz de distinguir entre normas e princípios; além disso, o jovem deve ser capaz de julgar; assim, é possível fazer uma crítica à tradição, demonstrando certas inconsistências.

Por isso, ele precisa retirar seu Eu antes de todos os papéis e normas particulares e estabilizá-lo sobre a capacidade abstrata de se representar em qualquer situação como alguém digno de confiança, que também pode satisfazer as exigências de consistência perante expectativas de comportamento incompatíveis e na passagem por uma sucessão de períodos

²¹⁵ Ibid.. 2016c, p. 119.

²¹⁶ Ibid. 2016c, p. 120.

²¹⁷ Ibid. 2016c, p. 120.

²¹⁸ Ibid. 2016c, p. 120.

²¹⁹ Ibid.. 2016c, p. 120.

²²⁰ Ibid. 2016c, p. 120.

²²¹ Ibid. 2016c, p. 120.

contraditórios da vida. A identidade de papéis é substituída pela identidade do Eu; os atores se encontram como indivíduos, mediante, por assim dizer, seus contextos de vida objetivos²²².

Portanto, neste nível, as ações do sujeito não são inerentes à fase simbiótica e ao desempenho de papéis. O sujeito tem a capacidade de distinguir entre um comportamento regido por normas e um comportamento baseado em princípios; destarte, o sujeito não fica encerrado em uma perspectiva do fenômeno corporal ou do desempenho de papéis; ao contrário, o sujeito fundamenta a sua ação mediante princípios, quer dizer, existe uma plausibilidade ou fundamento para que certas ações possam ser desempenhadas.

Ao descrever os três estágios nos quais há um desenvolvimento progressivo da fase simbiótica até a identidade do Eu, Habermas está seguro de que existe uma conexão entre a lógica do desenvolvimento e os níveis de interação. Seu argumento se embasa na percepção do desenvolvimento do indivíduo nos estágios concernentes a papéis, ou seja, ao desempenho das interações de papéis que o indivíduo assegura, no entanto, o desenvolvimento do progresso dos três estágios elencados são apenas os componentes do universo simbólico que ganham realidade para o sujeito agente²²³, no entanto, quando se passa para o âmbito da atitude psicológica e, por conseguinte, referente às capacidades que o sujeito precisa adquirir, Habermas argumenta que “[...] deparamos com as qualificações universais da ação com respeito a papéis que formam a competência interativa”²²⁴. Na sua compreensão, há uma correspondência das competências interativas gradativas quando existe um domínio maior das estruturas universais da ação comunicativa e, de certa forma, uma independência crescente do sujeito agente diante dos contextos, uma interação gradativa²²⁵. Essa correspondência, para Habermas, pode ser dividida em três dimensões, às quais se refere o *esquema 3*, mais especificamente das percepções de normas, motivos e atores.

Cada dimensão relaciona-se a aspectos das qualificações dos papéis e como isso se ocorre em cada nível. A primeira dimensão abrange a percepção dos componentes cognitivos das qualificações dos papéis²²⁶. Nesta dimensão, os níveis são distinguidos mediante o grau de reflexividade. Há uma sucessiva elevação do primeiro nível para os outros níveis. Assim, o comportamento simples no nível I passa a ser reflexivo nos demais. Na segunda dimensão, remete-se à percepção dos componentes motivacionais das qualificações universais dos

²²² Ibid. 2016c, p. 121.

²²³ Ibid. 2016c, p. 121.

²²⁴ Ibid. 2016c, p. 124.

²²⁵ Ibid. 2016c, p. 121.

²²⁶ Ibid. 2016c, p. 122.

papéis²²⁷. Nessa dimensão, os três níveis são diferenciados segundo o grau de abstração e diferenciação. Isso acontece à medida que as orientações que organizam as ações vão-se tornando mais abstratas e diferenciadas “[...] considerando a pretensão de validade à correção (ou à “justiça”) vinculada às normas de ação”²²⁸. Já a terceira dimensão apenas diz respeito à percepção de um componente das qualificações universais dos papéis²²⁹. Habermas ressalta que essa dimensão pressupõe as duas dimensões anteriores e há uma ligação entre os aspetos cognitivos e motivacionais. Nessa dimensão, os estágios são diferenciados a partir do grau de generalização e as estruturas simbólicas são distintas através das características universais e particulares; a capacidade de normas particulares de universais; a distinção entre a individualidade e Eu em geral²³⁰.

Se existe uma hierarquização das dimensões (reflexividade; abstração e diferenciação; e generalização), então se pode afirmar que é possível identificar um padrão de lógica de desenvolvimento na perspectiva de Piaget. Ao chegar a essa conclusão, Habermas afirma que isso também deveria equivaler “[...] para os estágios da consciência moral na medida em que podem ser derivados do nível da competência concernente aos papéis”²³¹.

Para chegar à conclusão acima, Habermas faz uma definição de consciência moral: “[...] designamos a capacidade de fazer uso da competência interativa para a elaboração *consciente* de conflitos de ação moralmente relevantes”²³². Na sua perspectiva, só haverá uma solução consensual dos conflitos se houver um ponto de vista que leve ao consenso e, por conseguinte, se, a partir desse ponto, for criada uma forma de transição dos interesses em conflito aonde os sujeitos competentes chegarão a certo acordo consensual, esse ponto de vista, caso este advenha das estruturas da interação. Habermas ressalta que esse ponto de vista se compreende na reciprocidade existente entre os sujeitos agentes. Argumenta que, na ação comunicativa, o vínculo estabelecido pelos sujeitos agentes de forma interpessoal pode ser incompleto. Isso é possível quando existe uma interação entre dois sujeitos e só há uma expectativa que um deles efetive a ação. Dessa forma, o outro participante apenas espera que se faça a ação. Só há uma interação completa quando os dois participantes efetivam a ação, isto é, ambos os participantes esperam e fazem a mesma coisa. Assim, a ação é completa, pois não espera que o outro participante apenas haja de tal forma; antes, eles esperam de si próprios as mesmas ações. Isto

²²⁷ Ibid. 2016c, p. 122.

²²⁸ Ibid. 2016c, p. 122.

²²⁹ Ibid. 2016c, p. 123.

²³⁰ Ibid. 2016c, p. 123.

²³¹ Ibid. 2016c, p. 123.

²³² Ibid. 2016c, p. 124.

caracteriza a reciprocidades entres os participantes. Habermas, ao fazer uma crítica a A. Gouldner – que afirma existirem normas de reciprocidade das interações, ressalta que “reciprocidade não é uma norma, mas está inserida nas estruturas universais da interação possível, de maneira que o ponto de vista da reciprocidade pertence *eo ipso* ao saber intuitivo de sujeitos capazes de falar e agir”²³³.

Habermas argumenta que, se isso estiver certo, há possibilidade de derivar os estágios da consciência moral e exigir a reciprocidade nas estruturas de ação quando há a percepção de cada nível²³⁴, de forma que, Habermas faz uma correlação do esquema 3 com o esquema 2. A sua intenção é mostrar que existe uma correlação entre os estágios de consciência de Kohlberg com as estruturas de ação através da reciprocidade. A correlação é estabelecida entre a coluna três do *esquema 3* (Âmbitos da ação) com a segunda coluna do *esquema 2* (estágios de consciência moral).

No primeiro nível, Habermas ressalta que as ações moralmente importantes são aquelas que são concretas e, por conseguinte, as consequências das ações. Ao exigir reciprocidade nesse nível, argumenta que se pode alcançar o primeiro e segundo estágios de Kohlberg, onde, no primeiro estágio, a reciprocidade será incompleta, enquanto, no segundo estágio, completa. No segundo nível, há uma ampliação do campo da ação e, ao exigir a reciprocidade nesse nível, chega-se aos estágios terceiro (portanto, uma reciprocidade incompleta) e ao estágio quarto (reciprocidade completa) de Kohlberg. No terceiro nível, ao reivindicar reciprocidade nesse nível, alcançam-se os estágios quinto e sexto. A reciprocidade nesses estágios é completa, de forma que a diferença dos estágios da consciência moral em tal nível mediante categoria de da estruturação simbólica dos motivos da ação²³⁵. Sendo assim, Habermas ressalta que a correlação do nível terceiro com o quinto estágio de Kohlberg está no fato de:

se as necessidades relevantes para a ação devem permanecer fora do universo simbólico, então as normas de ação universais admissíveis possuem o caráter de regras de maximalização da utilidade e de normas jurídicas universais que concedem margem de ação à persecução estratégica de interesses privados sob a condição de liberdade egoísta de cada um seja compatível com a liberdade egoísta de todos²³⁶.

A forma de egocentrismo nesse estágio do nível terceiro, segundo Habermas, é alcançado por princípio, o que, em sua compreensão, estaria correlacionado ao estágio quinto de Kohlberg. Já o nexos com o sexto estágio de Kohlberg se dá pelo fato de que as necessidades

²³³Ibid. 2016c, p. 124-125.

²³⁴ Ibid. 2016c, p. 125.

²³⁵ Ibid. 2016c, p. 125.

²³⁶ Ibid. 2016c, p. 125.

podem ser interpretadas de forma cultural e que as normas de ação universais – que são atribuídas aos sujeitos – têm uma natureza de normas morais²³⁷, de forma que “todo indivíduo deve testar de maneira monológica a capacidade de universalização de cada uma das normas”²³⁸.

Habermas faz essa correlação entre os estágios morais e as estruturas da ação com a intenção de ressaltar que o esquema elaborado por Kohlberg não está completo. Ao constatar isso, Habermas elabora um novo estágio da consciência moral – esquema 4. Em sua argumentação, é somente em uma ética da linguagem [*Sprachethik*] universal que as interpretações das necessidades podem ser objetos de discursos práticos²³⁹, entretanto não há uma diferenciação substancial do estágio sexto de Kohlberg; a distinção está na forma de qualidade. Nesse estágio o princípio que justifica as normas consiste no “[...] *procedimento* conduzido coletivamente de resgate discursivo de pretensões de validade normativas”²⁴⁰.

Assim sendo, Habermas ressalta que a identidade do Eu expressa a relação incoerente do Eu enquanto pessoa, em geral, que é igual as demais pessoas e enquanto indivíduo que se diferencia dos outros indivíduos. A comprovação da identidade do Eu se dá na capacidade do adulto em desenvolver novas identidades e, por conseguinte, poder harmonizar essas identidades com as anteriores que foram superadas²⁴¹ com o intuito de estruturar “[...] a si mesmo e as suas interações em uma mesma história de vida sob a orientação de princípios universais e procedimentos”²⁴².

Em seu entendimento, na classificação do *esquema 4* (ver p. 74), em relação aos níveis de competência iterativa e estágios de consciência moral, há uma correlação. Quando certo indivíduo possuir a competência iterativa de certo estágio, o qual desenvolverá uma consciência moral que se coaduna com o mesmo estágio de referência implica que suas estruturas motivacionais não podem impedi-lo de conservar as estruturas da ação cotidiana, as quais têm a função de regulação consensual de conflitos de ação²⁴³, pois a consciência moral indica o grau de estabilidade referente à competência iterativa universal²⁴⁴.

Habermas ressalta ainda que o vínculo entre a elaboração consciente do conflito e a moral não permite uma solução sem qualquer equívoco; não há como evitar a violação de uma regra,

²³⁷ Ibid. 2016c, p. 127.

²³⁸ Ibid. 2016c, p. 127.

²³⁹ Ibid. 2016c, p. 127.

²⁴⁰ Ibid. 2016c, p. 127.

²⁴¹ Ibid. 2016c, p. 128.

²⁴² Ibid. 2016c, p. 127-128.

²⁴³ Ibid. 2016c, p. 129.

²⁴⁴ Ibid. 2016c, p. 129.

Esquema 4
Competência baseada em papéis e estágios da consciência moral

Está- gios de idade	Nível de comunicação		Exigência de reciprocidade	Estágios de cons- ciência moral	Ideia de vida boa	Domínio de validade	Recons- truções filosóficas	Está- gios de idade
I	Ações e suas consequên- cias	Prazer/desprazer generalizados	Reciprocidade incompleta	1	Maximizar o prazer/evitar o desprazer pela obediência	Entorno natural e social	Hedonismo ingênuo	IIa
				2	Maximizar o prazer/evitar o des- prazer pela troca de equivalentes			
II	Papéis	Necessidades interpretadas culturalmente (deveres concretos)	Reciprocidade incompleta	3	Eticidade concreta de grupos primários	Grupos de pessoas de referência primárias	Pensamento concreto baseado na ordem	IIb
	Siste- mas de normas			4	Eticidade concreta de grupos secundários	Membros de associa- ções políticas		
III	Princí- pios	Prazer/desprazer Universalistas (Utilidade)	Reciprocidade completa	5	Utilidade civis de bem-estar secundário	Todos os parceiros do direito	Direito natural racional	III
		Deveres Universalistas		6	Liberdade moral	Todos os homens na qualidade de pessoas privadas ²⁴⁵	Ética formalista	
		Interpretações universalistas de necessidade		7	Liberdade política e moral	Todos na qualidade de membros de uma sociedade	ética uni- versal da linguagem	

Cf. HABERMAS, Jürgen. **Para a reconstrução do materialismo histórico**. Tradução Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2016c, p. 126.

²⁴⁵ Erro da edição. Palavra correta: privadas.

considerando que as pessoas são moralmente boas, que podem manter a competência interativa tanto em situações normais quanto em situações de conflitos de grande estresse e que são moralmente importantes²⁴⁶. Assim, argumenta que a dupla posição da identidade do Eu também reflete a interdependência entre sociedade e natureza, de forma que a interdependência de ambas se prolonga à formação da identidade.

Na sua percepção, um modelo de identidade que não se envereda tão somente pelo ponto de vista da moralidade, mas também quando é livre e, portanto, não é forçado, é mais exigente e valioso. Argumenta que isso ocorre na passagem do estágio 6 ao estágio 7, pois as interpretações acerca das necessidades não são aceitas como algo dado; estão inseridas na elaboração discursiva da vontade²⁴⁷. Ele ressalta que a natureza interna é desviada para uma concepção utópica. Dessa forma, a natureza interna não pode ser examinada tão somente pela tradição cultural de acordo com um princípio de universalização utilizado de forma monológica. Seguindo essa lógica, a natureza pode ser classificada mediante componentes legítimos e ilegítimos²⁴⁸. Nesse estágio Habermas define a natureza interna:

A natureza interna é comunicativamente tornada fluida e transparente, na medida em que as necessidades podem ser capazes de linguagem mediante formas e expressão estética e resgatadas de seu aspecto pré-linguístico paleo-simbólico. Mas isso significa que a natureza interna não está submetida em sua pré-formação cultural encontrada a cada vez às pretensões da autonomia do Eu, mas conserva, mediante um Eu dependente, um acesso livre às possibilidades de interpretação da tradição cultural²⁴⁹.

Habermas ressalta que, no centro das comunicações que formam valores e normas, as necessidades não são interpretadas de acordo com a tradição de estabelecer como as necessidades são, mas que são interpretadas de maneira congruente²⁵⁰. Destarte, o Eu supera o estilo cognitivo que depende do campo em direção à autonomia, onde o estilo dependente do campo é substituído por um estilo de percepção e de pensamento que é livre do campo²⁵¹. Habermas ressalta que a autonomia que impede o Eu de relacionar-se com a natureza interna consiste em uma falta de liberdade. Além disso, Habermas enfatiza que a identidade do Eu consiste numa liberdade que demite a si própria na intenção, e, quiçá, conciliando dignidade com a facilidade²⁵².

²⁴⁶ Ibid. 2016c, p. 130.

²⁴⁷ Ibid. 2016c, p. 131.

²⁴⁸ Ibid. 2016c, p. 132.

²⁴⁹ Ibid. 2016c, p. 132.

²⁵⁰ Ibid. 2016c, p. 132.

²⁵¹ Ibid. 2016c, p. 132.

²⁵² Ibid. 2016c, p. 132.

Ademais, a formação da identidade do Eu em Habermas se baseia na teoria do desenvolvimento moral de Kohlberg, que complementa tal teoria com o sétimo estágio, no entanto a identidade do Eu é formada pela interação. Depois de explicar a formação da identidade do Eu, aborda-se agora a formação da identidade racional das sociedades complexas.

2.2 A formação da identidade das sociedades complexas

A pergunta que Habermas quer responder é: sociedades complexas podem formar uma identidade racional?²⁵³ Para poder responder esta pergunta, Habermas desenvolve sua resposta partindo de uma constatação: “[...] uma sociedade não possui em sentido trivial uma identidade que lhe é atribuída tal qual [...]”²⁵⁴. A sociedade cria a sua própria identidade e mediante o seu desempenho salvaguarda tal identidade, de modo que, o discurso acerca da identidade racional explicita tão somente o aspecto normativo do conceito²⁵⁵. Ademais, Habermas argumenta que a sociedade pode infringir a própria identidade, entretanto o termo identidade não é tão coerente nas sociedades complexas²⁵⁶.

Assim como a sociedade cria sua identidade e a desempenha, também as pessoas criam e conservam a sua identidade. Dessa forma, a identidade não é algo que é atribuída²⁵⁷, de modo que diante dos conflitos, pode haver uma perda da pertença social o que pode provocar uma sobrecarga do sistema de personalidade que leva a uma alternativa de rompimento ou de um começo de uma nova vida²⁵⁸, porém, um recomeço de uma nova vida pode significar outra coisa: a identidade é danificada quando não se pode criar e conservar com liberdade²⁵⁹, o que caracteriza que essa identidade está em um processo de dissolução. Dessa forma, não há como criar ou conservar a identidade sem qualquer coação.

²⁵³ Título do capítulo quarto.

²⁵⁴ HABERMAS, Jürgen. **Para a reconstrução do materialismo histórico**. Tradução Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2016c, p. 133.

²⁵⁵ Ibid. 2016c, p.136

²⁵⁶ O indivíduo pode formar a sua identidade, mas tal identidade depende da interação com os outros. Assim, a identidade consiste em uma construção social. Esse entendimento se baseia na teoria de Piaget e Kohlberg sobre a formação da identidade.

²⁵⁷ A construção da identidade não se dá apenas por um esforço do sujeito ou que ele já nasça com certa identidade. Há uma construção da identidade por níveis. Assim, o sujeito constrói sua identidade mediante a interação com os demais sujeitos. Não há uma identidade fixa que permaneça *ad infinitum*, mas a identidade sempre está em constante construção, de forma que não há como fazer uma desvinculação entre indivíduo e sociedade. A identidade do sujeito é formada mediante a interação social e a identidade da sociedade respaldada na identidade dos sujeitos.

²⁵⁸ HABERMAS, Jürgen. **Para a reconstrução do materialismo histórico**. Tradução Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2016c, p. 134.

²⁵⁹ Ibid. 2016c, p. 135

A identidade bem-sucedida está pautada no reconhecimento dos outros. Essa identidade compreende a capacidade de sujeitos aptos para falar e agir, mantendo-se idênticos a si mesmos²⁶⁰. Habermas enfatiza que as características da autoidentificação têm a necessidade de serem reconhecidas de forma intersubjetivamente o que, de certa forma, consolida a identidade do indivíduo. Da mesma forma que há um reconhecimento da identidade pelos outros, também a maneira de se distinguir dos demais deve encontrar reconhecimento dos outros. Isso implica, em certa medida, a formação de uma identidade de um grupo, quer dizer, um grupo tem uma identidade quando esta é única e possui características próprias que mantêm tal identidade. Assim, “uma identidade de grupo abrangendo as histórias de vida individuais é, por essa razão, condição para a identidade dos indivíduos”²⁶¹.

Uma exemplificação de que a identidade de um grupo possibilita a existência de identidades individuais se mostra no processo de desenvolvimento dos adolescentes. Quando se dá o desenvolvimento da criança, a qual faz a distinção entre seu corpo e os objetos físicos, pode-se talvez afirmar que esta possui uma identidade natural, no entanto, essa forma de identidade não tem a capacidade de diferenciar objetos físicos e sociais²⁶². Portanto, a criança só se forma como pessoa quando se situa em seu mundo da vida social e, conseqüentemente, há a transição da identidade naturalizada para a identidade de papéis²⁶³, onde a identidade de papéis se funda precisamente na estabilidade das expectativas de comportamento, porém, para que certo indivíduo desempenhe uma identidade de papéis, é preciso esperar que o mesmo cumpra o que lhe é esperado. Assim sendo, tal identidade se estabelece no próprio indivíduo.

Quando o indivíduo entra em comunicação com o outro, ele está a refletir consigo mesmo. Nessa perspectiva, quando o indivíduo se volta para o outro existe a possibilidade de ambos conhecerem e reconhecerem um ao outro de maneira recíproca na qualidade de Eu, portanto, é algo que é totalmente diferente de si mesmo, mas que, também, complementa a si, pois a identidade de um grupo funciona como essa outra autoconsciência que indica a via correta das atitudes. Assim, ao se reportar a Hegel, Habermas visa a tal conjectura da autoconsciência, ou seja, o movimento reflexivo do indivíduo consigo mesmo. Isso fica mais perceptível nas palavras de Hegel em sua *Enciclopédia das ciências filosóficas*.

Es una autoconciencia para una autoconciencia, primeramente y de manera *inmediata* como un otro para un *otro*. Yo me intuyo a mí mismo inmediatamente en él como yo, pero también [intuyo] en él un objeto

²⁶⁰ Ibid. 2016c, p. 135.

²⁶¹ Ibid. 2016c, p. 136.

²⁶² Ibid. 2016c, p. 136.

²⁶³ Ibid. 2016c, p. 136.

inmediatamente existente que, en tanto yo, es objeto absolutamente otro y autosuficiente frente a mí²⁶⁴.

Em outras palavras, há um lugar comum do saber em que ambos podem se reconhecer no outro a cada vez. Habermas enfatiza que essa forma de autoconsciência universal Hegel chama de espírito, o qual tem a objetividade *sui generis* dos hábitos de vida e das normas²⁶⁵, portanto, “o espírito é o *medium* em que a reflexividade do Eu é formada simultaneamente com a intersubjetividade do reconhecimento mútuo”²⁶⁶. Pode-se afirmar que essa autoconsciência depende também das relações que os indivíduos mantêm, quer dizer, existe uma interação intersubjetiva que proporciona a formação da autoconsciência e, conseqüentemente, a linguagem media essa interação entre os indivíduos. Essa interação não permanece no âmbito particular, mas é deslocada para uma perspectiva intersubjetiva, isto é, de caráter universal; todavia, quando o espírito permanece particular, também as identidades permanecem particulares.

Essa forma de identidade, segundo Habermas, é transgredida durante o período da adolescência, pois o adolescente consegue diferenciar normas e princípios. É mediante essa diferenciação que o adolescente pode criticar ou julgar determinadas normas vigentes na sociedade. Dessa forma, essa capacidade que é adquirida constitui uma nova identidade, pois a ação não está pautada tão simplesmente na forma de assumir determinado papel e corresponder com as expectativas, antes, é a autossuficiência do indivíduo em saber as razões pelas quais certa norma vigora na sociedade. Diante disso, pode-se decidir se continua a seguir tal norma ou tão somente criticar, implementando certas mudanças, pois, segundo esse entendimento, todas as normas são consideradas como tomadas de posição, isto é, meras convenções²⁶⁷. Dessa forma, não há como o Eu se identificar com a forma de identidade de papéis, pois esta não dá razões suficientes para os indivíduos para seguirem certa exigência, pois somente normas universais, nesse âmbito, podem ser consideradas racionais²⁶⁸. Assim, as formas tradicionais são destituídas de qualquer racionalidade, como ressalta Habermas:

²⁶⁴ É uma autoconsciência para uma autoconsciência, primeiramente e de maneira imediata com um outro para um outro. Eu me intuo a mim mesmo imediatamente nele como eu, mas também [intuo] nele um objeto imediatamente existente que, tanto eu, é objeto absolutamente outro e autossuficiente frente a mim. HEGEL, F. W. **Enciclopedia de las ciencias filosófica**. Tradução Ramón Valls. 2. reimp. Madrid, 2005, p. 478, tradução nossa).

²⁶⁵ HABERMAS, Jürgen. **Para a reconstrução do materialismo histórico**. Tradução Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2016c, p. 137.

²⁶⁶ Ibid. 2016c, p. 137.

²⁶⁷ Ibid. 2016c, p. 137.

²⁶⁸ Ibid. 2016c, p. 138.

Com isso, ele tem de contar com que as formas de vida tradicionalmente arraigadas se revelem meramente particulares, irracionais; por isso, ele precisa retirar sua identidade, por assim dizer, para trás das linhas de todos os papéis e normas *particulares* e estabilizá-la unicamente pela capacidade abstrata de, em quaisquer situações, representar-se como aquele que, também em face de expectativas de comportamento incompatíveis, e atravessando uma série biográfica de sistemas contraditórios de papéis, ainda pode satisfazer as exigências de consistência²⁶⁹.

Assim, a identidade baseada em princípios tenta encontrar uma consistência dentro do sistema de papéis. Ao encontrar a congruência, pode-se afirmar a sua validade. A veracidade só é possível quando se encontra a congruência entre a identidade com os princípios que norteiam a forma de comportamento. Somente a identidade do Eu dos adultos pode fazer uma conciliação entre as várias contradições com a finalidade de estabelecer uma integração que lhe define como única, isto é, de maneira inconfundível²⁷⁰; todavia, na identidade do Eu existe uma relação paradoxal, isto é, o Eu enquanto pessoa e o Eu enquanto indivíduo, sendo que o Eu enquanto pessoa consiste no Eu e não se diferencia das demais pessoas; antes, assemelha-se o Eu como indivíduo não possui qualquer semelhança com os demais indivíduos, quer dizer, a sua característica é tão somente a diferença²⁷¹. Assim, transparece que o Eu é tanto uma universalidade quanto em um isolamento absoluto.

Habermas ressalta passagens da *Ciência da Lógica* e da *Enciclopédia* de Hegel acerca da identidade. Hegel tem a intenção de falar sobre a identidade mediante tal aspecto e, posteriormente, supondo que pode fazer uma reconstrução da lógica do desenvolvimento que organiza a identidade do Eu²⁷². Sua pretensão é afirmar que uma moral só pode ser afirmada mediante princípios universais e que, para sustentar tal moral, é preciso que esta identidade do Eu assegure tal processo. Isso fica explícito nas suas palavras:

[...] estamos convencidos de que somente uma moral universalista, que indica como racionais normas universais (e interesses capazes de universalização), pode ser defendida com boas razões; e apenas o conceito de uma identidade do Eu, que assegura ao mesmo tempo a liberdade e a individuação dos indivíduos em sistemas de papéis complexos, pode hoje oferecer uma orientação para processos de formação capaz de consenso²⁷³.

²⁶⁹ Ibid. 2016c, p. 138.

²⁷⁰ Ibid. 2016c, p. 138.

²⁷¹ Ibid. 2016c, p. 138.

²⁷² Ibid. 2016c, p. 139.

²⁷³ Ibid. 2016c, p. 139.

Desse modo, isso implica reconhecer que as estruturas da identidade estão imbricadas às sociedades complexas e que em essas sociedades contribuem para a formação da identidade do Eu; no entanto, Habermas está consciente de que existem problemas empíricos acerca do surgimento das estruturas universalistas do Eu, como se pode conservar tais estruturas e se as mesmas estão incorporadas na sociedade, porém, está seguro em afirmar que a identidade dos indivíduos está pautada na identidade de um grupo²⁷⁴. Ao chegar a essa conclusão, Habermas faz uma pergunta: é possível atribuir o espírito de uma sociedade concreta a uma identidade do Eu pós-convencional? Em sua compreensão, quando se tem a pretensão de justificar normas de forma universal, certos grupos não devem ser privilegiados por causa de sua força formadora de identidade²⁷⁵. Assim, em seu lugar entra a categoria do outro, que é absolutamente igual e absolutamente diferente²⁷⁶.

No seu entendimento, da mesma forma que a identidade de grupo deveria ser ampliada, também a identidade política ou nacional precisaria ser ampliada para uma identidade cosmopolita²⁷⁷; porém ele abre espaço para questionar se essa identidade pode ter um sentido exato, chegando à conclusão de que a humanidade é algo abstrato. Ainda questiona que, se não for uma sociedade mundial ou a humanidade em sua totalidade, quem poderia ocupar o lugar de uma identidade coletiva abrangente. Por fim, constata que tal lugar permanece vazio e que as estruturas do Eu deveriam permanecer mera exigência²⁷⁸.

Com a finalidade de aclarar a sua tese, Habermas recorre ao prognóstico histórico da evolução social; para isso, volta-se para o problema da formação da identidade. O que fica evidente ao retornar a tal problema é que Habermas tenta fazer uma conciliação entre formação da identidade e sociedade, por isso se deve responder se é possível nas sociedades complexas que uma identidade do Eu possa se formar. Para tanto, regressa à hipótese dos antropólogos acerca da evolução social, os quais afirmam existir quatro estágios.

O primeiro estágio é denominado de *sociedades arcaicas*. Nesse estágio, as formas de vida são definidas através das vinculações de parentesco. Há também, nesse estágio, o surgimento das representações míticas de mundo²⁷⁹. O pensamento mítico não faz uma diferenciação entre fenômenos naturais e culturais, antes os compreende como uma única forma de representação, isto é, são tratos de forma análoga. Assim, “[...] nada é tão diferente a ponto

²⁷⁴ Ibid. 2016c, p. 139.

²⁷⁵ Ibid. 2016c, p. 140.

²⁷⁶ Ibid. 2016c, p. 140.

²⁷⁷ Ibid. 2016c, p. 140.

²⁷⁸ Ibid. 2016c, p. 140.

²⁷⁹ Ibid. 2016c, p. 141.

de não poder se encontrar em relação recíproca universal; tudo está ligado a tudo de um modo evidente”²⁸⁰. Não há como fazer uma dissociação entre os eventos naturais dos eventos culturais. Eles estão estritamente relacionados. Nesse ponto, tudo é compreendido de forma análoga. Não há, portanto, uma particularidade que possa ser compreendida de forma diferente. Assim, toda as particularidades são de uma mesma substância. A comunidade tribal não é entendida como uma realidade fora da natureza, mas como parte da mesma. Nesse estágio, não há problemas de identidade, pois não existe uma diferenciação entre o que seja particular ou universal²⁸¹.

Os problemas de identidade surgem no estágio seguinte: nas *primeiras civilizações*. A diferenciação entre particular e universal é incrementada pelas religiões politeístas que servem para justificar a existência de uma cidade ou Estado, pois a sua organização política tem necessidade desse dispositivo. Há uma dessacralização do natural e também uma autonomização da política em relação à ordem cósmica. Isso provoca o surgimento de um campo de contingências particulares que não são mais interpretadas, mas que necessitam de controle²⁸². Há uma diferenciação das relações entre homens e deuses, isto é, indício de uma distinção entre os papéis que cada um assume, embora sua existência (dos indivíduos) é inerente ao ordenamento do cosmo, isto é, dos desuses, os indivíduos compreendem isso em uma individualidade única. Pode-se afirmar que, nesse estágio, há uma identidade de grupo de maneira concreta.

A coletividade concreta pode, na qualidade de grupo particular, ser diferenciada do universal da ordem cósmica, de um lado, e dos indivíduos singulares, de outro, sem que assim se coloque em perigo o contexto profundamente vinculado à identidade de um mudo centralizado no político²⁸³.

Assim, o que caracteriza a coesão da identidade de grupo consiste no sentido de pertença, isto é, o indivíduo parece integrar a sua identidade em conformidade com a identidade do grupo. Os indivíduos que pertencem a determinado grupo compreendem que suas ações estão em consonância com as ações do grupo, ou seja, há uma interligação entre o indivíduo e o grupo.

²⁸⁰ Ibid. 2016c, p. 142.

²⁸¹ Ibid. 2016c, p. 143.

²⁸² Ibid. 2016c, p. 143.

²⁸³ Ibid. 2016c, p. 143.

As religiões desempenham uma função importante para a manutenção da identidade do grupo, o qual se pode manter coeso pelo fato de a religião justificar o que ocorre na cidade ou no Estado. A religião estava, nesse estágio, ligada à ação política, isto é, era uma composição do Estado, no entanto, a partir do momento em que as religiões se estruturam de forma racional, deixam a vinculação com o Estado, ou seja, o Estado não possui mais posse sobre a religião, mas, tão somente, a comunidade dos fiéis. Assim, nesse estágio das *civilizações desenvolvidas*, a religião proporciona a formação da identidade é, comumente, desvinculada dos papéis e normas²⁸⁴. O Eu está separado completamente da relação com o grupo; consiste em um Eu individualizado; todavia, em tal estágio, não há como fazer uma conciliação entre o sistema político e a forma de universalização das religiões que não necessitam de uma justificação para a sua manutenção conforme os Estados, portanto não existe uma compatibilidade entre o sistema político e as justificações religiosas. Diante disso, é preciso elaborar uma vinculação que não possui fundamento. Isso é um papel desempenhado por ideologias. Assim, “elas devem conciliar a dessemelhança estrutural entre identidade coletiva fixada em um Estado concreto e as identidades do Eu exigidas no quadro de uma comunidade universalista”²⁸⁵. Portanto, era latente o problema existente da identidade, mas que somente na modernidade, pode ser percebido. Isso só foi possível pelo fato de haver mecanismo de mediação²⁸⁶.

Com a entrada da *modernidade*, tais mecanismos não tinham mais eficácia. Nesse estágio, houve uma intensificação dos paradoxos que não possibilitavam a integração da identidade com a uma identidade de grupo. Acirra-se de forma efetiva o âmbito de singularidade do indivíduo e, portanto, tenta-se reestruturar o elo entre indivíduo e sociedade, portanto, o sentido de pertença a um grupo, a uma cidade ou a um Estado. Habermas elenca três fatores que contribuíram de forma pontual para o aprofundamento desse processo: o surgimento do protestantismo, a fragmentação da Igreja Católica e as correntes teológicas que fazem uma interpretação fora da tradição. Assim, por causa do protestantismo houve uma queda ou uma recusa de muitos componentes da vida cristã que foram adotados, provocando a exigência por princípios que estivessem pautados de forma rigorosa na universalidade e, também, reforçando as estruturas individualistas do Eu²⁸⁷. A fragmentação da Igreja Católica implica a perda da comunidade que acredita, ou seja, não há como manter a comunidade unida, pois não pode conseguir proporcionar um elo comum. Além disso, a sua forma rígida de instituição também

²⁸⁴ Ibid. 2016c, p. 144.

²⁸⁵ Ibid. 2016c, p. 145.

²⁸⁶ Ibid. 2016c, p. 144.

²⁸⁷ Ibid. 2016c, p. 146.

foi perdida. O que provoca o reconhecimento universal do princípio da tolerância e da liberdade de associação religiosa²⁸⁸. Já com as correntes teológicas que interpretam de modo diferente da perspectiva tradicional a mensagem de salvação, há um nivelamento do dualismo da tradição e, conseqüentemente, leva a considerar Deus apenas “[...] como uma estrutura comunicativa que os participantes precisam para, na base do reconhecimento recíproco de sua identidade, se elevar acima da contingência de uma existência meramente exterior”²⁸⁹.

Habermas percebe que isso aponta para uma constatação: quando há um desenvolvimento das religiões universais, o que resta é tão somente um núcleo de uma moral universalista²⁹⁰. Isso constitui um problema de suma importância pois é a constatação de que existe uma separação entre “[...] a identidade do Eu formada em estruturas universais e a identidade coletiva fixada no povo ou no Estado”²⁹¹. Portanto, não é possível na sociedade moderna uma forma de pertença a determinado grupo ou a conciliação da identidade do Eu com o outro. O que se pode constatar é que existe uma cisão inevitável do Eu com o outro²⁹².

A cisão não se refere apenas à sociedade, mas, também, à natureza tanto externa quanto interna. Há uma cisão *tripartite* do Eu²⁹³. A cisão do Eu com a natureza externa é provocada e aprofundada a partir da ciência moderna com o seu ideal de libertar de quaisquer formas transcendentais, colocando em seu lugar uma natureza que perde o contato com qualquer forma transcendental. Apresenta uma natureza fora do sacro, isto é, dessacralizada. A natureza é apresentada ao sujeito como algo objetivado. Isso tem conseqüências para a compreensão de sociedade. Quando surge a economia de mercado capitalista, há um processo crescente de desconexão da sociedade com o sistema cultural. Diante desse processo, a sociedade não pode buscar outra forma de se legitimar. A justificação ou legitimação para sua existência de ser é encontrada em si mesma²⁹⁴; portanto, a sociedade e os seus membros são compreendidos na modernidade, pela chamada nova física, como produtos casuais da natureza. A cisão entre o Eu moderno e a sociedade pode ser relacionada com a cisão entre sujeito agente e necessidades próprias²⁹⁵.

²⁸⁸ Ibid. 2016c, p. 147.

²⁸⁹ Ibid. 2016c, p. 147.

²⁹⁰ Ibid. 2016c, p. 147.

²⁹¹ Ibid. 2016c, p. 147.

²⁹² Habermas apenas afirma que não existe mais na sociedade moderna uma integração da identidade do Eu com o outro; portanto, há uma cisão entre uma identidade do sujeito e uma identidade coletiva. Na sociedade moderna não há como existir uma integração entre essas identidades, pois acirra-se cada vez mais a separação entre ambas.

²⁹³ HABERMAS, Jürgen. **Para a reconstrução do materialismo histórico**. Tradução Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2016c, p. 148.

²⁹⁴ Ibid. 2016c, p. 148.

²⁹⁵ Ibid. 2016c, p. 149.

Parece que o problema da identidade está ancorado no fato de que “compreendemos a vida, uma vez que se trata de sua cisão e unificação, de início como contexto de vida social”²⁹⁶. Segundo Habermas, é a partir desse problema que a filosofia de Hegel tenta encontrar alguma saída²⁹⁷. Para tal empenho, a filosofia deve ser capaz de produzir a mesma unificação que foi feita anteriormente pelos mitos. Caso contrário, sua empresa acaba findada ao fracasso. A sua tarefa é, tão somente, fazer a unificação entre indivíduos singulares com a comunidade política²⁹⁸ e isso só é possível mediante a “unidade do espírito objetivo e do absoluto [...]”²⁹⁹. Assim, a tentativa de Hegel e sua filosofia consiste em reconciliar o elo perdido entre sujeito e sociedade. Para tanto, chega à conclusão de que a sociedade descobriu a sua identidade racional tão somente no Estado constitucional soberano³⁰⁰. A filosofia, nesse caso, ficaria com a tarefa de evidenciar tal “[...] identidade como uma identidade racional.” (HABERMAS, 2016c, p. 155).

Ao afirmar que existe uma relação entre a identidade da sociedade e a identidade do Estado, Hegel considera o Estado como âmbito da vida racional e consciência do cidadão. Aí se daria a relação que houve nas *primeiras civilizações* e, de forma especial, o caso grego. Cabe à filosofia trazer à tona essa relação imbricada entre tais identidades, porém, se a filosofia não pode fazer tal empenho, para Hegel a religião seria capaz de conciliar as duas identidades; isso é compreensível pelo fato de a religião se diferenciar da filosofia tão somente pela forma. O conteúdo de ambas continua sendo o mesmo: representar o absoluto. Dessa forma, na visão de Hegel a filosofia poderia ser facilmente substituída pela religião para a justificação do Estado³⁰¹. Essa integração que Hegel propõe, na percepção de Habermas, não possui validade ou sustentação diante de sociedades complexas. Se isso for possível, implica afirmar que as sociedades modernas ainda são uma unidade, isto é, possuem uma identidade comum; entretanto Habermas afirma ser impossível essa identidade comum em sociedades complexas³⁰². Assim, não há como fazer uma união entre tais identidades, fundamentando-se

²⁹⁶ Ibid. 2016c, p. 149

²⁹⁷ Habermas ressalta que a intenção de Hegel na sua filosofia foi desvencilhar a desintegração da identidade do sujeito e a identidade da sociedade. Assim, Hegel tenta fazer uma unificação das identidades, pois havia constatado a cisão entre a identidade do indivíduo e a identidade da sociedade.

²⁹⁸ HABERMAS, Jürgen. **Para a reconstrução do materialismo histórico**. Tradução Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2016c, p. 150.

²⁹⁹ Ibid. 2016c, p. 152.

³⁰⁰ Ibid. 2016c, p. 155.

³⁰¹ Cf. HEGEL, F. W. **Princípio da filosofia do direito**. Tradução Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. 242, §270.

³⁰² Habermas afirma que a forma de integração entre identidade do sujeito e identidade da sociedade que Hegel tentou fazer não corresponde às sociedades complexas. Assim, deve-se procurar outra forma de estabelecer tal integração entre as identidades. Pode-se afirmar que não há uma identidade comum do sujeito nas sociedades complexas, mas há a possibilidade de tal identidade ser formada.

na compreensão moderna. Desta forma, Habermas chega a uma conclusão: “esses exemplos corroboram a suposição de que hoje a identidade da sociedade não pode ser mais alocada em uma organização, seja o Estado nacional ou o partido parastatal”³⁰³. Em vista disso, a suposição de Hegel acerca do Estado como identidade racional não possui fundamento.

Diante disso, é possível que sociedades complexas possam formar uma identidade racional?³⁰⁴ Niklas Luhmann acena para uma negação de que as sociedades complexas podem formar uma identidade racional. Fundamentado na teoria dos sistemas, ele ressalta que não é possível à consciência dos membros formar uma identidade racional³⁰⁵. Habermas ressalta que Luhmann não vê uma identidade da sociedade mundial fora da integração sistêmica, portanto, Luhmann deixa de lado a perspectiva de uma integração social³⁰⁶. Sendo assim, os indivíduos fazem parte apenas do sistema social e diante de tais indivíduos, a sociedade ganha objetividade sem fazer conexão com o contexto de vida intersubjetivo³⁰⁷.

Habermas faz uma crítica à forma como Luhmann entende a integração de uma identidade da sociedade mundial. Para ele, quando há essas relações sistêmicas entre indivíduos e sociedade, perde-se a vinculação intersubjetiva, ou seja, a sua base³⁰⁸. Isso significa a autoexclusão dos indivíduos socializados e, conseqüentemente, a destruição de seu mundo da vida, portanto, consiste em uma forma de repressão que leva ao atrofamento dos sujeitos. Habermas ressalta a importância de considerar as estruturas do mundo da vida pelo fato de estas fazerem parte também dos sistemas sociais. Não se pode deixar tudo a cargo de uma teoria dos sistemas, pois isso traz serias conseqüências para o mundo da vida dos sujeitos.

Uma teoria dos sistemas tornada selvagem, que desconsidera isso, torna-se vítima de uma dialética do aumento da complexidade sistêmica, que também no mesmo instante mata a sociedade cuja vida aquela desenvolve de maneira evolucionária. Pois uma sociedade separada de seus membros em virtude das relações entre sistema e entorno morreria de acordo com os conceitos de uma vida social que se individua mediante socialização³⁰⁹.

³⁰³ HABERMAS, Jürgen. **Para a reconstrução do materialismo histórico**. Tradução Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2016c, p. 163.

³⁰⁴ A identidade racional só pode existir quando ela pode ser mantida, caso contrário, tal identidade é transgredida. A sociedade só pode manter sua identidade se a desempenha.

³⁰⁵ Cf. ³⁰⁵ HABERMAS, Jürgen. **Para a reconstrução do materialismo histórico**. Tradução Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2016c, p. 45.

³⁰⁶ HABERMAS, Jürgen. **Para a reconstrução do materialismo histórico**. Tradução Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2016c, p. 164.

³⁰⁷ Ibid. 2016c, p. 164.

³⁰⁸ Ibid. 2016c, p. 165.

³⁰⁹ Ibid. 2016c, p. 170.

Não é porque as dificuldades que impedem pensar uma identidade racional para sociedades complexas que se deve desistir desse empreendimento. Essas diferenças servem para constatar que o conceito de identidade das grandes civilizações está superado. Nesse caso, a nova identidade da sociedade deve ser compatível com as estruturas universais do Eu, diferenciando-a das identidades de grupo peculiares das grandes civilizações³¹⁰. Habermas ressalta que essa nova identidade não pode se configurar nos moldes das grandes civilizações, portanto, não deve estar vinculada à sociedade estatal pelo fato de entender que a identidade coletiva pode ser pensada de outras formas.

Hoje, a identidade coletiva também é pensável apenas em forma reflexiva, a saber, de tal maneira que esteja fundada na consciência das oportunidades universais e iguais de participação nesses processos de comunicação, nos quais a formação da identidade se realiza na qualidade de processo continuado de aprendizagem³¹¹.

Essa identidade não tem a necessidade de conteúdos fixos para permanecer estável ou em lugar determinado. Ela não deve fazer uma articulação de imagens do mundo; ela tem a obrigação de pressupor a validade de uma moral universalista, embora a mesma não precise de conteúdos fixos, cada vez mais tem-se necessidade de conteúdos, isto é, o conteúdo não pode ser algo fixo, mas flexível³¹². Ademais, essa identidade deve estar ciente de que o seu processo não está acabado, e, de forma alguma, pode-se guiar por meio de valores tradicionais. Há também a preocupação de não se manter demasiadamente para formas projetadas, isto é, para o futuro. Isso tem um motivo, segundo Habermas:

Ora, vemos na consciência das oportunidades universais e iguais de participação nos processos de aprendizagem formadores de valores e normas o fundamento de uma nova identidade; ela mesma não precisa de projeção³¹³.

Uma identidade racional das sociedades complexas só pode ser justificada a partir de um discurso prático universal, ou seja, uma identidade de uma sociedade dos que agem de forma discursiva e que é inerente à identidade; portanto, tal identidade necessita de indivíduos que tenham uma identidade formada de maneira discursiva. Não há como uma sociedade complexa criar uma identidade sem os seus membros possuírem as capacidades adequadas para uma

³¹⁰ Ibid. 2016c, p. 171.

³¹¹ Ibid. 2016c, p. 171.

³¹² Habermas ressalta que a identidade não é imutável, mas que está em constante formação.

³¹³ HABERMAS, Jürgen. **Para a reconstrução do materialismo histórico**. Tradução Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2016c, p. 175.

formação de uma identidade coletiva. O elo entre sociedade e indivíduo só pode ser estabelecido mediante o entendimento mútuo dos concernidos, mediados pela linguagem.

A identidade discursiva, ao fazer a relação entre sociedade e indivíduos, constitui-se um elo entre a ética e a política. Assim, a identidade discursiva, na teoria ética e na teoria política, tem um papel importante na teoria habermasiana. No capítulo seguinte, aborda-se a relação entre ética e política mediante a identidade discursiva.

3 ÉTICA E POLÍTICA: A IDENTIDADE DISCURSIVA COMO ELO

A ação no campo da ética e da política deve ser pautada mediante princípios, os quais devem ser universais. Assim, cada indivíduo não cria ou age de qualquer maneira, mas pauta a sua ação por princípio. Diante disso, surgem algumas questões: enquanto participantes chegam ao entendimento que devem se comportar por meio ou através de princípios universais? Isso não indicaria que esses indivíduos desenvolvem uma identidade própria pautada em princípios? Ao que parece, somente mediante tal razão, tais indivíduos podem chegar a certa conclusão. Assim, este capítulo aborda que existe um elo entre ética e política, o qual se dá a partir da identidade discursiva.

3.1 Ética do discurso e identidade discursiva

Habermas busca uma fundamentação para uma ética do discurso. Para isso faz uma fundamentação da ética do discurso com a pretensão de excluir qualquer dúvida acerca de uma moral baseada em princípios. Isso ocorre por causa das afirmações de McIntyre sobre o projeto do Iluminismo de uma moral secular, o qual enfatiza que tal empreendimento resultou em fracasso. A sua compreensão é fundada na constatação de Horkheimer sobre o Iluminismo ao chegar à conclusão de que a razão instrumental, ao ser limitada por uma racionalidade orientada para fins, deve deixar de lado o estabelecimento das finalidades por causa de ações que contenham algum tipo de emoção e alguma decisão sem razão³¹⁴. McIntyre define a razão tão somente como razão calculadora³¹⁵. Essa forma de pensar, no entanto, Habermas enfatiza que é rechaçada desde Kant³¹⁶. Ora, “isto é desmentido, desde Kant, por aquelas éticas cognitivistas que, num sentido ou noutro, mantêm o seu apego à passibilidade de verdade das questões práticas”³¹⁷.

Primeiramente, Habermas parte para fundamentar as normas éticas a partir de princípios universais, demonstrando a validade do dever-ser das normas e que as pretensões de validades dos atos de fala também podem ser fenômenos para uma ética filosófica. Recorrendo a Strawson

³¹⁴ Cf. HORKHEIMER, Max. **crítica de la razón instrumental**. Tradução H. A. Murena e D. J. Vogelmann. 2. ed. Buenos Aires: SUR, 1973, p. 54.

³¹⁵ Cf. MCINTYRE, Alasdair. **After virtue: a study in moral theory**. 3. ed. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007, p. 57.

³¹⁶ Kant não é defensor de uma razão calculadora. A crítica de Habermas a Kant está na forma como fundamenta a sua teoria, portanto, em um princípio transcendental. Habermas, ao contrário, defende que o fundamento deve ser falível, isto é, sem um fundamento último.

³¹⁷ HABERMAS, Jürgen. **Ética do discurso**. Tradução Lumir Nahodil. Vol. 3. Lisboa: Edições 70, 2014b, p. 27.

sobre a reflexão acerca da ofensa, Habermas entende que, quando o indivíduo se sente ofendido por outro, a ofensa só é reparada mediante um pedido de desculpa, ou acaso lhe fale que não foi sua intenção ofendê-lo, devido às circunstâncias em que se encontrava. O ponto central nisso é demonstrar o teor da realidade das experiências morais, ou seja, a forma como os indivíduos agem quando são constrangidos ou ofendidos³¹⁸.

O que caracteriza a dimensão moral de uma ofensa está no fato de haver um sentimento de reparação por causa da ofensa feita. Se o sentimento perdura por muito, isso significa que há uma revolta contra uma injustiça cometida. Dessa forma, “o ressentimento é expressão de uma condenação moral”³¹⁹. O ato de pedir desculpas deve levar ao ofendido a aceitação das mesmas. Nesse caso, aquele que recebeu o insulto não sentirá mais necessidades de exigí-las.

Porém, o instinto provindo de uma pessoa que não possui as faculdades cognitivas implica uma ação objetivante, pois não há possibilidade de entrar em uma discussão. O máximo que pode haver é tão somente uma simulação de uma discussão, de modo que fica latente que as ações do que é ofendido se dão na “[...] atitude performativa de um participante de uma interação”³²⁰. Com a atitude de forma objetiva não há possibilidade de fazer qualquer interação, antes acaba com qualquer tentativa. Sendo assim, os fenômenos morais só podem ser abertos quando estão diante de uma interação, isto é, a partir da ação performativa dos participantes³²¹. Habermas também ressalta que o ressentimento ou as reações emocionais, de forma geral, sempre remetem para critérios suprapessoais de juízo de normas ou imperativos³²². Assim, os sentimentos também têm grande importância de justificação moral da ação da mesma forma que as percepções para com o esclarecimento teórico acerca dos fatos³²³. O cerne é mostrar que as normas morais pressupõem uma universalidade e que são válidas, mas que existe uma ação performativa entre dois indivíduos por meio da interação. Não obstante, o comportamento ou ação dos indivíduos não devem ser pautados por meio de uma pretensão deontológica, quer dizer, por uma fundamentação última. Ao recorrer à forma deontológica para a validação das normas morais, não há como convencer os céticos sobre essa validade. Ao invés de seguir por essa via, Habermas aponta para fundamentação das normas pautadas nas pretensões de validade, isto é, na falibilidade. Para tanto, ele demonstra a função desempenhada das

³¹⁸ Cf. STRAWSON, Perter. Freedom and resentment. In: FISCHER, John Martin; RAVIZZA, Mark (org.). **Perspectives on moral responsibility**. London: Cornell University Press, 1993, p. 46.

³¹⁹ HABERMAS, Jürgen. **Ética do discurso**. Tradução Lumir Nahodil. Vol. 3. Lisboa: Edições 70, 2014b, p. 30.

³²⁰ Ibid. 2014b, p. 31.

³²¹ Ibid. 2014b, p. 36.

³²² Ibid. 2014b, p. 36.

³²³ Ibid. 2014b, p. 36.

pretensões de validade no cotidiano com o intuito de justificar por qual razão as pretensões deontológicas devem ser abandonadas.

Inicialmente Habermas enfatiza de forma direta que a tentativa de fundamentação de uma ética através de uma lógica da argumentação moral só é possível quando se verificar a pretensão de validade³²⁴. Salienta ainda que, se não surgirem no contexto da ação comunicativa as pretensões de validade não há possibilidade de fazer a diferenciação entre validade e correção normativa na esfera argumentativa. Dessa forma, poder afirmar, de maneira propedêutica, que as normas morais são pretensões de validade que são fundamentadas no entendimento mútuo, isto é, na ação comunicativa.

Não se tem neste trabalho a pretensão de fazer um estudo aprofundado aqui acerca da ação comunicativa, sendo que o mesmo foi feito no primeiro capítulo³²⁵. Mas vale recordar a ideia central para seguir em tal contexto. As ações comunicativas constituem aquelas interações em que os participantes envolvidos estão em comum acordo para organizar seus planos de ação³²⁶. Tal acordo é atingido ao se verificar através do reconhecimento intersubjetivo de pretensões de validade³²⁷. Para se chegar ao entendimento sobre algo no mundo, os atores, mediante os seus atos de fala, “[...] fazem valer pretensões de validade”³²⁸. (HABERMAS, 2014, p. 46). As pretensões de validades são: pretensões de verdade, pretensões de correção e pretensões de sinceridade, as quais se referem a algo no mundo objetivo, no mundo social, no mundo subjetivo³²⁹. O que difere da ação estratégica que tem a finalidade de intervir na outra pessoa de forma coativa e com sanções, ou seja, não empreende uma busca de entendimento mútuo. Assim, a ação comunicativa possui a característica de possibilitar uma interação com o outro, levando-o a agir de forma racional para uma ação mais concreta.

Quando o locutor motiva o ouvinte a agir de certa forma, este não é movido tão somente por aquilo que é dito, mas pelas garantias que o locutor assume em revisar a pretensão que fez valer. As pretensões de validade e de correções podem ser revistas de forma discursiva, já as pretensões de sinceridade se dão tão somente mediante o comportamento consistente; dessa forma, só é possível verificar se uma pessoa está falando se a mesma demonstra um comportamento coerente, ou seja, faz aquilo que fala. Assim, o estabelecimento do acordo entre

³²⁴ Ibid. 2014, p. 45.

³²⁵ Cf. cap. 1: Do paradigma da razão ao paradigma da linguagem, p. 27. Cf. Também HABERMAS, Jürgen. **Teoria do agir comunicativo**: racionalidade da ação e racionalização social. Tradução Paulo Astor Soethe. vol. 1. São Paulo: Martins Fontes, 2016a, p. 473.

³²⁶ HABERMAS, Jürgen. **Ética do discurso**. Tradução Lumir Nahodil. Vol. 3. Lisboa: Edições 70, 2014b, p. 46.

³²⁷ Ibid. 2014b, p. 46.

³²⁸ Ibid. 2014b, p. 46.

³²⁹ Ibid. 2014b, p. 46.

ambos não pode entrar em contradição, isto é, a sua ação não deve negar o que foi estabelecido como verdadeiro. Desse modo, aquele que levanta as pretensões de validade e consegue convencer o ouvinte dando razões suficientes deve se comprometer em fazer o que foi acordado, porém, o locutor não está sustentado em uma base deontológica, mas através da validade da comunicação intrínseca ao entendimento. Nesse caso, o locutor assume uma garantia de uma pretensão de validade criticável, o qual leva o ouvinte a concordar com a promessa do seu ato de fala e, assim, também garante a reconciliação.

Na percepção de Habermas, a verdade proposicional e a correção normativa (que são as duas pretensões de validade) são passíveis de revisão, exercem a função de coordenação de ações de várias formas³³⁰. Habermas enfatiza que, em primeira instância, não há como fazer uma distinção, mas, em segunda instância, é possível verificar diferenças significativas.

À primeira vista, as proposições assertórias empregues nos atos de fala constativos parecem relacionar-se com os fatos de um modo semelhante à forma como as proposições normativas empregues nos atos de fala regulativos se relacionam com as relações interpessoais ordenadas legitimamente. A verdade de proposições significa a existência de estados de coisas de um modo semelhante àquele em que a correção de ações significa o cumprimento das normas. À segunda vista, os atos de fala, porém, revelam-se diferenças interessantes. Assim, os atos de fala relacionam-se com normas de modo diferente que podem ser formuladas com fatos³³¹.

Consequentemente, Habermas faz uma distinção entre pretensão de verdade e pretensão de validade normativa. A diferença reside no fato de que as pretensões de verdade se podem constatar nos atos de fala; já as pretensões de validade normativas são inerentes às normas e pode aparecer de maneira derivada em atos de fala. Assim, ao se referir ao mundo social, os atos de falar regulativos se relacionam com as pretensões de validade normativas. Isso não acontece com as pretensões de verdade, mas, tão somente, com atos de fala constativos.

Na compreensão de Habermas, pode haver um nexo entre a existência de normas de ação e justificação esperada das equivalentes proposições de dever-ser³³², pelo fato de que a vigência de uma norma precisa da aceitação dos seus destinatários e também de que o reconhecimento se sustenta na possibilidade de as pretensões de validade serem revistas, isto é, validadas novamente³³³. Habermas ainda enfatiza que há uma conexão entre estados de coisas

³³⁰ Ibid. 2014b, p. 47.

³³¹ Ibid. 2014b, p. 47.

³³² Ibid. 2014b, p. 49.

³³³ Ibid. 2014b, p. 49.

e a verdade das elocuções afirmativas, porém isso não é possível entre os estados de coisas e a expectativa de um conjunto de indivíduos, o que explica o fato do

[...] porque a pergunta pelas condições de validade de juízos morais recomenda de forma imediata a passagem a uma lógica dos discursos práticos, ao passo que a pergunta pelas condições de validade de juízos empíricos requer reflexões do foro epistemológico e da teoria da ciência que são independentes de uma lógica dos discursos teóricos³³⁴.

Dessa forma, as pretensões de validade normativas pressupõem um discurso prático para sua legitimação, porém é necessário que o discurso prático esteja fundamentado em um princípio moral. Esse princípio quer proporcionar aos concernidos um acordo comum, pois um acordo não deve ser imposto de forma dedutiva ou mediante provas empíricas. Assim, o princípio moral exclui do seu rol as normas que não estão fundamentadas no consenso, ou seja, uma norma universal que independe da validação dos afetados. Tal norma não se legitima por um consenso entre os afetados, mas tem sua validade de forma monológica. Antes, o princípio pronto possibilita que os afetados possam entrar em um consenso e legitimar essas normas que lhes são imputadas, portanto, as normas devem expressar uma vontade geral. Isso implica que, ao tentar validar certa norma, é necessário que se verifique se a norma pode ser aceita por outras pessoas que são afetadas³³⁵.

Todavia, “o princípio de universalização de modo algum se esgota na exigência de as normas morais terem a forma de enunciados de dever-ser incondicionais e universais”³³⁶. Cada indivíduo deve estar ciente de que a validação de uma norma não depende tão somente de si próprio, mas, em tal caso, precisa entrar em um entendimento mútuo, o qual assegura a legitimidade da norma. O que implica que os indivíduos devem chegar a uma formação parcial de juízo³³⁷. Assim, as normas são apenas válidas no momento em que são efetivamente reconhecidas pelos que são afetados por elas. Nesse caso, não há possibilidade para o indivíduo, ou para um grupo isolado que tem a pretensão de tornar uma norma universalmente válida, pois a sua perspectiva abrange somente alguns e, de forma alguma, a todos, isto é, a totalidade dos afetados.

³³⁴ Ibid. 2014b, p. 50.

³³⁵ Kant parte do pressuposto de que as leis ou normas estão fundamentadas em um princípio transcendental. Assim, toda a ação deve estar respaldada mediante tal princípio e não precisaria consultar a opinião dos afetados. Habermas defende que, antes que as normas sejam efetivadas, deve-se saber se os afetados estão de acordo com tais normas.

³³⁶ HABERMAS, Jürgen. **Ética do discurso**. Tradução Lumir Nahodil. Vol. 3. Lisboa: Edições 70, 2014b, p. 52.

³³⁷ Ibid. 2014b, p. 53.

As normas morais, ao se pautarem no juízo imparcial dos afetados – as quais expressam um consentimento geral –, recebem o reconhecimento intersubjetivo, isto é, dos afetados, pois, para que isso aconteça, deve-se excluir toda forma de coesão que impede os afetados de chegarem a um consenso geral. Isso significa que tais afetados precisam ser tratados de forma igual, isto é, com a garantia da liberdade. Assim, quando Habermas critica a forma kantiana do imperativo categórico é porque compreende que este não abre espaço para a argumentação, isto é, para um entendimento intersubjetivo³³⁸. Ele entende que os problemas relacionados às normas morais têm que ser resolvidos de maneira consensual. Isso possibilita a resolução da perturbação do consenso, mediante a argumentação dos afetados, a viabilidade de um acordo mútuo sobre as normas, desfazendo o momento de perturbação das mesmas. Quando há qualquer perturbação normativa, os afetados têm a obrigação de sanar o dissenso.

Dessa forma, não há como ficar encerrado em uma perspectiva monológica. Na compreensão de Habermas, é preciso fazer uma reformulação do imperativo categórico kantiano: “[...] em vez de prescrever como válida para todos os outros uma máxima que quero que seja uma lei universal, tenho que expor a minha máxima diante de todos outros para efeito de verificação discursiva da sua pretensão de validade”³³⁹. Habermas desloca a ênfase da ossada do indivíduo para o âmbito de todos³⁴⁰. Não é um sujeito que pensa o que quer, mas é um conjunto de pessoas que pensam de forma cooperativa. Isso é preciso para evitar compreensões distorcidas pelos outros. Embora cada um compreenda em uma instância última acerca dos seus interesses, também tem o dever de estarem abertos para as críticas dos demais. Ao fazer parte de uma cultura partilhada de forma intersubjetiva, tem-se a possibilidade de rever as suas pretensões de validade³⁴¹.

Ao fundamentar o princípio de universalização, Habermas evidencia que se dirige para uma fundamentação de uma ética do discurso. A fundamentação de uma ética do discurso é proposta primeiramente por Karl-Otto Apel³⁴², no entanto, apesar de Apel fundamentar a ética na argumentação, ele se baseia em um fundamento último, ou seja, mediante uma pragmática transcendental. Essa forma de fundamentar é criticada por alguns céticos, pois consideram que não há como fundamentar princípios morais, caindo, portanto, no trilema de *Münchhausen*

³³⁸ Habermas faz uma reformulação do imperativo categórico com base no princípio discursivo, pois entende que as leis ou normas devem passar pela opinião dos afetados.

³³⁹ HABERMAS, Jürgen. **Ética do discurso**. Tradução Lumir Nahodil. Vol. 3. Lisboa: Edições 70, 2014b, p. 56.

³⁴⁰ Kant afirma que a lei moral está fundamentada em um princípio transcendental. Já Habermas defende a fundamentação das leis e normas a partir do princípio discursivo.

³⁴¹ HABERMAS, Jürgen. **Ética do discurso**. Tradução Lumir Nahodil. Vol. 3. Lisboa: Edições 70, 2014b, p. 56.

³⁴² Cf. APEL, Karl-Otto. **Transformação da filosofia**: o a priori da comunidade de comunicação. Tradução Paulo Astor Soethe. vol. 2. São Paulo: Loyola, 2000b, p. 354.

desenvolvido por Hans Albert, o qual leva sempre ao falibilismo³⁴³. Albert defende que quando se tenta fundamentar algo que não tem sentido, apenas restam três opções: o regresso ao infinito, o círculo lógico e a interrupção do procedimento.

Para sair do trilema *Münchhausen*, isto é, do falibilismo, Apel argumenta que o cético ético cai em uma contradição performativa, ou seja, nega o próprio princípio do falibilismo, pois, se este entra em uma forma de argumentação para defender o seu ponto de vista, tem a obrigação de aceitar as regras da argumentação para avaliar de forma crítica. A aceitação coloca em xeque o princípio do falibilismo. Dessa forma, Apel remete para uma fundamentação do princípio de universalização a partir da argumentação, de modo que “[...] quem quer que aceite as pressuposições universais e necessárias da comunicação do discurso argumentativo e que saiba o que significa justificar uma norma de ação tem de supor implicitamente a validade do princípio de universalização”³⁴⁴.

Embora Apel tenha o mérito de desnudar o argumento falibilista e propor uma fundamentação da ética a partir do princípio de universalização, Habermas faz ressalvas a respeito de sua fundamentação última da pragmática transcendental. Na sua compreensão, o fato de Apel ainda estar obstinado por uma fundamentação última se justifica no seu processo de transição para o paradigma da linguagem, ou seja, a sua mudança ele fez ainda possui resquícios do paradigma da razão.

Embora Apel fale do “dogmatismo metafísico remanescente” de Fichte, ele escora, se bem vejo, a pretensão de fundamentação última da pragmática transcendental precisamente nesta identificação anteriormente executada de forma intuitiva, ou seja, apenas nas condições da filosofia da consciência³⁴⁵.

Assim, Habermas expõe, de certo modo, a fragilidade da proposta de fundamentação última de Apel mediante a pragmática transcendental. Habermas, para não cair em na mesma iniciativa de Apel, nega o caráter de fundamentação última da pragmática transcendental. E assenta a ética do discurso nos “[...] círculos daquelas ciências reconstrutivas que tem que ver com os fundamentos racionais da cognição, da linguagem e da ação”³⁴⁶. Portanto, a pretensão de Habermas consiste em fundamentar uma ética do discurso de forma universalista pautada

³⁴³ Cf. ALBERT, Hans. **Tratado sobre la razón crítica**. Tradução Rafael Gutiérrez Girardot. Buenos Aires: SUR, 1973, p. 26.

³⁴⁴ HABERMAS, Jürgen. **Ética do discurso**. Tradução Lumir Nahodil. Vol. 3. Lisboa: Edições 70, 2014b, p. 79.

³⁴⁵ Ibid. 2014b, p. 89.

³⁴⁶ Ibid. 2014b, p. 91.

em princípio falível, isto é, que está aberta para certas modificações que surgirem no decorrer do tempo.

Diante do que foi exposto, a intenção é afirmar que a ética do discurso possui um elo com a identidade dos indivíduos, ou seja, para que uma ética do discurso ou as pretensões de validade possam ser legitimadas, é necessário que os indivíduos possam ter as capacidades para entrar em uma argumentação que vise o entendimento mútuo. Quando Habermas parte das ciências reconstrutivas, mais especificamente na teoria do desenvolvimento cognitivo de L. Kohlberg, ressaltando que seu esquema não contempla de forma adequada o desenvolvimento dos estágios morais e, portanto, adicionado mais um estágio, ele evidencia que os indivíduos podem atingir tais estágios e que as suas ações são tomadas mediante o princípio discursivo que tem a pretensão de chegar a uma forma universal normativa³⁴⁷, entretanto só é possível se estes indivíduos tenham desenvolvido uma identidade discursiva. Não há como os indivíduos, nesse caso, chegarem a um entendimento mútuo sobre determinada norma sem estarem aptos para travarem um discurso argumentativo. Os indivíduos podem chegar a um acordo que envolva a todos, caso contrário, a ação desempenhada pelos indivíduos estaria fundada nos estágios anteriores.

Habermas ressalta que a teoria do desenvolvimento moral de Kohlberg tem o seu ponto de referência em uma moral orientada por princípios. Ele ainda enfatiza que, mediante isso, que nessa teoria, podem-se reconhecer as características essenciais de uma ética do discurso; porém, a teoria de Kohlberg tem a intenção de mostrar como se dá a formação dos estágios moral e também a formação da identidade. Nesse caso, são os indivíduos que agem por meio de princípios e, conseqüentemente, podem julgar ou criticar certa norma. Ao pressupor que existem traços da ética do discurso, podem-se argumentar também que tais princípios são desenvolvidos pelos indivíduos, pois a interação não acontece e nem o entendimento mútuo são possíveis sem a existência destes. O que leva a reconhecer que tais indivíduos desenvolvem uma identidade discursivas e, a partir desta, podem chegar a um entendimento mútuo seja nas pretensões de verdade ou nas pretensões de validade normativa. Ademais, pode haver a situação ideal de fala e, no entanto, os indivíduos não estarem aptos para entrarem em consenso mútuo. Assim, o indivíduo que age e fala, na compreensão habermasiana, não pode estar desprovido de uma identidade singular: pautada no entendimento intersubjetivo. Para verificar tal compreensão, voltemos à análise que Habermas faz para apoiar a sua ética do discurso.

³⁴⁷ Cf. Cap. 2: a formação da personalidade: identidade, linguagem e interação, p. 56. Cf. Também. HABERMAS, Jürgen. **Para a reconstrução do materialismo histórico**. Tradução Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2016c, p. 126.

Tomemos a parte em que Habermas fala sobre a convergência da ética do discurso e a teoria do desenvolvimento moral de Kohlberg.

A ética do discurso vem ao encontro dessa concepção construtivista da aprendizagem na medida em que compreende a formação discursiva da vontade (assim como a argumentação em geral) como uma forma de reflexão do agir comunicativo e na medida em que exige, para a passagem do agir para o Discurso, uma mudança de atitude da qual a criança em crescimento e que se vê inibida na prática comunicacional cotidiana não pode ter um domínio nativo.³⁴⁸

Nessa passagem, Habermas faz uma comparação com os estágios apresentados por Kohlberg. Fica evidente que, ao fazer essa comparação, explicita que os indivíduos não possuem as estruturas para uma formação discursiva da vontade, antes consiste em um processo de mudança, ou seja, não é algo que já é próprio da constituição dos indivíduos. É necessário que haja um processo para que ocorra uma transformação da atitude dos indivíduos. Assim, não pode haver um entendimento mútuo sem que haja uma interação entre os indivíduos, a qual possibilita a compreensão das coisas no mundo. As competências dos indivíduos para chegar a um acordo comum são adquiridas, à medida que há um processo de mudança.

Habermas recorre ao agir comunicativo para demonstrar como se dá o agir orientado ao entendimento. Embora um pouco retórico em sua pretensão de rever alguns pontos do agir comunicativo, é interessante rever alguns argumentos para comprovar que a sua fundamentação recai em uma formação da identidade discursiva, isto é, sem a possibilidade de dessa identidade não há como entrar em consenso ou levantar pretensões de validade normativas.

Ao falar sobre orientação para o entendimento *versus* orientação para o sucesso, Habermas enfatiza que “[...] o modelo agir orientado para o entendimento mútuo tem que especificar condições para um acordo alcançado comunicativamente sob quais *Alter* pode anexar suas ações às do *Ego*”³⁴⁹. Se compreendemos bem, há uma interação intersubjetiva entre uma coletividade (*Alter*) e uma individualidade (*Ego*). Isso remete à relação entre sociedade e indivíduo no capítulo anterior³⁵⁰. Essa interação só é possível através da participação dos concernidos que buscam se conciliar e que é inerente à formação da sua identidade.

E continua:

³⁴⁸ HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Tradução Guido A. de Almeida. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003a, p. 155.

³⁴⁹ Ibid. 2003a, p. 165.

³⁵⁰ Cf. Cap. 2: a formação da personalidade: identidade, linguagem e interação, p. 74.

O agir comunicativo pode ser compreendido como um processo circular no qual o ator é duas coisas ao mesmo tempo: ele é iniciador, que domina as situações por meio de ações imputáveis; ao mesmo tempo, ele é também produto das tradições nas quais se encontra, dos grupos solidários aos quais pertence e dos processos de socialização nos quais de cria³⁵¹.

Aqui lembra o papel da sociedade na formação da identidade; nesse caso, a identidade grupo³⁵². Nesta passagem, percebemos que Habermas não concebe o ator fora da tradição, isto é, da cultura. Isso dá indícios de que a cultura ou a tradição são importantes para a formação da identidade. Nela, o indivíduo tem a possibilidade de verificar se suas pretensões de validade estão corretas. Assim também se insere a forma de entendimento mútuo. Não há como separar da estrutura da tradição.

Pode-se ressaltar que Habermas ao apoiar-se na teoria de Kohlberg tem a intenção de salvar o Eu de sua dissolução. Como foi exposto no capítulo primeiro, Habermas recusa a compreensão kantiana do Eu transcendental, isto é, de um sujeito solipsista. Sua perspectiva é intersubjetiva, ou seja, o Eu é formado através da interação com os outros. Além do mais, o Eu de Habermas consiste em um Eu competente. Esse Eu competente é um Eu que possui as competências cognitivas, linguísticas, morais e interativas.

Ao levantar pretensões de validade normativa, os indivíduos, na discussão, possuem uma identidade discursiva, isto é, são Eus competentes. A teoria do Eu competente em Habermas assume na teoria da ética do discurso papel fundamental, pois a sua intenção consiste em demonstrar que o Eu competente pode levantar pretensões de validade normativa e ser capaz de entrar em um consenso com outros indivíduos; para tanto, é necessário que entre em uma argumentação, ou seja, no discurso para poder validar a sua pretensão de validades normativas, o que só é possível mediante a aceitação de outros indivíduos que são também Eus competentes para avaliação se a pretensão de validade normativa possui alguma razão, ou seja, quando um argumento é aceito pelos demais concernidos no discurso é porque a argumentação foi convincente, pois apresentou o melhor argumento.

Segundo Habermas, apenas dessa forma, pode-se validar ou legitimar uma norma moral e a ética do discurso seria a melhor opção pelo fato de estar baseada no princípio discursivo (D). Vale ressaltar que o mundo da vida se comporta como um pano de fundo que serve de guia para os participantes do discurso. Quando se põe em dúvida sobre uma norma moral ou se levantam pretensões de validade normativa, os concernidos entram em acordo comum para

³⁵¹ HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Tradução Guido A. de Almeida. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003a, p. 166.

³⁵² Cf. Cap. 2: a formação da personalidade: identidade, linguagem e interação, p. 77.

sanar o dissenso provocado. Ao sanar essa perturbação, as normas são reacopladas ao mundo da vida (*Lebenswelt*)³⁵³. Assim, o mundo da vida já contém as normas sem que sejam postas sob qualquer dúvida. Somente quando há dúvida é que suspende a validade da norma para poder entrar em consenso mútuo e, conseqüentemente, serem incrementadas novamente no mundo da vida, as quais ganham *status* inquestionáveis. Dessa maneira, os discursos práticos não garantem e não podem criar normas. A sua função consiste, tão somente, em chegar a um entendimento mútuo mediante o melhor argumento.

Assim é importante a diferenciação entre discursos teóricos e discursos práticos. Os discursos teóricos, conforme foram apresentados no capítulo anterior³⁵⁴, consistem nas pretensões de verdade que são postas em dúvida. As pretensões de validade correspondem sobre a verdade acerca das coisas do mundo exterior. Quando alguém ou mais pessoas inquirirem sobre a validade de certa pretensão de verdade, há uma instauração de um discurso para chegar a um entendimento mútuo sobre a sua validade, no entanto esse discurso é apenas teórico, pois estão a analisar a situação de fala e procuram restabelecer a verdade.

Embora tenha a mesma lógica dos discursos teóricos, os discursos práticos compreendem-se no entendimento mútuo acerca das pretensões de validade de normas, pois, nesses discursos, os concernidos podem colocar em dúvida as normas que foram aceitas anteriormente. Ao questionar a validade das normas, tem-se a necessidade de suspender essa validade de forma temporária, destas até o momento em que os concernidos no discurso possam chegar a um comum acordo.

As decisões, nesse âmbito, são tomadas de forma livre, isto é, sem a coação por parte dos concernidos no discurso ou qualquer forma de coação. O que interessa nesses discursos é apenas a força do melhor argumento³⁵⁵. Os intervenientes não procuram validar as suas pretensões de validade mediante uma perspectiva universalista de caráter individual. Uma norma só pode ser válida quando é aceita por todos os afetados. Assim, uma norma só pode ser universalmente válida quando é aceita por todos mediante a argumentação. Não é possível que uma norma moral seja válida sem passar por esse processo³⁵⁶.

³⁵³ Cf. FREITAG, Barbara **Diálogos com Habermas**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005, p. 130.

³⁵⁴ Cf. Cap. 1: do paradigma da razão ao paradigma da linguagem, p. 34. Não está de forma explícita como o termo neste capítulo, mas remete às pretensões de verdade.

³⁵⁵ Cf. HABERMAS, Jürgen. **Comentários à ética do discurso**. Tradução Gilda Lopes Encarnação. Lisboa: Instituto Piaget, 1999., p. 17.

³⁵⁶ Não se deve confundir o discurso prático com a retórica, pois, no discurso, tem-se a intenção de chegar a um entendimento mútuo entre os concernidos. A retórica não está preocupada em chegar a um entendimento ou a uma verdade, mas, apenas, em convencer os ouvintes.

Não é mais o sujeito moral kantiano que, seguindo seu dever, define monologicamente o que possa ser considerado um princípio generalizável, mais, sim, o grupo integrante de um discurso prático que dialogicamente elabora, à base do argumento mais justo, correto, racional, o que possa ser considerado um princípio universalizável³⁵⁷.

Todos participam no processo argumentativo sem deixar de lado todas as possibilidades, isto é, é um processo amplo de argumentação que considera as vontades subjetivas, as críticas ou julgamentos e, por conseguinte, faz-se uma antecipação das possíveis consequências da ação. Dessa forma, não é mediante um dado *a priori*, como Kant entendeu, que uma norma é universal, mas é a partir de um longo processo argumentativo³⁵⁸, o qual é possível por meio do discurso prático³⁵⁹.

Para tanto, a ética do discurso necessita de três elementos para que possa existir: a competência comunicativa, situação de fala ideal e a linguagem que consinta o discurso prático³⁶⁰. Esses elementos são viáveis mediante a apropriação que Habermas faz da teoria de Piaget e Kohlberg, a qual fornece estes elementos para formular a ética do discurso. A competência comunicativa consiste na capacidade de o indivíduo estabelecer uma comunicação com outros indivíduos, portanto, ao deixar o seu egoísmo³⁶¹, o indivíduo é capaz de manter relações intersubjetivas, o que possibilita que possa entender algo no mundo por meio de outros indivíduos, quer dizer, compreender outras perspectivas de mundo. Dessa forma, o indivíduo não está encerrado em si mesmo, mas está aberto ao diálogo e a compreender o ponto de vista do outro.

A situação de fala ideal só é possível caso esteja livre de coação, portanto consiste na situação em que não há obstrução na comunicação, seja de forma externa ou próprio da comunicação, isto é, interna³⁶². Habermas enfatiza duas condições para que aconteça a situação de fala ideal:

1. todos os participantes potenciais de um discurso têm de a mesma oportunidade de recorrerem a atos de fala comunicativos de modo a poderem em qualquer altura dar início a discursos, assim como perpetua-los por troca de réplicas, perguntas e resposta.

³⁵⁷ FREITAG, Barbara **Diálogos com Habermas**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005, p. 103.

³⁵⁸ O processo argumentativo em Habermas não deve ser entendido como a forma retórica, mas um processo em que os indivíduos dão as razões ao levantarem certas pretensões de validade, as quais devem ser avaliadas e criticadas pelos outros. Assim, o processo argumentativo não tem a intenção de vencer um oponente, mas de chegar a um entendimento mútuo.

³⁵⁹ FREITAG, Barbara **Diálogos com Habermas**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005, p. 103.

³⁶⁰ Ibid. 2005, p. 103.

³⁶¹ Aqui remeter tão somente ao próprio indivíduo.

³⁶² Cf. HABERMAS, Jürgen. **Teoria da racionalidade e teoria da linguagem**. Tradução Lumir Nahodil. Lisboa: Edições 70, 2010c, p. 227.

2. todos os participantes do discurso têm de ter a mesma oportunidade de aventarem interpretações, afirmações, recomendações, explicações e justificações, e de problematizarem, fundamentarem ou rebaterem as respectivas pretensões de validade de forma que nenhuma opinião previamente formada se subtraia duradouramente à tematização e à crítica³⁶³. (HABERMAS, 2010, p. 227).

Dessa forma, os indivíduos podem participar do discurso e decidirem sem qualquer coação que possa influenciar na tomada de decisões³⁶⁴. A coação prejudica de forma substancial a decisão dos indivíduos dentro de um discurso. Assim, tal âmbito deve ser livre de qualquer influência que possa interferir nas decisões dos concernidos, de modo que a linguagem, tema central da teoria de Habermas, possibilita a compreensão da sociedade, dos objetos e das normas. Uma linguagem deve ser eficaz para que os indivíduos possam entender as questões na sociedade, no mundo físico e, por conseguinte, as normas que vigem em uma sociedade. Assim, a linguagem desempenha tal função de forma essencial.

Ao expor os elementos que são necessários para a ética do discurso, pode-se afirmar que é necessária uma formação da identidade que desempenhe de maneira competente para se possa tomar decisões coerente no processo argumentativo. Um processo de tomada de decisões não compreende em forma monológica de resposta sim/não, mas em um procedimento que leva várias etapas. Sendo assim, o Eu competente para Habermas – o qual é uma construção sucessiva de estágios que podem ser reconstruídos de forma lógica e não como dado *a priori* – pode deixar suspensa a validade de certa norma com a intenção de averiguar se a mesma está fundada em um princípio universal, ou seja, se essa norma pode ser aceita pelo demais afetados mediante o discurso prático. Só quando determinada norma passa por esse crivo é que ela pode ser considerada como universalmente válida para todos. Ao estabelecer um entendimento mútuo acerca de determinadas normas, os implicados também devem querer as consequências destas, pois configura-se uma inconsistência quando os intervenientes rejeitam as implicações de tal acordo mútuo.

Enfim, a fundamentação de uma norma moral deve levar os concernidos a chegarem a um entendimento mútuo. Isso implica que precisa dar boas razões para que sua pretensão de validade normativa seja aceita pelos demais participantes; além disso, tem que levar em consideração que os outros participantes podem criticar tal pretensão de validade. Ao estabelecerem um entendimento mútuo sobre certa norma, os concernidos também devem

³⁶³ Ibid. 2010c, p. 227.

³⁶⁴ Aqui se refere às coações que os indivíduos podem sofrer dentro do discurso, pois tais coações podem prejudicar os indivíduos alcançarem um entendimento mútuo.

querer as consequências dessa norma, pois não tem sentido entrarem no consenso sem desejarem que nada lhes seja exigido. Esse consenso, no entanto, pode ser revisto em uma época posterior ou quando houver algum dissenso, pois o consenso estatuído não se evidencia na forma de uma última palavra. O consenso estabelecido não tem a intenção de ser infalível, ao contrário, ele pode ser revisto, pois permanece aberto. Diante de qualquer perturbação no consenso estabelecido, volta-se a uma nova argumentação para restabelecer o consenso perturbado. Assim, não há um processo findável no qual todas as pretensões de validades normativas serão supridas, mas um processo contínuo que necessita de uma identidade discursiva. Essa identidade estabelece relação com as decisões políticas.

3.2 Política e identidade discursiva

A política se compreende no âmbito das decisões, mas também consiste no lugar, por excelência, do discurso argumentativo. Assim, os participantes podem fundamentar a sua tomada de decisão, dando razões suficientes para ter legitimidade. Para tanto, Habermas recorre a teoria discursiva com o intuito de fundamentar a tomada de decisões no âmbito da política. Vale ressaltar que a teoria discursiva tem a finalidade de obter um conteúdo normativo para que possa se apoiar em momentos de insegurança. Esse conteúdo normativo se insere na prática comunicativa cotidiana, pois não fica encerrado no público dos especialistas, assim possibilita uma quebra de rotina com a intenção de parar um pouco e refletir. Esse parar e refletir nos remete a pensar sobre as expectativas justificadas. Ao constatar que existe uma perturbação ou uma incoerência, deve-se buscar uma forma de cooperação da verdade. Assim, essa cooperação assume a forma de disputa do melhor argumento. Nesse âmbito, as decisões devem ser fundadas mediante a disputa do argumento mais forte³⁶⁵. Não há como decidir sobre temas importantes e que influenciam na vida da sociedade apenas na forma sim ou não, pois tal decisão carece das motivações necessárias. É preciso que cada afetado possa entrar na argumentação e dar razões para sustentar certo ponto de vista.

Quando não há argumentos ou qualquer evidência que demonstre convicção a decisão pode ser tomada de forma controversa. Portanto, para se tomar uma decisão não basta apenas acenar para uma resposta sim ou não. É preciso que haja uma coesão entre as razões reais da ação e a argumentação apresentada publicamente.

³⁶⁵ Cf. HABERMAS, Jürgen. **Entre naturalismo e religião**: estudos filosóficos. Flavio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007b, p. 96-97.

A preocupação de Habermas ao falar das tomadas de decisão no âmbito da política está intrinsecamente relacionada ao Estado democrático de direito, pois este é quem pode garantir a liberdade no atual cenário³⁶⁶; para tanto, isso remete à vinculação entre ética e direito, isto é, da ética do discurso e do direito. De forma mais específica, para a teoria discursiva do direito na obra *Direito e Democracia (Faktizität und Geltung)*. Nessa obra, Habermas enfatiza a função do direito na sociedade como *medium* de integração, ou seja, a mediação entre facticidade e validade feita pelo direito fornece a integração social³⁶⁷, além disso, o direito não deve ser compreendido como uma instância tão somente detém a sua legitimidade pela legalidade. Tal forma do direito é concernente à sociedade moderna, pois não tem necessidade dos afetados para encontrar ou ter sua legitimidade assegurada; entretanto Habermas crítica esse modo de legitimação. Ora, uma determinada norma por possuir legalidade, não significa ter legitimidade. Isso Consiste no fato de que a norma não foi feita por um processo discursivo que envolve todos os possíveis afetados. Assim, embora a norma esteja dentro dos parâmetros da legalidade, a mesma não satisfaz o critério de legitimidade.

Habermas, portanto, faz uma vinculação entre teoria do agir comunicativo, ética do discurso e direito, deduzindo este último a partir da teoria discursiva. Assim, o direito só pode ter legitimidade quando as suas normas e leis estejam fundamentadas no princípio discursivo (D)³⁶⁸. É mediante a participação dos afetados que ele garante a sua legitimidade. Isso fica claro quando Habermas defende tal perspectiva:

O princípio da teoria do discurso, configurado inicialmente de acordo com a formação da vontade, comprovou-se no campo da ética e no da filosofia moral. Entretanto, é possível provar, sob pontos de vista funcionais, por que a figura pós-tradicional de uma moral orientada por princípios depende de uma complementação através do direito positivo. Por essa razão, questões da teoria do direito rompem *a limine* o quadro de uma reflexão meramente normativa. Apoiada no princípio do discurso, a teoria do direito – e do Estado de direito – precisa sair dos trilhos convencionais da filosofia política e do direito, mesmo que continue assimilando seus questionamentos³⁶⁹.

Ao estar fundamentado no princípio discursivo, o direito não segue mais a concepção tradicional de legitimidade. Recorre, assim, ao reconhecimento dos afetados, ou seja, a

³⁶⁶ SOUSA, Francisco Pereira de. **O estado democrático de direito habermasiano**. Maceió: EDUFAL, 2015, p. 19.

³⁶⁷ Cf. HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. Tradução Flávio Beno Siebeneichler. vol. 1. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997a, p. 17.

³⁶⁸ Abreviação feita pelo próprio Habermas: princípio universal (U); princípio discursivo (D).

³⁶⁹ HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. Tradução Flávio Beno Siebeneichler. vol. 1. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997a, p. 23.

legitimidade só é válida quando entra no discurso e, posteriormente, consegue alcançar um entendimento mútuo por todos os afetados, de forma que, a interação efetivada pelos participantes no discurso só pode ser plausível se, acaso, estes possuem a capacidade para isso. É, portanto, no discurso, que tais participantes são capazes de orientar a sua ação a partir de pretensões de validade³⁷⁰. Ao pautar sua ação de tal forma, os participantes são capazes de chegar a um entendimento mútuo, o que remete, de certa forma, a uma questão da formação da identidade, isto é, do Eu competente do capítulo anterior; entretanto a intenção não é voltar a discutir isso, mas apenas afirmar o elo existente com a política.

Continuando sobre o direito, pode-se afirmar que alguns concebem o direito desvinculado da moral³⁷¹, no entanto Habermas parte do pressuposto de que não deve haver essa desvinculação, mas que direito e moral mantenham uma vinculação. Ora, Habermas compreende que a ética do discurso necessita de uma complementação e isso só é possível mediante o direito, o qual deve estar alicerçado no princípio do discurso. Assim, Habermas lança base para uma teoria discursiva do direito. Essa teoria tem a intenção de afirmar que as normas e o próprio direito só possuem legitimidade quando então resguardadas mediante o princípio discursivo, isto é, mediante o consentimento dos afetados. Habermas insiste nisso por um simples fato: quando o direito não está pautado em tal princípio, o mesmo pode conferir certa legitimidade a um poder ilegítimo³⁷². Assim, o direito não pode encontrar sua legitimidade fora, pois, a legitimidade baseia-se na forma intersubjetiva dos afetados, no princípio discursivo.

Diante disso, qual a importância do direito para a política, isto é, uma relação entre direito e política e, conseqüentemente, com a ética em tal âmbito? Aqui entra a importância que o direito possui na compreensão de Habermas. Na sua percepção, ao demonstrar que o direito consiste no *medium* entre a tensão facticidade e validade – as práticas normativas de determinada legislação³⁷³ e se tais práticas normativas são de fato válidas -, Habermas confirma que o direito está estritamente relacionado ao processo de legislação.

Ora, a prática de decisão está ligada ao direito e à lei, e a racionalidade da jurisdição depende da legitimidade do direito vigente. E esta depende, por sua vez, da racionalidade de um processo de legislação, o qual, sob condições da divisão de poderes no Estado de direito, não se encontra a disposição dos órgãos da aplicação do direito. Ora, o discurso político e a prática da legislação constituem, sob pontos de vista do direito constitucional, um tema importante

³⁷⁰ Ibid. 1997a, p. 38.

³⁷¹ Ibid. 1997a, p. 118.

³⁷² Ibid. 1997a, p. 62.

³⁷³ Cf. FREITAG, Barbara **Diálogos com Habermas**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005, p. 193.

da dogmática jurídica; mesmo assim, uma teoria do direito, que leva em conta discursos jurídicos, só se abre para eles na perspectiva da jurisprudência³⁷⁴.

Assim, a legitimidade do direito depende de como a legislação é formulada, ou seja, como se dá o processo de criação das leis e normas, pois as leis ou normas podem possuir sua facticidade, mas não têm validade pelo fato de refletirem a decisão dos afetados. Para que haja essa legitimação, é necessário que se tenha um processo racional de discussão das leis e normas pelos afetados. Não é possível conferir qualquer legitimidade sem antes passar por esse fórum, ou seja, certas leis ou normas que são criadas mediante a decisão de um grupo de forma alguma podem refletir o entendimento dos afetados. Isso remonta à reflexão sobre o papel dos participantes da democracia, e, diante disso, faz-se um questionamento: os participantes de uma democracia participam efetivamente na construção da mesma? As normas e leis que existem na democracia são criadas mediante a vontade geral, quer dizer, dos que participam da democracia ou expressam os interesses comuns de alguns grupos?

Diante disso, pode-se perguntar sobre a melhor forma de participação dos que compõem a democracia. Se as decisões são tomadas mediante a compreensão e ponto de vista de alguns, isto é, dos que “representam a nação”, essas decisões, de maneira alguma, refletem as expectativas daqueles que “são governados”. Antes, é preciso que haja um meio para que as decisões tomadas no âmbito do legislativo, de fato, correspondam às expectativas dos representados. Isso não é possível conforme a política é atualmente gerida. Ao que parece, há uma desvinculação entre os representados e os representantes. As leis e normas são efetivadas sem deixarem transparecer a vontade geral, mas, tão somente, a dos grupos de influência. Quando as decisões são tomadas por tal vinculação, pode-se questionar a validade das leis e normas elaboradas e, conseqüentemente, a legitimidade do dispositivo que cumpre tais leis e normas. Assim, o direito só pode ter legitimidade quando o processo de elaboração da leis e normas esteja também pautado no princípio do discurso, quer dizer, quando há uma tematização dos implicados como o intuito de chegar a um entendimento comum. Se as decisões não forem tomadas mediante esse processo, pode-se afirmar que não há uma validade efetiva das leis e normas que estão vigentes ou que entraram em vigor.

Se deve haver uma mudança no modo de fazer política, isto é, concernente à elaboração da leis e normas, então, qual sistema de democracia deveria ser implementado para que se possa ter uma participação dos afetados na elaboração e validade das leis e normas? Com o intuito de

³⁷⁴ HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. Tradução Flávio Beno Siebeneichler. vol. 1. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997a, p. 297.

tornar o processo de tomada de decisões participativo, isto é, envolvendo os implicados, Habermas afirma que isso só é possível mediante uma política deliberativa, ou seja, é a inclusão dos possíveis afetados na discussão de temas importantes que reflete no modo de vida destes, portanto as decisões não podem ser geridas apenas na perspectiva das discussões parlamentares, as quais não possibilitam a participação dos possíveis implicados na criação de certas leis ou normas. Nessa discussão, só existe uma forma de visualização ideal do povo ou nação. Assim, não existe qualquer vinculação entre o poder que legisla e as expectativas do povo ou nação. Essa forma de política assemelha-se a uma democracia liberal ou republicana.

Na perspectiva liberal, o Estado deve atender aos interesses da sociedade, de modo que o Estado consiste no aparelho da administração pública e “[...] a sociedade como sistema de seu trabalho social e do intercambio das pessoas privadas, estruturado conforme a economia de mercado”³⁷⁵.

Nesse ínterim, a política serve tão somente para ir contra os interesses do Estado que pensa de forma coletiva. Sendo assim, a política assume o papel de reivindicar os interesses sociais privados, os quais são rechaçados por um Estado que prioriza os interesses apenas coletivos. A política não tem qualquer preocupação com os implicados quando da tomada de decisões. Existe apenas um interesse de um determinado grupo que tenta impor e validar as leis e normas que tragam vantagens. O âmbito das decisões não confere voz e nem participação àqueles que são afetados.

No entanto, na compreensão republicana, a política não está voltada somente para os direitos privados dos cidadãos ou para a liberdade e propriedade privada que são garantidos pelo Estado, ao contrário, orienta-se para o bem comum³⁷⁶. Os cidadãos são compreendidos como membros que possuem liberdade e são iguais entre si em uma comunidade, mas o direito e as leis são partes secundárias da comunidade, pois mantêm as suas reações mediante o comportamento ético na cidade o que se reflete nas decisões públicas³⁷⁷.

Assim, na interpretação republicana a política

[...] é entendida como forma de reflexão de um contexto vital ético – como *medium* no qual os membros de comunidades solidárias, mas ou menos naturais, tornam-se conscientes de sua dependência recíproca e, na qualidade de cidadãos, continuam e configuram, com consciência e vontade, as reações de reconhecimento recíproco já existentes³⁷⁸.

³⁷⁵ HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. Tradução Flávio Beno Siebeneichler. vol. 1. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997a, p. 332.

³⁷⁶ Ibid. 1997a, p. 332.

³⁷⁷ Ibid. 1997a, p. 332.

³⁷⁸ Ibid. 1997a, p. 333.

A perspectiva republicana se pauta em uma vinculação ética da política para que haja uma forma de entendimento. Dessa forma, o entendimento entre os implicados só pode ser efetivado mediante tal vinculação, deixando de lado uma forma de entendimento mútuo baseada no princípio discursivo. A crítica de Habermas à compreensão republicana se fundamenta nesse ponto específico, pois a forma de entendimento está entrelaçada com o contexto ético.

Habermas enfatiza uma interpretação que esteja apoiada na teoria do discurso, pois, em seu entendimento, a formação democrática da vontade não retira sua legitimação mediante as convicções éticas³⁷⁹. Ao contrário, a formação democrática da vontade é formada a partir de “[...] pressupostos comunicativos e procedimentos, os quais permitem que, durante o procedimento deliberativo, venham à tona os melhores argumentos”³⁸⁰. Há um rompimento com a concepção ética, ou seja, não é mais preciso que as tomadas de decisões ou que o entendimento mútuo dos implicados esteja fundado no âmbito da ética, mas consiste no melhor argumento. Isso significa que as decisões tomadas não devem visar a uma vinculação ética, mas o discurso é a parte essencial pelo qual os afetados podem levantar pretensões de validade.

A crítica de Habermas à visão republicana também está centrada na incompatibilidade com o contexto de sociedades modernas, pois tais sociedades apresentam um pluralismo cultural e social³⁸¹. Assim, não há como tomar decisões, ao estar inserido em uma perspectiva republicana que se funda na vinculação ética. Habermas compreende que a tomada de decisões de forma alguma, deve estar pautada apenas em tal aspecto. Ao contrário, a argumentação de todos os implicados deve ser a base para se chegar a um acordo entre todos. Só mediante a argumentação é que se pode dar legitimidade às leis e normas que são elaboradas. Fora desse âmbito, há uma forma de interesse que não leva em conta as consequências dessas leis e normas.

Num modelo de discurso mais abstrato, a amarração do indivíduo intersubjetivamente de uma estrutura preliminar de entendimento possível fica mantida. Ao mesmo tempo, a referência a uma comunidade comunicativa virtual – que aponta para além do conteúdo tradicional de cada comunidade particular e que é inclusiva de modo ideal – desliga as tomadas de posição em termos de sim/não dos participantes do poder prejudicial dos jogos de linguagem e das formas de vida, socializados apenas a nível convencional. Entretanto, com isso se introduz, na teoria do discurso, uma compreensão de política deliberativa [...] ³⁸².

³⁷⁹ Ibid. 1997a, p. 345.

³⁸⁰ Ibid. 1997a, p. 345.

³⁸¹ Ibid. 1997a, p. 346.

³⁸² Ibid. 1997a, p. 354.

Na compreensão de Habermas, a política deliberativa consiste no cerne do processo democrático³⁸³. As formas de compreensão liberal e republicana da política estão encerradas nos seus círculos: a primeira tende a perceber a política pela óptica do mercado e do interesse privado – que considera o Estado como sendo paternalista e, portanto, a política consiste na via que insere os interesses da sociedade. Já a perspectiva republicana compreende os negócios públicos mediante a vinculação ético-político. Ao enveredar por essa via, a compreensão republicana relaciona a conduta do cidadão com a esfera da pública. Assim sendo, uma organização da política deve muito ao contexto ético de determinada sociedade, todavia, se as decisões não são tomadas para o bem coletivo, isso reflete a situação social de certa sociedade. A visão republicana entende ainda que cada decisão tomada deve ter como referência o bem coletivo, entretanto essas compreensões, para Habermas, são limitadas, pois centram-se apenas em aspectos opostos: o individualismo e o coletivismo. Ora, a teoria de uma democracia deliberativa que tem a teoria do discurso contempla tanto o aspecto individual quanto o coletivo. A diferença está no fato de que as decisões tomadas devem passar por um discurso, isto é, pela argumentação dos afetados, os quais devem dar razões que tenham um fundamento plausível. Isso significa que os argumentos apresentados devem ser compreendidos e talvez aceitos pelos demais implicados no discurso. Ao expor suas razões, esses indivíduos não devem ser coagidos, pois é mediante a situação de fala ideal que estes podem propor as suas pretensões de validade. O princípio de não coação vale para todos os concernidos no discurso. Ademais, quando os concernidos estão sob coação, a sua ação não se pauta pelo melhor argumento, mas mediante um agir teleológico. A intenção, nesse caso, é tão somente atingir um determinado fim. Não há uma preocupação se a tomada de decisões vai trazer implicações para uma maior parte dos concernidos no discurso; o que está em jogo é somente os interesses particulares de um indivíduo ou de certo grupo.

Dessa forma, os indivíduos agem de forma estratégica para alcançar os objetivos particulares ou do grupo em relação ao coletivo. A sua ação é objetiva, não pressupõe uma discussão para se chegar a um consenso. Essa ação tem a intenção de atingir certos fins, utilizando-se de estratégias ou negociações, portanto não é como se chegar a um entendimento mútuo entre os implicados, mas, tão somente, chegar-se aos meios mais eficazes para alcançar determinados fins. As estratégias são qualificadas mediante os objetivos obtidos. Não há qualificação fora de desse parâmetro.

³⁸³ HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. Tradução Flávio Beno Siebeneichler. vol. 2. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997b, p. 18.

Na compreensão de Habermas, no âmbito da decisão política, os atores utilizam os discursos para atingir certos fins, no entanto, o discurso que é apresentado não reflete a tematização dos implicados, mas consiste em uma arguição que tenta convencer aqueles que estão inseridos naquele lugar, isto é, no parlamento ou senado. As decisões que foram tomadas são apenas negociadas com a finalidade de obter certos resultados. Assim, não se tem a preocupação de ouvir os afetados que têm interesse nos temas em questão. As decisões são tomadas de forma hierárquicas e cabe aos afetados aceitarem sem qualquer opção de escolha. Quando não há abertura para que tais afetados possam discutir as melhores decisões e, por conseguinte, entrar em um entendimento mútuo, as leis e normas aprovadas carecem de legitimidade. É preciso que, no processo de elaboração e aprovação das leis e normas, haja a tematização por parte dos implicados, pois, mediante tal processo, pode-se legitimar as decisões tomadas.

Outra questão que se pode levantar é o limite do Estado Nacional diante de temas de emergência global. Tais temas, embora possam ser debatidos no âmbito do Estado nacional, o Estado nada pode fazer, pois não pode intervir no âmbito internacional. Nesse caso, cabe compreender a formação do Estado e os seus limites.

O Estado pode ser compreendido na sua forma jurídica, relativo ao espaço e ao seu aspecto social. Em sua forma jurídica, o Estado consiste em um poder estatal soberano que atua interna e externamente. Assim, o Estado tem a prerrogativa de evitar as tensões internas e externas que ameaçam a sua estabilidade. Em relação ao espaço, o Estado se compreende na delimitação de território, portanto, o Estado é uma porção territorial. Já com relação a sua característica social, o Estado refere-se aos seus integrantes, isto é, o povo de um determinado Estado.

A formação do Estado nacional está correlacionada a dois aspectos: a formação dos Estados e a compreensão de nações. O Estado não está ligado mais um soberano, antes está “[...] constituía-se de uma organização de postos especializados segundo áreas de conhecimento, ocupados por funcionários públicos juridicamente treinados e poder apoiar-se sobre o poder enquartelado do exército, polícia e poder carcerário existentes”³⁸⁴. O uso do poder é legitimado com o argumento de estabelecer a paz nacional, sendo que o Estado só é soberano ao manter a ordem interior e ser capaz de defender suas fronteiras externas, portanto, o Estado possui soberania interna e externa: uma diz sobre a capacidade de o Estado impor a ordem

³⁸⁴ HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. Tradução Flávio Beno Siebeneichler. vol. 2. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997a, p. 130.

jurídica estatal; a outra compreende a competência do Estado autoafirmar-se diante dos outros Estados.

Embora o Estado tenha sua autonomia, ele é diferenciado da sociedade civil, ou seja, cada um tem sua especificidade, portanto o Estado consiste em um Estado diretivo e fiscal qual fica encarregado das atividades administrativas. Aqui o Estado se exime de desempenhar uma política de intervenção sobre a economia e, por conseguinte, das atividades de produção. A função do Estado consiste nesse âmbito apenas em favorecer as condições jurídicas e de infraestrutura para a movimentação de mercadoria e regulamentação do trabalho. Há, portanto, uma definição de papéis do Estado e da economia. O Estado fica tão somente encarregado da administração e do fisco enquanto a economia segue uma lógica diferente. A diferenciação de Estado e economia mostra a distinção entre direito público e privado, na compreensão de Habermas:

A diferenciação entre Estado e economia reflete-se na diferença entre direito público e privado. À medida que o Estado moderno se serve do direito positivo como de um meio de organização de sua dominação, vincula-se a um instrumento que – com os conceitos da lei, do direito subjetivo (que se reduz a partir daí) e da pessoa jurídica (como detentora de direitos) – confere validação a um princípio novo, explicitado por Hobbes: em uma ordem do direito positivo eximida da moral (apenas sob um certo sentido, é claro) permite-se aos cidadãos tudo aquilo que não é proibido³⁸⁵.

O Estado exerce o papel de organizar a sociedade civil e lhe conceder os direitos essenciais para desempenhar o seu papel, isto é, faz uma separação entre o direito público e privado. Com tal separação, o cidadão possui agora uma área de autonomia no âmbito privado. Há, dessa forma, uma distinção entre o que pertence ao âmbito público e ao privado, os quais concorrem entre si.

Nessa perspectiva, há uma diferenciação entre a sociedade e o Estado. Somente a partir da formação do Estado nacional, no fim século XVIII, é que houve uma união entre Estado e nação, mas o Estado já existia antes da formação de nações, portanto, quando o Estado se formou não se tinha ainda uma unidade da sociedade entendida como nação. Só com a formação e a noção de nação é que se pode fazer uma junção com o Estado, isto é, a formação de um Estado nacional.

O uso clássico de nação – neste caso, a romana – corresponde à distinção daquilo que é *civitas*, portanto, “nações são em primeiro lugar comunidades de ascendência comum, que se

³⁸⁵ Ibid. 1997a, p. 131.

integram geograficamente por vizinhança e a assentamento, culturalmente por uma língua, hábitos e tradição comum, mas que não se encontram reunidas no âmbito de uma forma de organização estatal ou política”³⁸⁶. Assim, em sua etapa inicial, a nação não possui qualquer correlação com a política, mas diz respeito apenas a uma comunidade que possui características comuns. A terminologia é comumente usada na Idade Média – como uma assertiva negativa – com a finalidade de distinguir os indivíduos que fazem parte de uma determinada comunidade, ou seja, entre aqueles que pertencem a uma comunidade e os outros que não fazem parte dela, portanto uma separação dos que são próprios das comunidades daqueles que são estrangeiros. Em outro contexto, o termo nação foi entendido como sendo restrito a uma classe, nesse caso, referente à associação dos feudatários do Império Alemão – que detinha uma participação limitada no âmbito político³⁸⁷. “E essas classes dominantes, reunidas em “parlamentos” ou “câmaras”, representavam o país ou mesmo a nação diante da corte. Como “nação”, a aristocracia assumia uma existência política que ainda era negada ao povo como um conjunto de súditos”³⁸⁸. É somente com a passagem de uma nação aristocrática para uma nação popular que é possível a vinculação de nação e Estado, ou seja, a criação de um Estado nacional. Essa transformação só é possível mediante uma mudança de consciência. Assim, a nação constitui um povo de um Estado que tem feições comuns.

A auto-estilização positiva da própria nação transforma-se agora no eficiente mecanismo de defesa contra tudo o que fosse estrangeiro, mecanismo de despreço de outras nações e de exclusão de minorias nacionais, étnicas e religiosas – especialmente dos judeus. Na Europa, o nacionalismo vinculou-se de forma muito consequente ao anti-semitismo³⁸⁹.

Há de se ressaltar, embora haja essa tensão existente com relação à recusa do que seja estrangeiro, que o Estado nacional possibilitou a resolução de dois problemas: “[...] com base em um novo modo de legitimação, ele tornou possível uma nova forma de integração social mais abstrata”³⁹⁰. O problema da legitimação do Estado consiste em busca outra fonte para sua legitimação, ou seja, desvinculado da religião. A problemática da integração social corresponde à urbanização e, conseqüentemente, à grande movimentação de pessoas, mercadorias e informações³⁹¹. O Estado moderno é legitimado pela vontade do povo, o qual deseja tal ordem.

³⁸⁶ Ibid. 1997a, p. 132.

³⁸⁷ Ibid. 1997a, p. 132.

³⁸⁸ Ibid. 1997a, p. 132.

³⁸⁹ Ibid. 1997a, p. 133.

³⁹⁰ Ibid. 1997a, p. 134.

³⁹¹ Ibid. 2007a, p. 134.

Dessa forma, é resolvido o problema da legitimidade de um Estado secularizado. Somente com a transformação de povo em nação é que se pôde fazer uma integração social.

É ela [a nação] que torna consciente aos habitantes de um mesmo território a nova forma de pertença a um todo, política e juridicamente mediada. Apenas a consciência nacional que se cristaliza em torno da percepção de uma ascendência, língua e história em comum, apenas a consciência de se pertencer a “um mesmo” povo torna os súditos cidadãos de uma unidade política compartilhada – torna-os, portanto, membros que se podem sentir responsáveis *uns pelos outros*³⁹².

Essa pertença homogênea dos habitantes a um determinado Estado não é uma variante hegemônica que o Estado siga de forma estrita; antes, tem-se a perspectiva de um Estado nacional que pode desenvolver-se mediante uma forma republicana, onde o povo desse Estado não necessite de uma homogeneização cultural. Esse exemplo específico, Habermas busca nos Estados Unidos³⁹³. Entretanto, Habermas evidencia que há uma tensão entre o nacionalismo e o republicanismo. A tensão compreende “[...] entre o universalismo de uma comunidade jurídica igualitária e o particularismo de uma comunidade histórica que partilha um mesmo destino ingressante na conceitualidade do Estado nacional”³⁹⁴. Essa ambivalência pode tornar-se perigosa quando existe uma forma interpretativa etnocêntrica, isto é, quando o Estado nacional se volta para uma compreensão pré-política, baseando-se em uma perspectiva naturalista da formação de um povo. Tanto o nacionalismo quanto o republicanismo podem recair nesse risco. Assim, Habermas entende que o Estado nacional deve estar sempre voltado para uma formação da opinião e da formação da vontade dos próprios cidadãos³⁹⁵.

Embora o Estado nacional tenha apresentado algum êxito, Habermas ressalta que o mesmo chegou ao seu limite, pois o campo de atuação do Estado nacional está limitado e o mesmo necessita livrar-se do potencial ambivalente. O Estado nacional “[...] se vê desafiado internamente, pela força explosiva do multiculturalismo, e externamente, pela pressão problematizadora da globalização, cabe pergunta se há hoje um equivalente para o elemento de junção entre a nação de cidadãos e a nação que se constitui a partir da ideia de povo”³⁹⁶. Habermas constata que o Estado nacional atualmente possui limitações diante dos problemas surgidos, o que exige uma nova forma para solucioná-los, ou seja, a antiga forma de integração social não resolve os atuais problemas.

³⁹² Ibid. 1997a, p. 135.

³⁹³ Ibid. 2007a, p. 136.

³⁹⁴ Ibid. 1997a, p. 138.

³⁹⁵ Ibid. 2007a, p. 138.

³⁹⁶ Ibid. 1997a, p. 140.

Atualmente, a sociedade não consiste em uma forma homogênea. Consiste em uma multiplicidade, portanto, uma multiplicidade étnica, cultural, religiosa e de visões de mundo³⁹⁷. Diante desse cenário, Habermas não vê nenhuma alternativa que possa efetivar uma integração, quer dizer, na compreensão tradicional de Estado nacional. Habermas vislumbra, em certa medida, a forma integradora do republicanismo.

Nele, é essencial que o processo democrático também se preste como fiança da integração social de uma sociedade que se mostra cada vez mais diferenciada e autonomizada. Em uma sociedade que é pluralista no que diz respeito à cultura e às visões de mundo, esse papel de fiador não pode ser transferido dos planos da formação política da vontade e da comunicação pública ao substrato aparentemente natural de um povo pretensamente homogêneo. Por trás de uma fachada como essa, iria esconder-se apenas a cultura hegemônica de uma parcela dominadora da sociedade³⁹⁸.

A preocupação de Habermas, nesse contexto, volta-se para a tentativa de encontrar uma solução que implique a integração de uma sociedade múltipla sem haver uma homogeneização, pois a integração, segundo essa perspectiva, visa apenas a uma forma de compreensão inerente a algo comum, quer dizer, uma nação unificada por uma cultura, língua ou etnia. Isso impossibilita a criação de uma sociedade que esteja pautada na opinião e na vontade dos cidadãos. O passo adiante é, portanto, tentar fazer uma integração das diversas culturas³⁹⁹. Sendo que

A identidade da nação de não reside em características étnico-culturais comuns, porém na prática de pessoas que exercitam ativamente seus direitos democráticos de participação e de comunicação. Aqui, a componente republicana da cidadania desliga-se completamente da pertença a uma comunidade pré-política, integrada através da descendência, da linguagem comum e de tradições comuns⁴⁰⁰.

Assim, a política do Estado nacional parece não ter acompanhado as mudanças culturais que surgiram no seu interior, pois a problemática instaurada consiste em como o Estado nacional pode fazer uma integração que permita às diversas culturas sentirem-se como sendo partes de um Estado. Habermas ressalta que as sociedades multiculturais só podem se manter coesas a partir de uma cultura política, a qual é evidenciada no republicanismo.

³⁹⁷ Ibid. 2007a, p. 140.

³⁹⁸ Ibid. 1997a, p. 140-141.

³⁹⁹ Habermas fala de uma integração entre culturas. A integração consiste na convivência das culturas, ou seja, a criação de um Estado multicultural.

⁴⁰⁰ HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. Tradução Flávio Beno Siebeneichler. vol. 2. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997b, p. 283.

Estes problemas surgem e o Estado nacional tem dificuldade para lidar com eles, ou seja, a sua limitação em questões que fogem do seu campo de atuação é estritamente provocada pelo processo de globalização. Se antes o Estado nacional aferrava-se na defesa das suas fronteiras tanto territoriais quanto sociais, hoje, no entanto, os processos supranacionais impedem que o mesmo possa ter êxito e mantenha tudo sob seu controle. É inegável que a globalização proporcionou um desenvolvimento de sistemas e redes e, em certa medida, possibilitou a multiplicação de contatos e informações, entretanto,

[...] não tem como consequência *per se* a ampliação de um mundo intersubjetivamente partilhado, nem tampouco a união discursiva de pontos relevantes, temas e contribuições, dos quais surgem grupos de opinião pública de caráter político. A consciência de sujeitos que planejam, comunica-se e age uns com os outros parece ser ao mesmo tempo ampliada e fragmentada⁴⁰¹.

Essa diluição da ação consciente e efetiva da sociedade que o Estado nacional proporcionava enfraquece a relação complementar entre o Estado e a política ligada aos assuntos de ordem interna e, por conseguinte, a concorrência em níveis interestatais⁴⁰², da mesma maneira que havia uma complementação entre Estado e economia. Em um primeiro momento, a economia desenvolveu-se em consonância com o surgimento do Estado nacional, mas a mesma segue uma lógica diferente da Estado nacional. A política do Estado nacional ficou inserida no âmbito de suas fronteiras, enquanto a economia se desnacionalizou, quer dizer, desde o seu nascimento, o capitalismo tende a sair das fronteiras dos Estados nacionais. Conforme a advertência feita por Habermas:

Embora o capitalismo tenha se desenvolvido desde o início em dimensões mundiais, essa dinâmica econômica desencadeada em combinação com o sistema estatal moderno colaborou antes de mais nada com a consolidação do Estado nacional. Mas já faz tempo que esses dois processos deixaram de se fortalecer reciprocamente. É certo que “a limitação territorial do capital jamais correspondeu à sua mobilidade estrutural. Ela se deveu às condições históricas da sociedade burguesa na Europa”. No entanto, essas condições alteraram-se radicalmente com a desnacionalização da produção econômica. Nos últimos tempos, todos os países industrializados são afetados pela circunstância de que as estratégias de investimento de um número cada vez maior de empresas orientam-se pelos *mercados financeiros* e de *trabalho*, organizados hoje em rede mundial⁴⁰³.

⁴⁰¹ HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. Tradução Flávio Beno Siebeneichler. vol. 2. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997a, p. 144.

⁴⁰² Ibid. 1997a, p. 145.

⁴⁰³ Ibid. 1997a, p. 145.

A política dos Estados nacionais tem o seu campo de atuação limitado, pois não há uma esfera mundial onde se poderia intervir diretamente na economia de forma global. Os Estados estão limitados por suas fronteiras e não possuem legitimação para implementar uma política intervencionista. A solução para esse impasse consiste, na compreensão de Habermas, no desenvolvimento da política que possibilita a mesma em “[...] acompanhar os mercados – com a formação de agentes capazes de atuar em nível supranacional”⁴⁰⁴. Adotando o exemplo da união monetária firmada pelos Estados europeus, Habermas ressalta que é preciso haver uma desnacionalização da economia e da política, pois implicaria em uma forma de “[...] política social, econômica e financeira comum”⁴⁰⁵. Assim, Habermas tenta mostrar a necessidade de haver a formação de pessoas capazes de atuarem no âmbito supranacional. Só mediante uma política mundial pode haver, de alguma maneira, intervenção no processo econômico de escala global, o qual não possui qualquer intervenção, ou seja, a sua regulação atende tão somente à lógica do mercado e traz várias consequências para os Estados nacionais.

Ao ter elucidado o processo de globalização que traz sérias implicações para a atuação dos Estados nacionais e consequentes limitações destes no cenário mundial, Habermas aponta para as problemáticas globais de uma economia globalizada e a necessidade de uma política no âmbito supranacional.

A constatação no âmbito global é que não há uma política que controle os processos econômicos que seguem uma lógica de mercado, ou seja, uma intervenção política em nível mundial. O processo de desnacionalização da economia – um escapar do controle estatal – fragmenta e limita as ações dos Estados nacionais. O contragolpe contra as implicações da globalização econômica com relação aos Estados nacionais foi a criação da União Europeia⁴⁰⁶, no entanto a integração realizada pelos Estados europeus foi feita a partir da economia, significando “[...] uma opção pela Europa-mercado de formato liberal”⁴⁰⁷. Se antes, a Europa baseava-se em uma política de justiça social e solidariedade⁴⁰⁸, hoje, o cenário está voltado para o aspecto da economia liberal, a qual se baseia na produtividade e na concorrência. A opção por esse modelo de integração traz algumas consequências pertinentes.

A consequência da opção da União Europeia por uma Europa-mercado de formato neoliberal é o desmonte do Estado social (mais voltado para justiça social) e a corrosão do elemento democrático das democracias nacionais (o

⁴⁰⁴ Ibid. 1997a, p. 147.

⁴⁰⁵ Ibid. 1997a, p. 147.

⁴⁰⁶ LUBENOW, Jorge Adriano. **A categoria de esfera pública em Jürgen Habermas**: para uma reconstrução da autocrítica. 2. ed. Curitiba: CRV, 2016, p. 96.

⁴⁰⁷ Ibid. 2016, p. 96.

⁴⁰⁸ Ibid. 2016, p. 96.

esvaziamento da democracia). A consequência política dessa opção pelo neoliberalismo é a centralização supranacional de competências reguladoras para agências e organismos transnacionais europeus (Banco Central Europeu, Comissão Europeia, Tribunal Europeu, Parlamento Europeu), que lidam com acordos, contratos e tratados internacionais que deveriam funcionar como equivalentes de uma regulação política. Isto abre uma *lacuna* de legitimação/déficit democrático; o desacoplamento das instituições decisórias das esferas públicas, da sociedade civil e dos parlamentos nacionais. Problema político da UE: a integração política não acompanhou no mesmo passo a integração econômica⁴⁰⁹.

Assim, a globalização econômica define a dinâmica de como os Estados nacionais devem atuar. Os Estados nacionais, nesse contexto, tornam-se reféns de uma lógica de mercado e as medidas adotadas compreendem atender aos interesses da economia liberal, pois os Estados nacionais receiam a deslocação de capital; por esse motivo, os Estados nacionais implementam uma política fiscal com o intuito de atrair e segurar capital no seu território. Não é demasiado irresponsável afirmar que os Estados nacionais, ao aderirem a uma lógica de mercado, transformam-se em mercado de investimento e os investidores têm a escolha de aplicar o seu capital no mercado que lhes dá mais lucros. A preocupação, em primeira linha, não está direcionada para a criação de emprego ou seguridade social; antes, tem-se a intenção de lucrar sem ater-se às consequências que derivam de uma opção mercadológica, de modo que o nível de atuação dos Estados nacionais não permite uma intervenção na economia de forma global. Tal limite proporciona a criação de órgãos de regulação no âmbito internacional, aos quais falta a legitimidade necessária para a sua atuação, pois não agem a partir de uma integração política, mas, tão somente, pela via econômica e as consequências ficam sob a responsabilidade dos Estados nacionais, provocando uma fragilidade nas relações internas e externas dos Estados nacionais.

As tendências e processos da globalização, que hoje atraem nossa atenção, modificam uma constelação histórica na qual o Estado, a sociedade e a economia tinham a mesma extensão, no âmbito de fronteiras nacionais. Ora, o sistema econômico internacional, no qual os Estados fixam os limites entre economia interna e as relações de comércio externas, transformou-se, no decorrer da globalização dos mercados, numa economia *transnacional*. [...] a questão mais importante consiste hoje na aceleração do fluxo do capital internacional e na imperiosa valorização das praças de investimento (*Standorte*) de uma nação através dos mercados financeiros interconectados em nível global. Estes fatos explicam por que os atores estatais não constituem mais o centro capaz de conferir ao comércio mundial a estrutura de relações

⁴⁰⁹ Ibid. 2016, p. 96.

interestatais ou internacionais. É que, na conjuntura atual, os Estados estão inseridos nos mercados e não o contrário⁴¹⁰.

O desafio, na perspectiva de Habermas, está em enquadrar politicamente a economia no nível global. Isso traz questionamentos de como seria essa implementação tendo em vista que existe entraves para sua efetivação. Assim, o Estado nacional não deve fechar-se para o processo de globalização; deve buscar soluções para uma integração política mundial. Tal ação se torna necessária pelo fato de haver espaços de atuação que são ocupados por organizações em nível internacional que tomam decisões que refletem no âmbito dos Estados nacionais. Essas decisões não estão apoiadas em uma vontade que venha dos cidadãos que estão no interior dos Estados nacionais, mas em tomadas de decisões unilaterais, pois a monetarização do mundo da vida provoca graves consequências, por isso, a preocupação em formar sujeitos que possam atuar internacionalmente.

A proposta que se apresenta consiste em uma forma de “Estado cosmopolita” com influência kantiana, entretanto, Habermas não vislumbra a integração baseada em um modelo de Estado federativo, mas, a partir da formação de comunidade de cidadãos mundial política que possui uma cultura política compartilhada, ou seja, a integração é pensável mediante um entendimento comum sobre política, portanto, “somente uma cidadania democrática, que não se fecha num sentido particularista, pode preparar o caminho o caminho para um *status de cidadão do mundo*, que já começa a assumir contornos em comunicações políticas de nível mundial”⁴¹¹. Habermas enfatiza que é preciso haver um processo democrático para que não haja uma sobreposição de alguns Estados nacionais sobre outros. O que está em questão não é uma homogeneização a partir de um único Estado nacional, mas como integrar politicamente os Estados nacionais, os quais podem compartilhar uma visão política comum e de que modo os cidadãos desses Estados podem aderir e sentir que fazem parte de tal ordem política, de modo que as decisões tomadas em nível mundial possam ser expressões da opinião e da vontade dos próprios cidadãos. Isso só é possível quando há uma democracia supranacional, no entanto, é necessária uma esfera pública de dimensão mundial, na qual se podem discutir os assuntos da ordem do dia, de forma que as decisões tomadas emanem de uma legitimidade em comum da opinião e da vontade dos cidadãos. Habermas enfatiza que o surgimento de uma esfera pública mundial pode ser viável através dos meios dos meios de comunicação.

⁴¹⁰ HABERMAS, Jürgen. **Era das transições**. Tradução Flávio Beno Seibecheichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003b, p. 101.

⁴¹¹ HABERMAS, Jürgen. **Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos**. Flavio BenoSiebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007b, p. 303.

[...] o próximo impulso no sentido da integração numa sociabilização pós-nacional não depende do substrato de algum “povo europeu”, mas das redes de comunicação de uma opinião pública política de alcance europeu, enfronha numa cultura política comum, sustentada por uma sociedade civil de associações de interesses, organizações não-governamentais, iniciativas e movimentos cívicos possam se referir imediatamente às decisões das instituições europeias, para além das alianças de bancadas, até chegarem a ser um sistema partidário europeu⁴¹².

Essa forma resumida de Habermas apresenta, em certa medida, como aconteceria essa integração dos Estados europeus, os quais estariam em consonância a partir de uma cultura política comum. No âmbito pós-nacional, a forma antiga do Estado nacional não é possível, pois implicaria perdas significativas no processo de integração supranacional. Assim, a esfera pública mundial, impulsionada pelos meios de comunicação, deve ser um espaço democrático para a formação da opinião, entretanto Habermas, ao ressaltar que os meios de comunicação são fundamentais para o processo de unificação política, também está ciente do poder manipulador desses meios.

Uma data expressiva para Habermas foi o dia 15 de fevereiro de 2003 “[...] como sinal para o nascimento de uma esfera pública europeia”⁴¹³. Isso ocorreu mediante as manifestações motivadas pelo anúncio dos jornais sobre a declaração de lealdade ao então presidente Bush, feito pelo ministro espanhol, desconsiderando a posição dos outros membros da União Europeia em relação à guerra. Dessa forma, a esfera pública-política é essencial para a formação da opinião, onde os cidadãos podem emitir o seu descontentamento sobre assuntos que não se adequam aos seus interesses, mas que apenas priorizam alguns interesses. A formação de uma esfera pública política mundial só tem possibilidade de surgir quanto se volta para o processo de unificação dos Estados nacionais em uma perspectiva pós-nacional. Habermas, em certa medida, utiliza-se da teoria do discurso para enfatizar a formação da opinião em nessa esfera.

A teoria do discurso atribui ao próprio procedimento da formação democrática da opinião e da vontade a força geradora de legitimidade. Pois esse procedimento juridicamente institucionalizado fundamenta uma suposição falível sobre decisões racionais, quando preenche aproximadamente duas condições: a inclusão simétrica de todos os concernidos ou de seus

⁴¹² HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro**: estudos de teoria política. Tradução George Sperber, Paulo Astor Seothe e Milton Camargo Mota. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2007c, p. 182.

⁴¹³ HABERMAS, Jürgen. **O ocidente dividido**: pequenos escritos políticos X. Tradução Bianca Tavolari. São Paulo: Unesp, 2016d, p. 70.

representantes e a religação da decisão democrática com a troca discursiva e sem coerções de temas e contribuições relevantes no caso⁴¹⁴.

Esse entendimento de Habermas só é possível mediante uma comunidade mundial democrática, a qual está aberta para uma formação da opinião e da vontade. Assim, uma compreensão homogênea não prioriza as diversas contribuições que possam auxiliar no processo de integração no âmbito pós-nacional, de modo que em tal âmbito, a política deve intervir no fluxo da economia transnacional, pois mediante uma intervenção política, pode-se delimitar a lógica de mercado que invade o mundo da vida; portanto, a forma política dos Estados nacionais está limitada aos seus limites territoriais, pois “num sistema global de vários níveis, a clássica função de ordem, que é atribuída ao Estado, isto é, a garantia de segurança, de direito e de liberdade seria transferida para uma organização mundial supranacional [...]”⁴¹⁵. Assim, Habermas enfatiza que a política deve abranger o âmbito supranacional, não deve encerrar-se apenas no campo nacional; por isso, devem-se formar indivíduos competentes para que atuem no âmbito supranacional.

⁴¹⁴ HABERMAS, Jürgen. **Na esteira da tecnocracia**: pequenos escritos políticos XII. Tradução Luiz Repa. São Paulo: Unesp, 2014a, p. 99-100.

⁴¹⁵ HABERMAS, Jürgen. **Entre naturalismo e religião**: estudos filosóficos. Flavio BenoSiebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007b, p. 372.

CONCLUSÃO

A filosofia de Descartes a Kant, de forma hegemônica, prioriza a razão, a qual define a verdade sobre os objetos. Assim, é mediante a razão que se conhecem os objetos, determinando-os. Há uma relação entre sujeito e objeto. Essa forma de priorizar a razão é iniciada por Descartes, o qual tenta colocar tudo o que não tenha fundamento em dúvida. Ele chega a uma certeza da qual não se pode duvidar: *cogito ergo sum* (penso, logo existo). Essa certeza é uma afirmação do sujeito, ou seja, do Eu e da razão. O sujeito, mediante a sua razão, chega a uma certeza ou verdade. Em Kant, a razão ocupa lugar central em sua filosofia. Ele empreende uma revolução copernicana na filosofia. Antes, entendia-se que os objetos determinavam a razão. Dessa forma, os objetos já continham tudo o que o sujeito apreendia. Com Kant, é o sujeito que determina os objetos. Ao afirmar isso, Kant diz ter feito sua revolução copernicana em comparação ao que Copérnico tinha realizado: não é mais o objeto que se movimenta em volta do sujeito, mas é o sujeito que circunda o objeto, portanto, tanto o sujeito quanto a razão têm grande importância para Kant. A revolução copernicana de Kant é uma resolução do problema do conhecimento. A pergunta sobre a possibilidade do conhecimento faz Kant elaborar a sua obra *Crítica da razão pura* (1781), a qual define o limite que o sujeito pode conhecer e faz uma análise sobre a razão especulativa. A *Crítica da razão pura* parte dos sentidos, passa pelos conceitos e chega aos princípios. Logo no início da KrV, Kant afirma que o conhecimento começa pelos sentidos, mas ressalta que existem formas de conhecimento que não estão ligados aos sentidos, mas o que importa é a afirmação de Kant: a razão especulativa também é razão prática. Tal ressalva se encontra em sua obra *Crítica da razão prática* (1788) que segue o caminho inverso de KrV. A KpV parte dos princípios aos sentidos. Nessa obra, Kant ressalta que as ações dos sujeitos devem estar fundamentadas em princípios universais. Pode-se perguntar por que Kant não partiu do mesmo pressuposto da KrV, no entanto não cabe aqui fazer uma análise sobre a escolha metodológica feita por Kant. O que importa é a sua afirmação sobre a necessidade de existirem princípios universais nos quais os indivíduos pautam suas ações e que são transcendentais. Além do mais, tais princípios devem pressupor a existência de algo transcendente para sustentá-los, portanto Kant ressalta que as ações dos indivíduos precisam necessariamente ser fundamentadas em princípios universais, os quais não são estabelecidos pela conversão social. Os indivíduos agem mediante princípios universais que são válidos em qualquer tempo ou sociedade.

Habermas não está de acordo com a perspectiva kantiana acerca da ação dos indivíduos mediante princípios universais transcendentais, nem com o paradigma da consciência (razão).

Habermas entende que o paradigma da consciência exauriu as suas possibilidades e o qual não sai da relação entre sujeito e objeto. Diante disso, Habermas faz uma mudança de paradigma. Ele sai do paradigma da consciência para o paradigma da linguagem. A *linguist turn* de Habermas possibilita entender a relação do sujeito e sua ação de forma diferente. A diferença em relação a Kant consiste no fato de que Habermas entende que os sujeitos são agentes que falam e agem, os quais interagem entre si pela linguagem. De forma sintética: os sujeitos se comunicam. Habermas não se pauta mais na perspectiva de um sujeito que pensa a partir de um princípio *a priori*, mas um sujeito que precisa fundamentar a sua ação mediante princípios que sejam reconhecidos pelos demais sujeitos. Os princípios não têm uma validade *a priori*, isto é, uma validade independente dos sujeitos. A validade dos princípios que regem a ação dos sujeitos está fundamentada no entendimento mútuo. Habermas se diferencia de Kant ao afirmar que os princípios não possuem um fundamento transcendental, mas que são falíveis, ou seja, são passíveis de modificação, dependendo da sociedade ou do período de tempo. O sujeito não é tão somente *ego*, mas um *alter*. O sujeito depende dos demais para construir uma visão de mundo e formar a sua identidade. A base está no mundo da vida, pois é em tal mundo que os sujeitos podem orientar suas ações.

No mundo da vida, o sujeito age comunicativamente, isto é, interage como o outro mediante a linguagem. Além disso, o sujeito forma uma personalidade (identidade), que é formada mediante a interação com o meio social, ou seja, mediante uma interação intersubjetiva com os demais indivíduos. Dessa forma, pode afirmar que a formação da identidade só é possível mediante a interação com o outro; não compreende mais um sujeito solitário como na perspectiva kantiana, mas um sujeito que fala e age. Esse sujeito que fala e age é um Eu competente, isto é, capaz de levantar pretensões de validade tanto de verdade quanto normativa. Dessa forma, quando a identidade tem a capacidade de julgar ou criticar normas ou pretensões de verdade e, por conseguinte, atingir um entendimento mútuo sobre tais pretensões é pelo fato de que possui competência para isso. A verificação dessa competência dar-se-á a partir do discurso, pois, é nesse espaço, que os sujeitos competentes podem demonstrar o fundamento de suas pretensões de validade ou de verdade.

A base em que Habermas se fundamenta, como foi visto anteriormente, está na teoria do desenvolvimento dos estágios da consciência moral tanto de Piaget como de Kohlberg. Habermas entende que essa teoria traça uma lógica do desenvolvimento da consciência moral de um estágio menor a um estágio maior. Vale lembrar que, para Piaget e Kohlberg, há o desenvolvimento das capacidades linguísticas e interativas ao mesmo tempo, portanto, não há uma etapa separada da outra. Essas etapas possibilitam o desenvolvimento do Eu comunicativo,

isto é, que é capaz de interagir com os outros e, por conseguinte, não está inserido na fase egoísta. Esse Eu comunicativo de Piaget e Kohlberg é, para Habermas, um Eu competente. O Eu competente, na percepção de Habermas, mantém as interações intersubjetivas. O Eu competente é o núcleo da teoria de Habermas, pois, sem ele não é possível compreender a teoria do agir comunicativo, a teoria da ética do discurso, a teoria discursiva do direito e, por conseguinte, a noção de política deliberativa, sendo o Eu competente é o cerne da obra de Habermas.

Na teoria do agir comunicativo, Habermas tenta fazer uma releitura da sociedade mediante a perspectiva intersubjetiva, ou seja, a partir do *Alter*. Assim, as relações que acontecem no mundo da vida são interações intersubjetivas, as quais tendem a um entendimento mútuo. O indivíduo não compreende os contextos sociais ou o mundo físico apenas por uma compreensão individual, mas a partir das interações que faz com outros sujeitos. Dessa forma, a formação de visão de mundo está estritamente relacionada ao modo de interação que certo indivíduo realiza com os demais indivíduos. Aparecendo um dissenso, os indivíduos podem entrar em discurso para avaliar as pretensões de validade ou de verdade. Nesse discurso, deve existir a situação de fala ideal sem coação, pois os indivíduos não podem ser coagidos a tomarem decisões sem terem convicções ou em que o consenso seja atingir um entendimento mútuo. Agindo por coação, os indivíduos não chegarão a um consenso sobre algo, mas vão agir mediante estratégias para obter certos fins. Ao agir de forma estratégica, cada indivíduo tem apenas a finalidade de alcançar os seus objetivos. Para isso, o indivíduo não medirá esforços e se utilizará de meios para que os objetivos sejam atingidos. Isso provoca uma ação instrumental diante do outro, ou seja, o outro consiste apenas em ser um meio para atingir certa finalidade. Ao agir dessa maneira, o indivíduo não considera o outro como um fim em si mesmo, conforme Kant havia explicitado na KpV. Habermas entende que, ao agir de forma estratégica, o indivíduo não chega a um entendimento mútuo acerca de algo ou da validade das normas, mas visa apenas interesses particulares. Para evitar isso, o indivíduo deve agir e falar sem qualquer coação e com as mesmas oportunidades dos outros indivíduos ao expor as suas razões, no entanto, isso só é possível mediante um Eu competente e livre de coação para assegurar um discurso e, posteriormente, chegar a um entendimento mútuo.

No âmbito do discurso prático, isto é, na ética do discurso, os sujeitos pretendem validar as pretensões de validade normativa. Uma norma só é válida mediante a aceitação de todos os implicados. Não é por uma intuição ou dado *a priori* que os sujeitos validam uma norma, pois quem dá legitimidade às normas são os implicados ou afetados por tais normas.

Assim, é preciso que os outros implicados possam validar tal norma, pois, ao validar uma lei ou norma apenas pelo aspecto legal sem ter afeição por ela, essa lei não possui a legitimidade necessária para existir. A sua existência se dá apenas na legalidade, mas padece de legitimidade. É no discurso, portanto, que os implicados estão aptos para decidirem sobre as normas morais. A argumentação é pautada no melhor argumento, isto é, os implicados devem dar as razões para as pretensões de validade. Assim, os indivíduos devem dar as razões para que os outros implicados possam aceitar como válidas para entrar em um acordo mútuo. As razões que levam um indivíduo a defender tal pretensão de validade devem estar bem fundamentadas, quer dizer, podem convencer os demais implicados no discurso. Em tal discurso, não tem um vencedor e os argumentos que não foram aceitos não são considerados mesmo racionais, mas, tão somente, um argumento mais forte que levou a uma aceitação pelos implicados no discurso, no entanto, se as razões não forem suficientemente fortes, tal indivíduo deve estar aberto às críticas. A abertura às críticas implica a existência de um Eu competente para estabelecer esse entendimento coletivo.

A teoria discursiva do direito dá base para a ética do discurso e ameniza a tensão entre facticidade e validade, recorrendo à teoria do discurso para fundamentar um direito procedimental. Assim, as normas e leis não podem ser elaboradas por alguns “indivíduos escolhidos”, mas o procedimento deve implicar a participação de todos os afetados ou daqueles que têm interesse por algum tema. A elaboração das normas e leis por parlamentares não estão pautadas no princípio do discurso, mas se inserem em uma perspectiva estratégica, ou seja, mediante negociações, acordos e coesões para atingir uma determinada finalidade. As normas e leis e, pois, o direito só vai assegurar sua legitimidade quando houver uma participação dos afetados e estes chegarem a um consenso comum. As leis, normas e o direito que se fundamentam apenas no aspecto da legalidade não possuem a legitimidade necessária, pois a legitimidade não está somente no legalismo, isto é, no que a lei diz. Para haver legitimidade, deve existir uma vinculação com os afetados pelas leis e normas. É mediante a aceitação dos afetados que se dá a legitimidade, portanto, para haver a vinculação entre as leis e normas e os afetados, deve-se recorrer à concepção de um Eu competente.

Habermas ressalta que o direito mantém conexão com a política pelo fato de as leis e normas serem elaboradas fora do âmbito do direito, isto é, no poder legislativo. Assim, o direito só possui legitimidade quando há um processo racional discursivo na elaboração das leis e normas mediante a participação de todos os afetados. Na percepção de Habermas, a política deliberativa é o cerne do processo democrático, pois a tomada de decisões deve ser ocorrer quando há um entendimento mútuo entre os implicados. Não pode haver decisões unilaterais

que infligem o consenso pretendido. Essas decisões interferem e influenciam na dinâmica das relações sociais; dessa forma, não é qualquer decisão que deve se pautar na decisão dos afetados mediante o discurso. Não compreende um discurso monológico ou uma persuasão que tenta convencer o público de que as decisões tomadas são as melhores, mas é preciso que os afetados participem de forma concreta e possam querer que tais decisões sejam efetivadas. A participação dos afetados implica um processo de democracia deliberativa.

Além disso, no plano mundial, Habermas percebe que existe um campo vazio que deve ser preenchido pela política, pois as interações, em tal âmbito, só acontecem a partir da economia. Assim, constata que não existe uma política pós-nacional, isto é, além do domínio do Estado nacional. É necessário ocupar tal espaço vazio, visto que as decisões, no âmbito econômico, implicam certas mudanças no campo social. Não há como desvincular o âmbito econômico do âmbito social. Para haver uma interferência no plano econômico em nível pós-nacional, deve-se ter uma formação de sujeitos para desempenhar a função de integrar os Estados nacionais, pois a tomada de decisão no cenário planetário deve refletir as decisões dos indivíduos particulares. Tal empreendimento é possível quando se tem uma visão de uma política comum.

Todo esse processo que culmina com uma concepção política pós-nacional está fundado na teoria do Eu competente. Ele é núcleo da obra habermasiana. Sem ele, a sua teoria estaria condenada ao fracasso. Assim, o que se pode constatar é que o elo entre ética e política, ou qualquer âmbito da sociedade, só é possível mediante um Eu competente, isto é, a partir de uma identidade discursiva.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Tradução Alfred Bosi. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ABERT, Hans. **Tratado sobre la razón crítica**. Tradução Rafael Gutiérrez Girardot. Buenos Aires: SUR, 1973.

APEL, Karl-Otto. **Estudo de moral moderna**. Tradução Benno Dischinger. Petrópolis: Vozes, 1994.

_____. **Transformação da filosofia: filosofia analítica, semiótica, hermenêutica**. Tradução Paulo Astor Soethe. vol. 1. São Paulo: Loyola, 2000a.

_____. **Transformação da filosofia: o a priori da comunidade de comunicação**. Tradução Paulo Astor Soethe. vol. 2. São Paulo: Loyola, 2000b.

_____. **Teoría de la verdad y ética del discurso**. Tradução Noberto Smilg. Barcelona: Paidós, 1991.

ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. **Pluralismo e justiça: estudos sobre Habermas**. São Paulo: Loyola, 2010.

AUSTIN, J. L. **Quando dizer é fazer**. Tradução Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

BANNEL, Ralph Ings. **Habermas & a educação**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

BERTEN, André; FREITAG, Barbara et. al. Jürgen Habermas: 80 anos. **Revista Tempo Brasileiro**, abr. – set. – n. 181/182 – 2010. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

BRUNSCHVIG, Léon. **Les ages de l'intelligence**. 4. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1953.

_____. **Écritis philosophiques: l'humanisme de l'occident: Descartes, Spinoza e Kant**. v. 1. Paris: Presses Universitaires de France, 1951.

CASSIRER, Ernst. **Kant, vida y doctrina**. Tradução Wescelado Roces. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1993.

CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto**. Tradução Carmen Sylvia Guedes e Rosa Maria Boaventura. 2. ed. vol. 1. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

_____. **Figuras do pensável: as encruzilhadas do labirinto**. Tradução Eliana Aguiar. vol. 6. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.

_____. **Sujeito e verdade no mundo social-histórico: semanários 1986-1987: a criação humana I**. Tradução Eliana Aguiar. vol. 6. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.

CAYGILL, Howard. **Dicionário de Kant**. Tradução Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

DELEUZE, Gilles. **Para ler Kant**. Tradução Sonia Dantas Pinto Guimarães. Rio de Janeiro: F. Alves, 1976.

DENKES, Olivier. **Compreender Kant**. Tradução Paula Silva. São Paulo: Loyola, 2008.

DESCARTES, René. **Discurso do método**. Tradução Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. **Princípios da filosofia**. Tradução João Gama. Lisboa: Edições 70, 1997.

_____. **Meditações metafísicas**. Tradução Maria Ermantina Galvão. 2. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *Meditaciones metafísicas seguida de las objeciones y respuestas*. Tradução Jorge Aurelio Díaz. In: **Descartes**. Madrid: Gredos, 2011.

DUPEYRIX, Alexandre. **Compreender Habermas**. Tradução Edson Bini. São Paulo: Loyola, 2012.

ESTEVES, João Pissaria. **A ética da comunicação e os media modernos**: legitimidade e poder nas sociedades complexas. 3. Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007.

FERRY, Luc. **Kant**: uma leitura das três “críticas”. Tradução Karina Jannini. 3. ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2012.

FREITAG, Barbara. **Itinerários de Antígona**: a questão da moralidade. Campinas, SP: Papirus, 1992.

_____. **Diálogos com Habermas**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005.

GALVÃO, Pedro et al. **Filosofia**: uma introdução por disciplinas. Lisboa: Edições 70, 2016.

GIROTTI, Marcio Tadeu. **Kant e o fim da modernidade**: os sonhos de um visionário. São Paulo: Ideias & Letras, 2015.

HABERMAS, Jürgen. **Teoria do agir comunicativo**: racionalidade da ação e racionalização social. Tradução Paulo Astor Soethe. vol. 1. São Paulo: Martins Fontes, 2016a.

_____. **Teoria do agir comunicativo**: sobre a crítica da razão funcionalista. Tradução Flavio Beno Siebeneichler. vol. 2. São Paulo: Martins Fontes, 2016b.

_____. **Para a reconstrução do materialismo histórico**. Tradução Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2016c.

_____. **O ocidente dividido**: pequenos escritos políticos X. Tradução Bianca Tavorari. São Paulo: Unesp, 2016d.

_____. **Consciência moral e agir comunicativo**. Tradução Guido A. de Almeida. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003a.

_____. **Era das transições**. Tradução Flávio Beno Seibecheichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003b.

_____. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. Tradução Flávio Beno Siebeneichler. vol. 1. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997a.

_____. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. Tradução Flávio Beno Siebeneichler. vol. 2. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997b.

_____. **Comentários à ética do discurso**. Tradução Gilda Lopes Encarnação. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

_____. **A ética da discussão e a questão da verdade.** Tradução Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2007a.

_____. **Entre naturalismo e religião:** estudos filosóficos. Flavio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007b.

_____. **A inclusão do outro:** estudos de teoria política. Tradução George Sperber, Paulo Astor Seothe e Milton Camargo Mota. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2007c.

_____. **A inclusão do outro:** estudos de teoria política. Tradução George Sperber et al. São Paulo: Loyola, 2002a.

_____. **O discurso filosófico da modernidade:** 12 lições. Tradução Luiz Sérgio Repa e Rodney Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002b.

_____. **Racionalidade e comunicação.** Tradução Paulo Rodrigues. Lisboa: Edições 70, 2002c.

_____. **A crise de legitimação no capitalismo tardio.** Tradução Vamireh Chacon. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002d.

_____. **Teoria e práxis:** estudos de filosofia social. Tradução Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2013.

_____. **A nova obscuridade:** pequenos escritos políticos V. Tradução Luiz Repa. São Paulo: Unesp, 2015a.

_____. **Textos e contextos.** Tradução Antonio Ianni Segatto. São Paulo: Unesp, 2015b.

_____. **Na esteira da tecnocracia:** pequenos escritos políticos XII. Tradução Luiz Repa. São Paulo: Unesp, 2014a.

_____. **Ética do discurso.** Tradução Lumir Nahodil. Vol. 3. Lisboa: Edições 70, 2014b.

_____. **Técnica e ciência como “ideologia”.** Tradução Felipe Gonçalves Silva. São Paulo: Unesp, 2014c.

_____. **Mudança estrutura da esfera pública:** investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa. Tradução Denilson Luís Werle. São Paulo: Unesp, 2014d.

_____. **Conhecimento e interesse.** Tradução Luiz Repa. São Paulo: Unesp, 2014e.

_____. **Sobre a constituição da Europa:** Um ensaio. Tradução Denilson Luís Werle e Luiz Repa. São Paulo: Unesp, 2012.

_____. **Pensamento pós-metafísico.** Tradução Lumir Nahodil. Coimbra: Almedina, 2004a.

_____. **Verdade e justificação:** ensaios filosóficos. Tradução Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2004b.

_____. **Fundamentação linguística da sociologia.** Tradução Lumir Nahodil. Vol. 1. Lisboa: Edições 70, 2010a.

_____. **O futuro da natureza humana:** a caminho de uma eugenia liberal?. Tradução Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2010b.

_____. **Teoria da racionalidade e teoria da linguagem**. Tradução Lumir Nahodil. Lisboa: Edições 70, 2010c.

_____. et al. **Student und politik**. Berlin: Luchterhand, 1967.

HEGEL, F. W. **Enciclopedia de las ciencias filosófica**. Tradução Ramón Valls. 2. reimp. Madrid, 2005.

_____. **Princípio da filosofia do direito**. Tradução Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HEIDEGGER, Martin. **Que é uma coisa?**. Tradução Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 1992.

HELFERICH, Christoph. **História da filosofia**. Tradução Luiz Sérgio Repa et al. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HOKHEIMER, Max. **Teoria crítica**. Tradução Edgardo Albizu e Carlos Luis. 3. reimpr. Buenos Aires: Ammorroutu, 2003.

_____. **crítica de la razón instrumental**. Tradução H. A. Murena e D. J. Vogelmann. 2. ed. Buenos Aires: SUR, 1973.

HÖFFE, Otfried. **Kant: crítica da razão pura: os fundamentos da filosofia moderna**. Tradução Roberto Hofmaister Pich. São Paulo: Loyola, 2013.

_____. **Immanuel Kant**. Tradução Christina Viktor Hamm e Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. Tradução Luiz Repa. 2. ed. 3. reimp. São Paulo: Editora 34, 2017.

HUSSERL, Edmund. **La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología transcendental**. Tradução Julia V. Iribarne. Buenos Aires: Prometeo, 2008.

JUNIOR, Oswaldo Giacoia. **Nietzsche x Kant: uma disputa permanente a respeito de liberdade, autonomia e dever**. Rio de Janeiro: Casa da Palavra; São Paulo: Casa do Saber, 2012.

LUHMANN, Niklas. **Sistemas sociais: esboço de uma teoria geral**. Tradução Antoni C. Luz Costa et al. Petrópolis: Vozes, 2016.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. **Crítica da razão prática**. Tradução Munique Hulshof. Petrópolis: Vozes, 2016.

_____. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2011.

_____. **Antropologia de um ponto de vista pragmático**. Tradução Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

_____. **A metafísica dos costumes**. Tradução Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2003.

_____. **Prolegómenos a toda metafísica futura.** Tradução Arthur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. **O conflito das faculdades.** Tradução Arthur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993.

LIMA, Aluísio Ferreira. **A teoria crítica de Jürgen Habermas:** cinco ensaios sobre linguagem, identidade e psicologia social. Porto Alegre: Sulina, 2015.

LUBENOW, Jorge Adriano. **A categoria de esfera pública em Jürgen Habermas:** para uma reconstrução da autocrítica. 2. ed. Curitiba: CRV, 2015.

LUHMANN, Niklas. **Sistemas sociais:** esboço de uma teoria geral. Tradução Antoni C. Luz Costa et. al. Petrópolis: Vozes, 2016.

MCCARTHY, Thomas. **La teoría crítica de Jürgen Habermas.** Tradução Manuel Jiménez Redondo. 3. ed. Madri: Tecnos, 1995.

MCINTYRE, Alasdair. **After virtue:** a study in moral theory. 3. ed. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007.

MEAD, Geog Hebert. **Mind, self and society:** from the standpoint of a social behaviorist. 2. imp. Chicago: The University of Chicago Press, 1937.

MELO, Rúrion. **O uso público da razão:** pluralismo e democracia em Jürgen Habermas. São Paulo: Loyola, 2011.

_____. **Marx e Habermas:** teoria crítica e os sentidos da emancipação. São Paulo: Saraiva, 2013.

MOREIRA, Luiz. **Fundamentação do direito em Habermas.** 2. Ed. Belo Horizonte: Mandamentos, 2002.

OLIVEIRA, Manfredo A. de. **Correntes fundamentais da ética contemporânea.** 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

_____. **Ética e economia.** São Paulo: Ática, 1995.

_____. **Reviravolta linguístico-pragmático na filosofia contemporânea.** São Paulo: Loyola, 1996.

PASCAL, Georges. **Compreender Kant.** Tradução Raimundo Vier. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

PEGORANO, Olinto. **Ética:** dos maiores mestres através da história. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

PEIRCE, Charles Sanders. Algumas conseqüências de quadro incapacidades. *In:* Peirce, Charles Sanders. **Semiótica.** Tradução José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 2005.

_____. **Obra filosófica reunida.** Tradução Darin McNabb. Tomo 1. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2012a.

_____. **Obra filosófica reunida.** Tradução Darin McNabb. Tomo 2. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2012b.

SEARLE, John R. **Mente, linguagem e sociedade:** filosofia do mundo real. Tradução F. Rangel. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

_____. **Actos de hablas**: ensayo de filosofía del lenguaje. Tradução Luís M. Valdés Villanueva. Barcelona: Planeta-Agostini, 1994.

SOBREIRA FILHO, Enoque Feitosa. **O marxismo e o problema da escolha moral**. Recife: UFPB, 2010. Disponível em: <<http://tede.biblioteca.ufpb.br:8080/bitstream/tede/8101/2/arquivototal.pdf>>.

SOUZA, José Newton de. **Fundamentação do direito a partir da ética do discurso de Karl-Otto Apel**. Recife: UFPE, 2011. Disponível em: <<https://repositorio.ufpe.br/bitstream/handle/123456789/10224/Tese%20Dourtoado%20-%20Vers%c3%a3o%20FINAL%20+.pdf?sequence=1&isAllowed=y>>.

REESE-SCHÄFER, Walter. **Compreender Habermas**. Tradução Vilmar Schenider. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2010.

REPA, Luiz. **A transformação da filosofia em Jürgen Habermas**: os papéis de reconstrução, interpretação e crítica. São Paulo: Singular; Esfera Pública, 2008.

RUSH, Fred (org.). **Teoria crítica**. Tradução Beatriz Katinsky e Regina Andrés Rebollo. Aparecida, SP: Idéia& Letras, 2008.

SOUSA, Francisco Pereira de. **O estado democrático de direito habermasiano**. Maceió: EDUFAL, 2015.

_____. **Multiculturalismo e religião em tempos de globalização**. Maceió: EDUFAL, 2017.

SOUZA, José Crisóstomo. **Filosofia, racionalidade, democracia**: os debates Rorty& Habermas. São Paulo: Unesp, 2005.

STRAWSON, Perter. Freedom and resentment. In: FISCHER, John Martin; RAVIZZA, Mark (org.). **Perspectives on moral responsibility**. London: Cornell University Press, 1993.

TUGENDHAT, Ernst. **Lições sobre ética**. Tradução Robson Ramos dos Reis et al. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

VASCONCELOS, Teresa Bartolomei; CALLONI, Marina (org.). **Etiche in dialogo**: sullarazionalità pratica. Tradução Teresa Bartolomei Vasconcelos et al. Genova: Marietti, 1990.

VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. **Ética**. Tradução João Dell'Anna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

XIRAU, Joaquín. Rousseau e as ideias políticas modernas. In: BENJAMIN, César (et al). **Estudos sobre Rousseau**. Tradução César Benjamin et al. Rio de Janeiro: Contraponto, 2015.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações filosóficas**. Tradução Marcos G. Montagnoli. 6. ed. Petrópolis: 2009.